ARISTOTELE

Volume secondo



MONDADORI

Etica Nicomachea
© Gius. Laterza & Figli S.p.A., Roma-Bari
I edizione «Filosofi antichi e medievali» 1973
I edizione «Universale Laterza» 1973
I edizione «Biblioteca Universale Laterza» 1983
VII edizione «Biblioteca Universale Laterza» 1998

Grande etica, Etica Eudemia
© Gius. Laterza & Figli S.p.A., Roma-Bari
I edizione «Filosofi antichi e medievali» 1973
I edizione «Universale Laterza» 1973
I edizione «Biblioteca Universale Laterza» 1983
III edizione «Biblioteca Universale Laterza» 1999

Politica, Trattato sull'economia
© Gius. Laterza & Figli S.p.A., Roma-Bari
I edizione «Filosofi antichi e medievali» 1973
I edizione «Universale Laterza» 1973
I edizione «Biblioteca Universale Laterza» 1982
V edizione «Biblioteca Universale Laterza» 2004

Retorica, Poetica
© Gius. Laterza & Figli S.p.A., Roma-Bari
I edizione «Filosofi antichi e medievali» 1973
I edizione «Universale Laterza» 1973
I edizione «Biblioteca Universale Laterza» 1983
VI edizione «Biblioteca Universale Laterza» 1992

Per questa edizione «I Classici del pensiero»
© 2008 Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano
pubblicata su licenza di Gius. Laterza & Figli S.p.A., Roma-Bari
I edizione «I Classici del pensiero» aprile 2008

www.librimondadori.it

SOMMARIO

ARISTOTELE

Volume secondo

CRONOLOGIA DI ARISTOTELE

384 a.C.	Nascita di Aristotele.
371 a.C.	Battaglia di Leuttra: fine della supremazia di Sparta e inizio del predominio di Tebe.
370 a.C.	Muore Aminta II, re di Macedonia, alla cui corte era stato medico Nicomaco, padre di Aristotele.
367 a.C.	Aristotele entra nell'Accademia contemporaneamente a Eudosso; secondo viaggio di Platone in Sicilia.
365 a.C.	Platone torna ad Atene.
362 a.C.	Battaglia di Mantinea e fine del predominio di Tebe.
361 a.C.	Terzo viaggio di Platone in Sicilia.
359 a.C.	Muore Perdicca e Filippo sale al trono di Macedonia.
356 a.C.	Rivolta dei Focesi e inizio della « guerra sacra ».
355/354 a.C.	Muore Eudosso.
354-346 a.C.	Politica di raccoglimento attuata da Atene sotto la guida di Eubulo e primi interventi di Filippo di Macedonia in Grecia.
349 a.C.	Filippo occupa Olinto, malgrado l'intervento ateniese promosso da Demostene.
348/347 a.C.	Muore Platone, Speusippo diventa scolarca dell'Accademia e Aristotele va ad Asso, presso Ermia di Atarneo, e poi a Lesbo. Matrimonio di Aristotele con Pizia, nipote di Ermia.
346 a.C.	Pace di Filocrate.
342 a.C.	Aristotele si reca alla corte di Filippo di Macedonia, come precettore di Alessandro.
338 a.C.	Battaglia di Cheronea e predominio macedone in Grecia.
336 a.C.	Muore Filippo e Alessandro sale al trono di Ma-

	cedonia, Aristotele torna ad Atene e vi fonda la sua scuola.
335 a.C.	Distruzione di Tebe a opera di Alessandro Magno.
334-323 a.C.	Spedizione di Alessandro Magno.
323 a.C.	Muore Alessandro Magno; Aristotele, accusato di empietà, si rifugia a Calcide, nell'isola di Eubea, dove muore.

TAVOLA DELLE ABBREVIAZIONI

An. pr.	*Analytica priora*	Primi Analitici
An. post.	*Analytica posteriora*	Secondi Analitici
Ath. pol.	*Atheniensium respublica*	Costituzione degli Ateniesi
Cat.	*Categoriae*	Categorie
De anim.	*De anima*	Dell'anima
De bono	*De bono*	Del bene
De caelo	*De caelo*	Del cielo
De color.	*De coloribus*	Sui colori
De divinat.	*De divinatione per somnum*	Della divinazione nel sonno
De gener. anim.	*De generatione animalium*	Riproduzione degli animali
De gener. et corr.	*De generatione et corruptione*	Della generazione e corruzione
De inc. anim.	*De incessu animalium*	Locomozione degli animali
De insomn.	*De insomniis*	Dei sogni
De interpr.	*De interpretatione*	Dell'espressione
De iuvent.	*De iuventute et senectute, de vita et morte, de respiratione*	Della giovinezza e della vecchiaia, della vita e della morte, della respirazione
De lin. insec.	*De lineis insecabilibus*	Delle linee indivisibili
De long. vit.	*De longaevitate et brevitate vitae*	Della longevità e brevità della vita
De mem.	*De memoria et reminiscentia*	Della memoria e della reminiscenza
De motu anim.	*De motu animalium*	Del moto degli animali
De mundo	*De mundo*	Del mondo
De part. anim.	*De partibus animalium*	Parti degli animali

De philos.	*De philosophia*	Della filosofia
De plant.	*De plantis*	Delle piante
De respirat.	*De respiratione*	Della respirazione
De sensu	*De sensu et sensibilibus*	Del senso e dei sensibili
De somn. et vig.	*De somno et vigilia*	Del sonno e della veglia
Eth. Eud.	*Ethica Eudemia*	Etica Eudemia
Eth. Nic.	*Ethica Nicomachea*	Etica Nicomachea
Hist. anim.	*Historia animalium*	Ricerche sugli animali
M. Mor.	*Magna Moralia*	Grande etica
Metaph.	*Metaphysica*	Metafisica
Meteor.	*Meteorologica*	Meteorologica
Phys.	*Physica*	Fisica
Poet.	*Poetica*	Poetica
Pol.	*Politica*	Politica
Probl.	*Problemata*	Problemi
Oecon.	*Oeconomica*	Trattato sull'economia
Rhet.	*Ars rhetorica*	Retorica
Soph. el.	*Sophistici elenchi*	Confutazioni sofistiche
Top.	*Topica*	Topici

ETICA NICOMACHEA

Traduzione di Armando Plebe

La presente traduzione è stata condotta su ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea*, recognovit Fr. Susemihl, ed. III curavit O. Apelt, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1912. Le varianti adottate nel testo sono state segnalate in nota.

LIBRO PRIMO A

1.

Ogni arte e ogni ricerca, e similmente ogni azione e ogni 1094 a
proposito sembrano mirare a qualche bene; perciò a ragione definirono[1] il bene: ciò a cui ogni cosa tende. Tuttavia sembra esservi una differenza tra i fini: talora infatti essi sono attività, talora invece, oltre ad esse, opere definite. Quando vi sono dei fini definiti nelle azioni, allora le opere sono più importanti delle attività. E poiché vi sono molte azioni e arti e scienze, vi sono anche molti fini: infatti il fine della medicina è la salute, quello della costruzione navale il navigare, quello della strategia la vittoria, quello dell'economia la ricchezza. Quante ve ne sono di tal genere, tutte sono subordinate ad una sola capacità: come la fabbricazione delle briglie all'ippica e così pure tutto ciò che concerne l'equipaggiamento del cavaliere; la stessa azione militare è subordinata alla strategia; e nello stesso modo le altre sono rispettivamente subordinate ad un'altra capacità. Ma, in tutte, i fini delle scienze architettoniche sono più importanti dei fini di quelle subordinate. Infatti solo in funzione di quelli si seguono anche questi. Non ha alcuna importanza poi che i fini delle azioni siano le stesse attività oppure qualcosa d'altro oltre a esse, come nelle scienze suddette.

[1] La stessa sentenza è citata in *Rhet.* A 1362 a 15 e 1363 b 5, sempre anonimamente. Dal confronto con K 1172 b 10 si potrebbe dedurne l'attribuzione a Eudosso, ma è ipotesi non sicura.

2.

Se poi vi è un fine delle nostre azioni che noi vogliamo di per se stesso, mentre gli altri li vogliamo solo in vista di quello, e non desideriamo ogni cosa in vista di un'altra cosa singola (così infatti s'andrebbe all'infinito, cosicché la nostra tendenza sarebbe vuota e inutile), in tal caso è chiaro che questo dev'essere il bene e il bene supremo. E non è forse vero che per la vita la conoscenza del bene ha una grande importanza e che possedendola, come gli arcieri che sanno il loro scopo, meglio possiamo scoprire ciò che si deve? Se è così, occorre cercare di precisare anche sommariamente che cosa mai esso sia e a quale delle scienze o delle capacità appartenga. Sembrerebbe che debba appartenere alla più importante e alla più architettonica. Questa sembra essere la politica. Essa determina quali scienze sono necessarie
1094 b nelle città e quali ciascuno deve apprendere e fino a che punto. Vediamo infatti che anche le scienze più onorate si trovano sotto di essa, come la strategia, l'economia e la retorica. Dal momento che essa si serve delle altre scienze pratiche, e inoltre stabilisce che cosa bisogna fare e che cosa evitare, il suo fine potrebbe comprendere quello delle altre, cosicché esso sarebbe il bene umano. Se infatti identico è il bene per il singolo e per la città, sembra più importante e più perfetto scegliere e difendere quello della città; certo esso è desiderabile anche quando riguarda una sola persona, ma è più bello e più divino se riguarda un popolo e le città.

3.

A queste cose mira dunque il nostro trattato[2], che è un trattato di politica; sarà sufficiente che esso tratti chiaramente in-

[2] Traduco qui μέθοδος (che all'inizio del libro è stato tradotto con « ricerca ») col termine « trattato ». Rolfes invece traduce con « Disziplin », escludendo cioè dal termine il significato della ricerca soggettiva, in quanto gli sembrerebbe « immodesto » (« unbescheiden ») un Aristotele

torno alla materia proposta. Infatti non bisogna cercare in tutti i trattati una egual precisione come neppure nelle professioni manuali. Infatti il bello e il giusto, a cui si rivolge la scienza politica, presentano tali divergenze e possibilità d'errore che sembrano esser solo in virtù della legge, non per natura. Una tale possibilità d'errore posseggono anche i differenti beni per il fatto che a molte persone derivano danni da essi: infatti alcuni furono rovinati per la ricchezza, altri per il coraggio[3]. Ci si deve accontentare quindi che coloro che parlano di queste cose e da esse argomentano mostrino la verità in maniera sommaria e approssimativa, e che quelli che parlano di cose generali e da esse argomentano ne traggano conclusioni pure generali. Allo stesso procedimento occorre che si attenga anche ciascuna delle cose che diciamo; infatti è proprio dell'uomo colto richiedere in ciascun genere di ricerca tanta esattezza, quanta ne permette la natura dell'argomento: e sarebbe lo stesso lodare un matematico perché è persuasivo e richiedere dall'oratore delle dimostrazioni.

Ciascuno giudica bene ciò che conosce, e solo di ciò che 1095 a
conosce è quindi buon giudice. Nelle questioni particolari dunque giudica bene chi è competente in esse, in quelle generali chi ha una cultura generale. Perciò della scienza politica il giovane non è un discepolo adatto; giacché egli è inesperto della vita pratica, mentre la nostra ricerca muove da essa e tratta di essa. Inoltre, essendo incline alle passioni, ascolterà invano e inutilmente, poiché lo scopo della politica non è la teoria ma l'azione. Non v'è alcuna differenza s'egli è giovane di età oppure di carattere; poiché questa mancanza non dipende dal tempo, ma dal vivere seguendo le passioni e dal seguire ciascuna di esse. Per tali persone la conoscenza è inutile, come pure a chi è intemperante; per coloro in-

che si proponga di portare col suo trattato popoli e stati al loro vero bene. Ma di contro a questa opinione non documentata sta il costante uso aristotelico del termine (nei trattati di fisica: ἡ περὶ φύσεως μέθοδος, cfr. 644 b 16; nella *Poetica*: ἡ μέθοδος αὕτη, 1410 b 8) e l'esegesi di Simplicio, che chiarisce il termine come πρόσοδος ἐπὶ τὸ γνωστόν (*in Arist. phys.* 4).

[3] La stranezza dell'idea del considerare il coraggio un errore ha indotto a correggere variamente il δι'ἀνδρίαν del testo: Rassow διὰ φιλίαν, Burnet δι'ἀρχήν. Ma che questo sia il vero pensiero di Aristotele ha mostrato Ramsauer, *ad loc.*

vece che regolano i loro desideri e le loro azioni razionalmente, la conoscenza di questi argomenti sarebbe assai giovevole.

4.

Per quanto dunque riguarda l'ascoltatore, il come intendiamo dimostrare e che cosa ci proponiamo, basti ciò che s'è detto; riprendiamo invece la questione, poiché ogni conoscenza e ogni decisione mira a un qualche bene, quale sia il fine che stabiliamo che la politica debba seguire e quale il sommo dei beni nell'azione. Quanto al nome d'esso, la maggior parte è pressoché d'accordo: felicità lo chiamano sia la moltitudine sia le persone raffinate, le quali suppongono che l'esser felici consista nel viver bene e nell'aver successo: ma intorno all'essenza della felicità, sono in discordia e qui la moltitudine giudica non nella stessa maniera che i saggi. Gli uni la ritengono una cosa visibile e che appaia esteriormente, come il piacere o la ricchezza o l'onore, altri un'altra cosa, e spesso anche la stessa persona ritiene che sia ora una cosa ora un'altra (ad esempio quand'è malato la salute, quand'è povero la ricchezza), chi invece è conscio della propria ignoranza ascolta con meraviglia chi dice tali cose grandi e superiori a lui; alcuni invece pensano che accanto a questi molti beni ve ne sia uno che esiste per sé, il quale è pure per tutti i beni la causa stessa che li fa esser beni. Esaminare dunque tutte queste opinioni sarebbe evidentemente piuttosto inutile, sarà invece sufficiente studiare quelle che più di tutte son diffuse o sembrano aver qualche fondamento razionale. Non ci sfugga[4] la differenza tra i ragionamenti che muovono dai princìpi e quelli invece che ai princìpi risalgono. Anche Platone[5] fu in imbarazzo su questa

[4] Questa seconda introduzione metodologica (§ 5) dopo quella del capitolo terzo sembra o non stare a suo posto (Eucken) o essere una seconda recensione della prima (Susemihl). Ma il confronto con *Eth. Eud.* A 1216 b 26 sgg. mostra che sull'argomento Aristotele tornò più volte: di qui probabilmente l'origine di questo ritorno di problema del § 5 (cfr. al proposito R. Walzer, *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, Berlin 1929, p. 65, A 1).

[5] Cfr. *Resp.* VI 510 sgg.

questione, e giustamente, e cercava di stabilire se la via da seguire fosse il muovere dai princìpi, oppure il giungere ad essi, come nello stadio se si corra dai seggi dei giudici di gara alla mèta 1095 b
oppure viceversa. Bisogna certamente cominciare dalle cose conosciute: queste possono esserlo in due modi: ciò che è noto a noi e ciò che è noto in generale. Cominceremo dunque dalle cose note a noi. Perciò occorre possedere già una buona formazione morale se si vuol ascoltare con profitto intorno al bello, al giusto, insomma alla politica. (Giacché si parte dal fatto: e se questo appare sufficientemente spiegato, non avremo più bisogno del perché.) Chi è già così educato, o possiede già i princìpi o li può acquistare facilmente. Chi invece non ha alcuna di queste doti ascolti le parole di Esiodo:

> Di tutti è il migliore chi tutto sappia,
> buono è pur quello che ascolta il maestro;
> chi nulla conosce e niuno ascoltando
> apprenda alcunché, è uomo da nulla[6].

5.

Discutiamo dunque la questione donde siamo partiti. Non a torto gli uomini sembrano concepire il bene e la felicità a seconda del loro genere di vita. La massa e le persone più rozze li trovano nel piacere: perciò essi prediligono una vita di godimento. Tre infatti sono i generi di vita più notevoli: quello suddetto, quello che mira alla vita politica, infine quello contemplativo. I più evidentemente appaiono simili agli schiavi, scegliendosi un'esistenza degna delle bestie, e trovano una giustificazione nel fatto che molte persone potenti hanno gli stessi gusti di un Sardanapalo. Le persone evolute e attive ripongono invece il bene nell'onore. Questo infatti è all'incirca il fine della vita politica. Ma questo fine sembra esser cosa più superficiale di quel che cerchiamo. Esso infatti sembra dipendere più da chi conferisce l'onore che da chi

[6] Hesiod. *Opp.* 291-95.

è onorato[7]: noi invece riteniamo che il bene sia qualcosa di individuale e di inalienabile. Inoltre gli uomini sembrano ricercare l'onore per convincersi di essere buoni: essi infatti aspirano a essere onorati da chi è assennato, e da chi li conosce, e riguardo alla loro virtù; è evidente dunque che, almeno di fronte a queste persone, la virtù è un bene superiore. Senz'altro si potrebbe dunque ritenere che essa sia il fine della vita politica. Ma anch'essa risulta insufficiente: sembra infatti potersi dare il caso che uno, pur possedendo la virtù, dorma e resti inattivo nel corso della
1096 a sua vita, e che inoltre sopporti nella più gran misura mali e sfortune; ma una persona che vive in tal maniera, nessuno la riterrebbe felice, se non per amore di tesi. E intorno a quest'argomento basti ciò (infatti a sufficienza parlai di queste cose nei libri enciclici[8]). Il terzo genere di vita è quello contemplativo, intorno al quale dirigeremo la nostra indagine nelle pagine seguenti[9]. La vita invece dedita al commercio è qualcosa di contro natura, ed è evidente che la ricchezza non è il bene che ricerchiamo; infatti essa è solo in vista del guadagno ed è un mezzo per qualcosa d'altro. Tanto più dunque si dovrebbero preferire i fini prima elencati: essi infatti sono desiderati di per se stessi. Ma è evidente che neppure quelli son sufficienti: benché molte teorie sian già state esposte su di essi.

[7] Traduco εἶναι con « dipendere » e non con « aver rapporto » (Voilquin), che dà senso meno buono. Ancor peggio Dal Sasso, che male traduce la *versio antiqua* (di Guglielmo de Moerbecke; d'ora in avanti: *ver. an.*) « si trova più in quelli... ».

[8] ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις. Della grossa questione intorno all'identificazione di questi libri « enciclici », i documenti fondamentali sono: 1) i tre luoghi della *Politica* in cui ricorre la stessa citazione, una volta nella forma τὰ ἐγκύκλια (B 9, 9), una volta nella forma τὰ ἐγκύκλια διακονήματα (A 7, 2), una volta nella forma τὰς διακονίας τὰς ἐγκυκλίους (B 5, 4); 2) la congettura di Eustrazio, che pensa ad un poema di Aristotele iniziante o terminante con lo stesso verso; 3) la dicitura Ἐγκυκλίων α', β' nel catalogo di Diog. Laert. V 26. Oggi si tende ad identificare τὰ ἐγκύκλια coi dialoghi essoterici; qui forse è da pensare al *Protreptico*.

[9] « Nelle pagine seguenti »: 1177 a-1178 a; 1178 a-b. È questa l'unica volta in cui il libro decimo è stato citato nei libri ad esso precedenti.

6.

Lasciamo dunque queste questioni: è forse meglio rivolgerci all'universale ed esaminare come esso è concepito[10], benché questa ricerca sia divenuta difficile, avendo dei noti amici introdotto la dottrina delle idee. Ma può sembrare meglio e doveroso, per salvaguardare la verità, anche sacrificare i sentimenti personali[11], dal momento che noi siam pure filosofi: pur essendoci care entrambe le cose, gli amici e la verità, è dovere morale il preferire la verità. Ora, quelli che introdussero questa opinione non posero le idee là dove parlavano di un prima e di un dopo (per questo non immaginarono affatto l'idea dei numeri); ma il bene è espresso tanto nella categoria dell'essenza quanto in quella della qualità quanto in quella della relazione, e ciò che è in sé e l'essenza son per natura anteriori alla relazione (essa infatti sembra essere accessoria e accidentale all'essere): cosicché non sarebbe possibile alcuna idea di tali categorie. Inoltre, poiché il bene è espresso nelle stesse categorie dell'essere (esso infatti s'esprime nella sostanza, ad esempio dio e l'intelletto; nella qualità sono espresse le virtù, nella quantità la giusta misura, nella relazione l'utile, nel tempo l'opportunità, nel luogo i costumi differenti[12] e così via), è evidente che il bene non potrebbe essere un universale comune[13] e unico: in tal caso infatti non sarebbe

[10] διαπορῆσαι πῶς λέγεται. Non bene Voilquin: « la question de savoir en quoi il consiste ».

[11] Traduco τὰ οἰκεῖα con « i sentimenti personali », giacché qui non si tratta di opinioni, come vorrebbe Rolfes: « der eigenen Meinungen nicht zu schonen ».

[12] Traduco δίαιτα con « i costumi ». Ma è termine ambiguo, per cui opportunamente Ramsauer, 22: « haud ita facile definies quid voluerit dicere δίαιτα ». Spesso s'intende nel senso di dimora: Rolfes « des Ortes », Carlini « e nel luogo: per es. la residenza » (seguito da Pirrone). Ambigua, come spesso, la *ver. an.*: « et in loco dieta », che probabilmente non aveva inteso il senso, ma è interpretata da Dal Sasso come « dimora ». A tali versioni contrappongo il luogo analogo 1270 b 21, ἡ τῶν ἐφόρων δίαιτα, dove δίαιτα significa sicuramente « costumi ».

[13] Soggetto sottinteso è evidentemente « il bene ». Diversamente in-

espresso in tutte le categorie, bensì in una sola. Inoltre, poiché di ciò che appartiene a un'idea sola v'è pure una sola scienza, anche di tutti i beni vi sarebbe una sola scienza; invece esse son molte, anche delle determinazioni che appartengono ad una sola categoria: così dell'occasione v'è la scienza, quanto alla guerra, della strategia, quanto alla malattia, della medicina: e della giusta misura, quanto all'alimentazione, v'è la medicina, quanto agli esercizi fisici la ginnastica. E si potrebbe porre la questione[14]
1096 b che cosa essi mai intendono per « cosa in sé », dal momento che sia dell'uomo in sé sia dell'uomo v'è un solo e medesimo concetto. In quanto infatti entrambi i concetti esprimono l'uomo, essi non differiscono affatto: e se così è, la stessa cosa vale anche per il bene. Né un bene così concepito sarebbe maggiormente bene perché è eterno, dal momento che il bianco eterno non è più bianco del bianco d'un sol giorno. Più persuasivamente sembrano esprimersi i Pitagorici[15] su di ciò, i quali pongono l'uno tra la schiera dei beni: e anche Speusippo sembra averli seguiti.

Ma questo problema sarà ripreso altrove. Ma intorno a ciò ch'è stato detto sembra sorgere la questione che quella teoria non valga per ogni bene, bensì si applichi solo a una specie di beni, a quelli cioè che noi ricerchiamo e amiamo solo di per se stessi, mentre invece ciò che fornisce a essi l'occasione di prodursi o ciò che li salvaguarda, o ciò che li difende contro le forze contrarie, questi sian detti beni solo in virtù di quelli, e quindi in un altro senso. Sarebbe dunque evidente che si può parlare di due sorta di beni, gli uni in sé, gli altri in virtù dei primi. Avendo dunque distinto i beni in sé da quelli che invece son solo utili a essi, esaminiamo se essi possano esprimersi in una sola idea. Di qual qualità dovrebbe essere il bene in sé? Forse

vece, ma con significato meno buono, Rolfes: « so gibt es offenbar kein Allgemeines ».

[14] Questo quarto argomento antiplatonico sembra mal collegarsi al precedente, per cui Noetel pensa che le righe 3-7 si siano inserite qui da qualche altro luogo. Ma Ramsauer notava opportunamente che in realtà non manca un collegamento (basato sulla critica al concetto di unità) con l'argomento precedente.

[15] Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*[6], 58 B 6 (I 453, 20): d'ora in avanti, Diels-Kranz.

ciò che noi seguiamo per esso solo, come il ragionare, il vedere, alcuni piaceri e onori? Giacché, se pur noi li seguiamo in virtù di qualcos'altro, tuttavia si posson porre tra i beni in sé. Oppure null'altro che la stessa idea? In tal caso essa sarebbe una vana apparenza. Se invece anche essi sono beni in se stessi, il concetto di bene dovrà allora apparire lo stesso in tutti, come nella neve e nella biacca è sempre lo stesso il concetto di bianchezza. Eppure diversi e differenti sono i concetti dell'onore, della saggezza[16] e del piacere, in quanto beni. Dunque il bene non è una qualità comune, che si esprima sotto una sola idea.

In che senso dunque noi ne parliamo? I molti beni infatti non sembrano essere omonimi per caso. Forse dunque lo sono perché muovono tutti da un sol bene e si indirizzano tutti a un sol fine, oppure per un'analogia? Quale infatti è la vista nel corpo, così è l'intelletto nell'anima, ed altre simili analogie. Ma forse questo problema è meglio per ora tralasciarlo, giacché l'esaminarlo accuratamente sarebbe compito d'un'altra parte della filosofia; altrettanto dicasi della dottrina delle idee. Se infatti il bene fosse uno e qualcosa di predicabile in comune e sussistente separato di per sé, è evidente che non sarebbe realizzabile né acquistabile per l'uomo; ma è proprio ciò che invece noi cerchiamo.
E certo si può pensare che sia meglio conoscerlo in rapporto a 1097 a
quei beni che si possono acquistare e realizzare: avendo infatti questo come modello, conosceremo meglio anche i beni che ci riguardano, e se li conosciamo, li potremo più facilmente ottenere. Questo ragionamento ha pur qualcosa di persuasivo, appare tuttavia essere in disaccordo con le scienze; tutte infatti mirano a un certo bene e, pur ricercando ciò che ad esse manca per rea-

[16] Traduco φρόνησις con « saggezza », mentre tradurrò σοφία con « sapienza ». Per la sua definizione nell'*Etica Nicomachea* cfr. Z 1140 a sgg.; sull'evoluzione del concetto di φρόνησις nel pensiero aristotelico, cfr. W. Jaeger, *Aristotele*, trad. it. Firenze 1964, pp. 84 sgg. e Walzer, *op. cit.*, pp. 180 sgg. Bene traducono la *ver. an.* con « prudentia » e Rolfes con « Klugheit ». Ma inammissibili sono le versioni di Grant: « thought » e di Voilquin: « pensée ». Nel giustificare la sua versione Grant nota che qui il termine non è inteso nel senso tecnico del libro VI, ch'egli attribuisce a Eudemo. Il che, per quanto sostanzialmente inesatto, contiene un elemento di verità, a proposito dei rapporti tra il libro I e il VI. (Per la traduzione tradizionale « prudenza », cfr. Carlini, p. 100.)

lizzarlo, trascurano la sua conoscenza. E tuttavia è cosa non ragionevole che tutti gli artigiani trascurino e non ricerchino un così importante sussidio. Ma anche è incerto in che cosa si possa giovare un tessitore o un carpentiere per la sua arte della conoscenza del bene, o come un medico o un generale possa divenir migliore nella sua arte attraverso la contemplazione di questa idea. Sembra infatti che il medico non abbia di mira la salute in sé, bensì quella dell'uomo, o meglio anzi quella di un uomo particolare. Egli infatti cura individui particolari.

7.

E su quest'argomento basti ciò ch'è stato detto. Torniamo dunque alla questione del bene, che cosa esso sia. È evidente che esso è diverso nelle diverse azioni e arti; diverso infatti è nella medicina e nella strategia e così nelle altre. Che cos'è dunque il bene di ciascuna? È forse ciò in vista del quale si fan le altre cose? Tale è nella medicina la salute, nella strategia la vittoria, nell'architettura la casa, e così di seguito, è il fine in ogni azione e in ogni proposito: è in vista di esso che tutti compiono le altre cose. Cosicché, se vi è un fine di tutte le cose che si compiono, questo dev'essere il bene realizzato; e se vi sono più fini, questi sono il bene. Così su questa via il nostro ragionamento ritorna al punto di partenza. Tuttavia dobbiamo cercare di chiarire ciò ancor meglio. Poiché dunque i fini appaiono esser numerosi, e noi scegliamo alcuni di essi solo in vista d'altri, come ad esempio la ricchezza, i flauti[17] e in genere gli strumenti, è evidente che non tutti sono fini perfetti mentre il sommo bene dev'essere qualcosa di perfetto. Cosicché, se vi è un solo fine perfetto, questo è ciò che cerchiamo, se ve ne sono di più esso sarà il più perfetto di essi. Noi diciamo dunque che è più perfetto il fine che si persegue di per se stesso che non quello che si persegue per un altro

[17] La stranezza del concetto ha indotto Bonitz a correggere αὐλούς in φίλους, il che però dà un senso ancor peggiore, data la concezione aristotelica dell'amicizia.

motivo e che ciò che non è scelto mai in vista d'altro[18] è più perfetto dei beni scelti contemporaneamente per se stessi e per queste altre cose, e insomma il bene perfetto è ciò che deve esser sempre scelto di per sé e mai per qualcosa d'altro. Tali caratteristiche sembra presentare soprattutto la felicità; infatti noi la 1097 b
desideriamo sempre di per se stessa e mai per qualche altro fine; mentre invece l'onore e il piacere e la ragione e ogni altra virtù li perseguiamo bensì di per se stessi (infatti se anche essi dovessero esser privi di ulteriori effetti, noi desidereremmo ugualmente ciascuno di essi), tuttavia li scegliamo anche in vista della felicità, immaginando di poter esser felici attraverso questi mezzi. Invece la felicità nessuno la sceglie in vista di questi altri beni, né in generale in vista di qualcosa d'altro. Ma anche dall'autosufficienza sembran provenire gli stessi risultati[19]. Il bene perfetto sembra infatti essere autosufficiente. Noi intendiamo per autosufficienza non il bastare a sé solo di un individuo, che conduca una vita solitaria, ma anche il bastare ai suoi parenti, ai figli, alla moglie e infine agli amici e concittadini, poiché per natura l'uomo è un essere politico. Ma qui bisogna porre un limite; infatti chi si rivolge ai genitori e ai discendenti e agli amici degli amici procede all'infinito. Ma questo lo esamineremo in seguito; per ora definiamo autosufficiente colui che rende la sua vita a sé bastante e piacevole e non ha bisogno di nessuno. Tale dunque pensiamo essere la natura della felicità, cioè il bene preferibile a tutti, senza che altri elementi gli si debbano aggiungere[20]. Se

[18] τὸ μηδέποτε δι' ἄλλο αἱρετόν. Voilquin fraintende completamente: « le bien qu'on ne choisit jamais qu'en vue d'un autre ».

[19] Che il καί significhi « anche » è indubbio; perciò inesatto è il Voilquin: « il est évident que ce caractère provient du fait qu'il se suffit entièrement ».

[20] Così traduco, col Voilquin, il molto tormentato μὴ συναριθμουμένην del testo. Tale traduzione mi sembra essere la più giustificata, sulla base di 1363 b 19: ἀνάγκη τά τε πλείω τοῦ ἑνὸς καὶ τῶν ἐλαττόνων, συναριθμουμένου τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ἐλαττόνων, μεῖζον ἀγαθὸν εἶναι. Le diverse versioni possono ripartirsi in due gruppi fondamentali: l'uno fa capo alla *ver. an.*: « maxime eligibilem non connumeratam » (Dal Sasso: « non computata insieme ad altre ») e a Segni: « non contata con nessuno altro bene »; l'altro alla discussione del Rassow, da cui dipendono Rolfes: « ohne sie mit anderem, was man auch begehrt von gleicher Art wäre »,

infatti così fosse, è evidente che essa sarebbe suscettibile di diventar preferibile attraverso l'aggiunta di un altro bene, sia pure il più piccolo; infatti[21] l'aggiungere dei beni provoca aumento e, più grande è il bene, più esso è desiderabile. Insomma la felicità appar essere qualcosa di perfetto e di autosufficiente, essendo il fine delle azioni.

Tuttavia, se pur il dire che la felicità è il sommo bene sembra qualcosa di ormai concordato, tuttavia si sente il bisogno che sia ancor detto qualcosa di più preciso intorno alla sua natura. Potremo riuscirci rapidamente, se esamineremo l'opera[22] dell'uomo. Come infatti per il flautista, il costruttore di statue, ogni artigiano e insomma chiunque ha un lavoro e un'attività, sembra che il bene e la perfezione risiedano nella sua opera, così potrebbe sembrare anche per l'uomo, se pur esiste qualche opera a lui propria. Forse dunque all'architetto e al calzolaio vi sono opere e attività proprie, mentre non ve n'è alcuna propria dell'uomo, bensì esso è nato inattivo? O piuttosto, come sembra esservi un'opera propria dell'occhio, della mano, del piede e insomma di ogni membro, così oltre a tutte queste si deve ammettere un'opera propria dell'uomo? E quale sarebbe dunque questa? Non già il vivere, giacché questo è comune anche alle piante, mentre invece
1098 a si ricerca qualcosa che gli sia proprio. Bisogna dunque escludere la nutrizione e la crescita. Seguirebbe la sensazione; ma anche questa appare esser comune al cavallo, al bue e ad ogni animale. Resta dunque una vita attiva propria di un essere razionale. E di essa si distingue ancora una parte obbediente alla ragione, un'altra che la possiede e ragiona. Potendosi dunque considerare anche questa in due maniere, bisogna considerare quella in reale attività[23]: questa infatti sembra essere superiore. Se propria dell'uomo è dunque l'attività dell'anima secondo ragione, o non senza ragione, e se diciamo che questa è l'opera del suo genere e in particolare di quello virtuoso, come vi è un'opera del citaredo e in particolare del citaredo virtuoso e insomma ciò si verifica sempre, tenendo conto della virtù che viene ad aggiungersi all'azione (del citaredo è proprio il suonar la cetra, del citaredo virtuoso il suonarla bene); se è così, noi supponiamo[24] che dell'uomo sia proprio un dato genere di vita, e questa sia costituita dall'attività dell'anima e dalle azioni razionali, mentre dell'uomo virtuoso sia proprio ciò, compiuto però secondo il bene e il bello, in modo che ciascun atto si compia bene secondo la propria virtù. Se dunque è così, allora il bene proprio dell'uomo è l'attività dell'anima secondo virtù, e se molteplici sono le virtù, secondo la migliore e la più perfetta. E ciò vale anche per tutta una vita completa. Infatti una sola rondine non fa primavera, né un solo giorno; così neppure una sola giornata o un breve tempo rendono la beatitudine o la felicità.

Ciò basti dunque intorno al bene (bisogna infatti pur schizzare dapprima un abbozzo, quindi completarlo in seguito); sembra infatti[25] che chiunque possa proseguire e completare ciò che è già ben abbozzato in uno schizzo, e il tempo è in ciò buon inventore e alleato. E così si son compiuti anche i progressi delle arti: ognuno infatti può completare ciò che manca. Occorre anche ricordarsi di ciò che fu detto ed evitare di ricercare la precisione in egual maniera in tutte le cose, bensì bisogna in ciascuna cosa procedere secondo la sua materia e per quel tanto che è opportuno a ciascuna ricerca. E infatti l'architetto e il geometra ricercano in maniere differenti l'angolo retto: l'uno infatti lo ricerca

e Moschettini: «senza aver carattere omogeneo agli altri beni». Una via di mezzo tra gli altri tiene Carlini: «senza che tra essi sia annoverato», seguito da Pirrone.

[21] Zeller espunge la frase «infatti ... è desiderabile». Il concetto invero trova rispondenza negli pseudo-aristotelici *Magna Moralia* (1184 a 19), ma non altrove in Aristotele.

[22] ἔργον. Opportunamente Carlini nota: «*ergon* indica insieme la cosa e l'operazione, l'ideale da realizzare e il compito di realizzarla».

[23] Qual essa sia Aristotele non specifica, per quanto si sottintenda. Ciò ha indotto Rassow a considerare guasto tutto il luogo. Egli espunge la frase precedente: «E di essa ... ragiona» e inserisce nella presente frase prima di «bisogna» le parole τῆς μὲν κατ' ἐνέργειαν τῆς δὲ καθ' ἕξιν.

[24] Bywater nota che questa frase sino alla fine del paragrafo non è che una ripetizione di ciò che precede e quindi la espunge. In questo e nei non pochi simili casi propendiamo al credere ad una duplice redazione di appunti da parte di Aristotele stesso.

[25] Tutto ciò che segue di qui sino alla fine del capitolo è una cattiva ripetizione di ciò che è stato detto nel proemio (1094 b 9 sgg.) e che è qui richiamato dalle parole «ciò che fu detto». Perciò Susemihl vorrebbe espungere tutto il brano, Rassow le righe 1098 a 25-1098 b 7. Cfr. quanto s'è detto nella nota precedente.

solo per quanto è utile al suo lavoro, l'altro invece ricerca che cosa esso sia e di quale qualità[26]: egli infatti è un contemplatore del vero. Nella stessa maniera dobbiamo procedere anche nelle altre questioni, affinché gli accessori non finiscano per soffocare l'opera essenziale. E non bisogna neppure ricercare egualmente
1098 b la causa in ogni cosa, ma in alcune è sufficiente stabilire bene il fatto: infatti il fatto è insieme l'inizio e il principio. Ma, i princìpi, gli uni vengono scoperti per induzione, altri con la sensazione, altri attraverso un'abitudine, e altri in altre maniere. Bisogna dunque cercare di ricavarli ciascuno a seconda della sua natura e far in modo di definirli bene. Essi infatti hanno una grande importanza in vista delle conseguenze. Sembra infatti che il principio sia più che la metà del tutto, e già attraverso esso appaiono chiare molte delle cose che si ricercano.

8.

Bisogna indagare dunque intorno alla felicità non solo sul fondamento delle conclusioni e dei presupposti razionali, ma anche dell'opinione corrente intorno a essa. Infatti le cose reali concordano in tutto con la verità, mentre il falso tosto avverte la sua discordanza. Avendo dunque ripartito i beni in tre gruppi: quelli cosiddetti esteriori, quelli dell'anima e quelli del corpo, quelli relativi all'anima diciamo che sono i principali e i più perfetti. E noi poniamo nell'anima le azioni e le attività psichiche. Cosicché noi ragioniamo bene secondo quest'opinione che è antica e approvata da tutti i filosofi. È giusto dunque anche che alcune azioni e attività siano dette il fine: così infatti accade dei beni che riguardano l'anima, non di quelli esteriori. E s'accorda a questo ragionamento l'idea che la felicità consista nel viver bene e nell'agire bene: infatti essa è definita press'a poco come vita buona e successo. Dunque tutti i caratteri della felicità che abbiamo ricercato s'applicano evidentemente alla nostra definizione. Ad alcuni infatti sembra che la felicità risieda nella virtù,

[26] τί ἐστιν ἢ ποῖόν τι. Con molta imprecisione Voilquin: « ses propriétés ».

ad altri nella saggezza, ad altri nella sapienza; ad alcuni sembra risiedere in queste cose o in una di esse in unione al piacere oppure senza il piacere; altri poi vi aggiungono anche l'abbondanza di beni esteriori. Di queste opinioni alcune sono sostenute da molti uomini del passato, altre da pochi uomini famosi; è logico pensare che né gli uni né gli altri sbaglino completamente, ma che almeno su di un punto, o anche su di molti abbiano ragione. Con coloro che dicono che la felicità è la virtù oppure una virtù, s'accorda il nostro discorso: infatti propria della felicità è, secondo noi, l'attività rivolta alla virtù. Ma sembra non esserci una piccola differenza se s'immagina che il sommo bene sia nel possesso oppure nell'uso, nella disposizione oppure nell'attività[27].
Può infatti esservi la disposizione, la quale però non offre occa- 1099 a
sione a compiere alcun bene, come in chi dorme o in altra maniera è inattivo, ma così non può essere l'attività: l'attività dev'essere infatti necessariamente attiva, e agir bene. Come nelle Olimpiadi sono incoronati non i più belli e i più forti, ma quelli che partecipano alla gara (e tra di essi infatti vi sono i vincitori), così nella vita chi agisce giustamente diviene partecipe del bello e del buono. La loro vita è poi di per se stessa piacevole. Infatti il provar piacere è cosa che riguarda l'anima e per ciascuno il piacere risiede in ciò verso cui è inclinato, come il cavallo per l'appassionato di cavalli, lo spettacolo per l'amante del teatro; nella stessa maniera anche la giustizia per chi ama la giustizia e insomma la virtù per chi ama la virtù. Per i molti dunque v'è discordia intorno ai piaceri perché i loro piaceri non sono secondo natura, invece agli amanti del bello son piacevoli le cose piacevoli per natura. Tali

[27] ἐν ἕξει ἢ ἐνεργείᾳ. Incomprensibilmente Voilquin: « dans le tempérament ou dans la simple disposition ». Dal Sasso a sua volta fraintende la *ver. an.* (« vel operatione ») traducendo: « in una operazione ». Quanto al termine ἕξις, mi discosto dalla tradizione italiana che fa capo al Segni che traduceva con « habito » (così Carlini, Pirrone, traducono « abito »; se ne discosta Moschettini, che però traduce non bene con « qualità »), in quanto il termine « disposizione » è più facilmente adattabile a tutti i casi in cui Aristotele usa ἕξις. Talora, per meglio chiarire, specifico « disposizione d'animo », come già fece Grant che tradusse con « state of mind ». (Non credo sia d'ostacolo il dover tradurre con « disposizione » anche il termine διάθεσις, in quanto in quest'opera non è un termine tecnico e s'incontra solo cinque volte.)

sono le azioni secondo virtù, cosicché esse sono piacevoli sia a costoro, sia di per se stesse. La vita dunque delle persone virtuose non richiede il piacere come qualcosa di accessorio, bensì possiede il piacere in sé. Infatti, oltre a ciò che fu detto, non è buono chi non gioisca delle azioni virtuose; né alcuno chiamerebbe giusto un uomo che non goda di agire secondo giustizia; né libero chi non goda delle azioni libere; e parimenti quanto alle altre virtù. Se è così, le azioni secondo virtù debbon esser piacevoli di per se stesse. E inoltre esse debbono essere buone e belle, e debbon esser questo ciascuna in modo sommo, se pur l'uomo virtuoso giudica bene intorno a esse: ed egli giudica come dicemmo [28]. La felicità è dunque il bene più prezioso, più bello e più piacevole e queste cose non sono separate, come vorrebbe l'epigramma di Delo:

> Agire giusto è la cosa più bella,
> lo stare bene quella più buona;
> ma quella che il piacer maggior procura
> è che uno abbia quel che egli ama [29].

Tutte queste qualità sono infatti presenti alle migliori attività. Queste azioni, oppure una sola, la migliore di esse, diciamo che è la felicità. Sembra tuttavia che essa abbia bisogno anche dei beni esteriori, come dicemmo [30]; in quanto è impossibile o non è facile compiere le belle azioni senza mezzi di aiuto. Infatti
1099 b molte cose vengon compiute, come attraverso mezzi di esecuzione, attraverso gli amici, la ricchezza e la potenza politica. E se poi si è privati di alcuni di questi mezzi, ci si rovina la felicità, come se si manca di un buon casato, di una buona prole, della bellezza fisica. Infatti non può essere del tutto felice chi è del tutto brutto di forma, oppure di oscura nascita, o solo nella sua vita e senza figli; e meno ancora forse, se ha dei figli o degli amici scellerati, o se li ha buoni ma li vede morire. Perciò, come dicemmo, sembra

[28] « Come dicemmo »: 1097 b 25-1098 a 20.

[29] Questi stessi versi stanno all'inizio dell'*Etica Eudemia*; cfr. 20, 3 Diels-Kranz (I 64, 7, nota).

[30] « Come dicemmo »: 1098 b 10 e 27.

che la felicità richieda anche tale benessere esteriore. Per cui alcuni mettono allo stesso livello della felicità la prosperità, altri la virtù.

9.

Si pone quindi un'altra questione: se la felicità possa essere insegnata, o acquistata attraverso l'uso, o in altra maniera attraverso l'esercizio, oppure se essa ci giunge come un dono divino o anche attraverso il caso. E, se mai v'è qualche altro dono da parte degli dèi agli uomini, è logico ammettere che anche la felicità è dono divino, tanto più in quanto essa è il migliore dei beni umani. Ma ciò forse può appartenere più propriamente a un'altra ricerca; è evidente comunque che, anche se non fosse dono divino, ma fosse prodotto della virtù, o di un apprendimento, o di un esercizio, essa apparterrebbe tuttavia all'ordine delle cose divine. Infatti il premio e il fine della virtù appare esser divino e pieno di beatitudine. La felicità può anche considerarsi raggiungibile da molti: infatti è possibile che essa giunga a tutti coloro che non la possiedono attraverso un qualche insegnamento ed esercizio. Se è meglio esser felici in tal maniera che non in virtù della sorte, è logico che la felicità si ottenga così, giacché, nella natura, le cose che son più belle lo sono per disposizione naturale. Lo stesso accade per ciò che deriva dall'arte o da una qualsiasi causa, e tanto più quanto più essa è eccellente. Lasciare quindi alla sorte ciò che è la cosa più importante e più bella, sarebbe del tutto errato. Evidente è ormai dunque l'oggetto razionale della nostra ricerca: s'è detto [31] infatti che la felicità è una certa attività dell'anima secondo virtù. Degli altri beni gli uni ci sono necessariamente, gli altri sono soltanto, a guisa di strumenti, necessari e utili. E questi caratteri possono essere concordati con quel che fu detto al principio: infatti noi riconoscemmo il fine della scienza politica come il più elevato; essa infatti ha come sua massima cura il rendere i cittadini dotati di qualità, buoni e praticanti il bene. Logicamente dunque non diciamo affatto che è

[31] In 1098 a 17.

felice un bue, un cavallo o un altro animale; nessuno di essi infatti è capace di esser partecipe di una tale attività. Per questa
1100 a causa neppure un bambino può esser felice; a causa dell'età egli infatti non è ancora in grado di esser attivo in tal maniera: i bambini son detti felici solo in vista delle speranze future. La felicità infatti, come dicemmo, richiede una perfetta virtù e una vita compiuta. Infatti nel corso della vita avvengono mutamenti e casi d'ogni genere, e accade che il più felice possa cadere in grandissime disgrazie nella vecchiaia, come è raccontato nelle leggende epiche intorno a Priamo: e chi ha provato siffatte sfortune ed è finito miseramente, nessuno lo riterrebbe felice.

10.

Dobbiamo dunque non stimare nessun uomo felice finché vive, ma, secondo quanto disse Solone[32], attender di vedere la sua fine? E se si deve ammettere ciò, forse egli è dunque felice dopo che è morto? O ciò è invece del tutto impossibile, soprattutto in quanto diciamo che la felicità è un'attività? Se però non diciamo che è felice chi è morto, né Solone intende dire questo, ma soltanto che si può stimar felice un uomo solo nella misura in cui egli è ormai fuori dai mali e dalle disgrazie, anche ciò è suscettibile di discussione. Sembra infatti che anche per il morto, come per il vivo, se pur egli non se ne accorge, ci siano bene e male, come ad esempio gli onori e i disonori, e in genere le fortune e le sfortune dei discendenti. Anche ciò è suscettibile di discussione. Infatti a un uomo che sia vissuto felicemente sino alla vecchiaia e che sia altrettanto felicemente morto può accadere che avvengano dei mutamenti nei discendenti, alcuni dei quali possono essere buoni e avere una vita decorosa, gli altri al contrario, ed è possibile che essi siano in ogni maniera differenti dai genitori. Ma sarebbe assurdo che anche il morto cambiasse e divenisse ora nuovamente infelice; sarebbe però anche assurdo che la sorte dei discendenti non toccasse neppur per un istante i genitori. Ma dobbiamo tornare a ciò che fu messo dapprima in discussione: da esso infatti può chiarirsi anche ciò che ora si ricerca. Se dunque bisogna aspettare a vedere la fine della vita e allora giudicare qualcuno beato non in quanto sia allora beato, ma in quanto lo è stato prima, come può non essere assurdo che quando qualcuno è felice gli si contesti l'esistenza in lui della felicità presente, in quanto non si vuol giudicare felici i viventi a causa
dei possibili cambiamenti e si attribuisce alla felicità una base 1100 b
permanente e mai mutevole, mentre i casi della vita così spesso si volgono intorno agli uomini? È infatti evidente che, se noi seguiamo i casi della fortuna, troveremo spesso che una stessa persona ora è felice, ora invece infelice, considerando dunque quell'uomo felice come una specie di camaleonte o qualcosa di fondato su basi difettose. O forse non è per nulla giusto andar dietro a questi casi della fortuna? Infatti non in essi risiede la felicità o l'infelicità, ma la vita umana si serve di essi come di accessori, come dicemmo[33], mentre decisive per la felicità sono le attività virtuose e le attività contrarie per l'infelicità. Anche questo problema vien dunque a suffragare la nostra definizione. Infatti in nessun'altra delle opere umane c'è una sicurezza tale qual è quella che v'è nelle attività secondo virtù; esse sembrano essere ancora più stabili delle conoscenze scientifiche. E tra queste stesse le più onorevoli son anche le più stabili[34], giacché le persone felici vivono soprattutto e più di continuo in esse. E ciò sembra verificarsi pel motivo che di esse non vi è mai dimenticanza. Questa qualità sarà dunque presente all'uomo felice ed egli sarà tale per tutta la sua vita. Sempre infatti o più di ogni cosa egli farà o contemplerà le cose virtuose, ed egli sopporterà i casi della sorte ottimamente e in ogni maniera degnamente, se è veramente buono e tetragono senza fallo[35]. Molti infatti essendo gli eventi accidentali, e differendo essi per grandezza e piccolezza, i piccoli eventi, sia quelli felici, sia parimenti quelli infelici, evidentemente non sono decisivi per la nostra esistenza; gli avvenimenti favorevoli invece che sono grandi e importanti renderanno

[32] Cfr. HERODOT. I 30 sgg.

[33] In 1099 a 30.

[34] τούτων δ'αὐτῶν αἱ τιμιώταται μονιμώταται. Voilquin fraintende: « elles sont les plus précieuses et aussi les plus durables ».

[35] « buono ... senza fallo »: da SIMON. *ap.* PLAT. *Protag.* 339 b.

più beata la vita (giacché essi di per se stessi adornano la vita e il loro uso è bello e decoroso); ciò che accade invece in senso contrario rattrista e turba la felicità. Tuttavia anche in ciò riluce la nobiltà, allorché si sopportino molte e grandi sventure, non per insensibilità, bensì per generosità e grandezza d'animo. Se però le attività sono le dominatrici della vita, come dicemmo [36], nessun uomo beato diverrà miserabile: infatti egli non compirà mai le azioni odiose e turpi. In realtà noi pensiamo che l'uomo vera-
1101 a mente buono e saggio sopporti decorosamente ogni evenienza e dalle circostanze sceglierà sempre l'azione migliore, come sia il buon generale usa l'esercito di cui dispone nella maniera più atta alla guerra, sia il calzolaio dalle cuoia a lui date appresta le migliori calzature, sia nello stesso modo tutti gli altri artefici. Se così è, allora chi è felice non dovrebbe mai divenir miserabile, ma neppure sarà veramente beato se farà la fine di Priamo. E neppure sarà variabile e incostante; né infatti egli si lascerà facilmente smuovere dalla sua felicità, né basteranno a ciò delle comuni sventure, bensì occorreranno grandi e molte sventure, dalle quali non possa ridiventar felice in breve tempo, ma, quando accadano, lo possa solo in un lungo e complesso periodo di tempo, se nel frattempo divien ricco di grandi e belle fortune. Perché dunque non chiamar felice [37] un uomo che agisca secondo perfetta virtù e che sia provvisto sufficientemente di beni esteriori, non per un accidentale periodo di tempo, bensì lungo tutta la sua vita? E forse si deve aggiungere ch'egli debba continuare a viver così e debba morire in modo decoroso, giacché il futuro ci è nascosto e noi definiamo la felicità come un fine, che sia perfetto assolutamente in ogni parte? Se così è, chiameremo tra i viventi beati coloro che posseggono e possiederanno le cose suddette, beati invero come può esser beato un uomo.

[36] «Come dicemmo»: 1100 b 8-10.

[37] Nei codd. la frase non è interrogativa. Andrebbe quindi tradotta: «O si deve chiamar felice, etc.». Ma, per quanto difeso debolmente da Ramsauer, il senso d'una tal frase sarebbe superfluo e stonato, dopo quanto è stato detto nella frase precedente. Rassow era quindi incerto se espungere la frase o darle forma interrogativa. Questa ultima via è stata infine seguita da Susemihl e Apelt.

11.

E intorno a ciò basti la definizione che abbiamo dato. Che poi le sorti dei nostri discendenti e quelle di tutti gli amici non importino per nulla, ciò sembra affermazione troppo insensibile all'affetto e contraria alle opinioni comuni. Essendo però molti gli eventi e presentando essi ogni sorta di differenze, e riguardandoci alcuni più e altri meno, sarebbe cosa lunga e interminabile il classificarli singolarmente, mentre può esser forse sufficiente ciò che abbiam detto in generale e sommariamente. Se dunque, a quel modo in cui delle sventure che ci riguardano direttamente alcune hanno peso e importanza per la nostra vita, altre appaiono più leggere, non diversamente accade di quelle che riguardano tutti gli amici, v'è allora differenza per ciascuna delle sventure a seconda ch'essa capiti a persone vive oppure morte e ancor più v'è differenza a seconda che azioni criminali o terribili si presentino nelle tragedie oppure accadano nella realtà. Bisogna dunque tener conto anche di questa differenza; e forse ancor più dello stabilire a proposito dei morti se essi partecipino ancora di qualche bene o dei mali di questa terra. È evidente infatti da ciò che fu 1101 b
detto che se anche qualcosa riguarda ancora i morti, sia ciò un bene oppure un male, non può esser che qualcosa di piccolo e di leggero sia di per sé sia in rapporto ad essi; e anche se non sia tale, esso è comunque di tal quantità e tal qualità da non poter render felici quelli che non lo sono, né toglier la beatitudine a coloro che la possiedono. Sembra dunque che, se pur le fortune degli amici, e similmente le sfortune, possano riguardare in qualcosa i morti, tuttavia esse sono di tal sorta e qualità da non poter render felici quelli che non lo sono, né causare alcun altro cambiamento del genere.

12.

Avendo dunque definito queste cose, vediamo ora, a proposito della felicità, se essa sia una delle cose da lodarsi oppure piuttosto delle cose da onorarsi; giacché è chiaro che essa non è

una semplice possibilità. Sembra dunque che tutto ciò che è da lodarsi sia lodato per l'aver certe qualità e per essere in determinati rapporti con qualcos'altro; infatti noi lodiamo l'uomo giusto, il coraggioso e insomma l'uomo buono e la virtù a causa delle azioni e delle opere, mentre lodiamo l'uomo forte, il corridore, ecc. perché possiedono qualità innate e hanno un determinato rapporto con qualcosa di buono e di eccellente. Ciò risulta evidente anche dalle lodi intorno agli dèi: esse infatti appaiono ridicole se son riferite a noi, e ciò accade per il fatto che le lodi, come dicemmo, si fanno in vista di un determinato riferimento. Se dunque di questo genere è la lode, è chiaro che delle cose ottime non vi può esser lode, bensì vi dev'essere qualcosa di migliore e più elevato, come è evidente; difatti noi chiamiamo beati e felici gli dèi e chiamiamo beati anche i più divini degli uomini. Altrettanto è dei beni. Nessuno infatti loda la felicità come la giustizia, bensì la stima beata come qualcosa di più divino e di più elevato. Similmente anche Eudosso difese molto bene il piacere tra le cose più elevate: egli infatti pensava che il fatto ch'esso non venga lodato, pur essendo uno dei beni, significhi ch'esso è una cosa superiore a quelle che vengon lodate, e che tal carattere è quello della divinità e del bene: a siffatte cose infatti vengono riferite anche le altre. La lode infatti spetta alla virtù (infatti per forza sua diveniamo capaci di compiere le cose belle), gli encomi invece convengono parimenti alle azioni del corpo e dell'anima. Ma lo stabilire più precisamente queste cose è forse compito più proprio di coloro che si occupano degli encomi [38];
1102 a per noi è chiaro da ciò che s'è detto che la felicità appartiene alle cose da onorarsi e perfette. Sembra poi che così sia anche perché essa è un principio; in virtù di essa infatti noi tutti facciamo tutte le rimanenti cose: e noi riteniamo che il principio e la causa dei beni sia qualcosa di onorevole e di divino [39].

[38] Allusione ad Isocrate?

[39] È questione assai dibattuta se col cap. 12 debba considerarsi terminato il primo libro, come vorrebbe la logica del contenuto. Infatti, terminata con questo capitolo la trattazione della felicità, l'ultimo capitolo, il 13, s'accinge ormai a trattare della virtù, trattazione che proseguirà sino a tutto il § 8 del terzo libro. Tutta questa parte dovrebbe quindi a ragione considerarsi come il secondo libro, il cui titolo proprio sarebbe περὶ ἀρετῆς (Ramsauer, Susemihl). Ma resta con ciò il problema di come mai invece il cap. 13 ci sia pervenuto come facente parte del primo libro. Possiamo congetturare la seguente soluzione. Quando Aristotele scrive il primo libro, egli ha già composto da tempo i tre libri *comuni* V-VI, di cui il VI tratta περὶ ἀρετῆς διανοητικῆς. Egli quindi nel secondo libro non può più trattare περὶ ἀρετῆς in generale, bensì solo della virtù etica. Di qui l'imbarazzo di dover passare a una trattazione della virtù che, secondo le premesse del primo libro, dovrebbe essere totale, mentre invece dev'essere parziale, già esistendo il VI libro. E di qui la soluzione di premettere alla fine del I un capitolo che fondi la distinzione tra i due tipi di virtù, affinché il II possa cominciare senz'altro con la trattazione della virtù etica.

13.

Poiché la felicità è dunque un'attività dell'anima conforme a una virtù perfetta, dovremo indagare intorno alle virtù. Forse così potremo chiarirci meglio le idee anche intorno alla felicità. Sembra che chi soprattutto si sforza intorno a essa sia l'autentico uomo politico; egli vuole infatti rendere i cittadini buoni e ossequienti alle leggi (e noi abbiamo come esempio di tali uomini i legislatori dei Cretesi e degli Spartani [40], e tutti quegli altri che furono di questo genere). Se poi una tal ricerca appartiene alla scienza politica, in tal caso è evidente che la nostra ricerca si può svolger secondo il nostro proposito iniziale. È dunque evidente che dobbiamo esaminare la virtù umana: e infatti noi intendiamo studiare il bene umano e la felicità umana. Quando parliamo di una virtù umana, noi non intendiamo quella del corpo, bensì quella dell'anima; e diciamo che la felicità è un'attività dell'anima. Se così stanno le cose, è evidente che l'uomo politico [41] debba conoscere in certo modo ciò che riguarda l'anima, così come anche il medico specialista degli occhi deve conoscere anche tutto il corpo e ciò tanto più quanto più la scienza politica è più onorevole e migliore della medicina; e invero i più valenti dei medici molto si occupano della conoscenza del corpo [42]. Bisogna dunque

[40] Cfr. *Pol.* B 1265 b, 1272 a-b.

[41] τὸν πολιτικόν. Non a torto Rolfes traduce specificando: «der Staatsmann und der Lehrer der Staatswissenschaft».

[42] Susemihl espunge la frase «e invero ... corpo», a nostro avviso senza fondati motivi.

che anche l'uomo politico porti attenzione all'anima e faccia ciò per i motivi che abbiamo detto e nella misura in cui ciò è sufficiente per la nostra ricerca: infatti il voler studiare più esattamente ciò è forse cosa troppo laboriosa per quanto ci siamo proposti. Ed intorno all'anima noi abbiamo detto alcune cose a sufficienza anche nei discorsi essoterici [43] e si possono utilizzare quelli. Ad esempio abbiamo detto che una parte dell'anima è priva di ragione, un'altra invece possiede la ragione. Se poi queste due parti siano separate come le membra del corpo e tutto ciò che è composto di parti divisibili, o se invece esse, per quanto appaiano due alla ragione, siano però per natura inseparabili così come nella superficie sferica la parte convessa e la parte concava, ciò non comporta alcuna differenza per ciò che qui ci riguarda. Della parte irrazionale, poi, una parte sembra esser comune a tutti gli esseri e vegetativa, cioè il principio della nutrizione e dello sviluppo; infatti una tale facoltà dell'anima la si può ammettere in tutti gli esseri che si nutrono e sia negli embrioni sia, tal quale, anche
1102 b negli esseri perfetti: e la si può ammettere con maggior ragione che qualsiasi altra. La virtù di una tale facoltà appare quindi cosa comune a tutti gli esseri e non specificamente umana; e sembra infatti che questa parte e questa facoltà agiscano soprattutto durante i sonni, e nel sonno il buono minimamente differisce dal cattivo, per cui dicono che per metà della vita [*nel sonno*] le persone felici non differiscono per nulla da quelle infelici. E ciò appare naturale: infatti il sonno è inattività dell'anima, quanto a quello per cui essa è definita buona o cattiva, eccetto che da qualche parte arrivino debolmente a essa alcuni movimenti, e perciò i sogni delle persone nobili sono migliori di quelli delle persone qualsiasi. Ma su di ciò s'è detto a sufficienza e possiamo ormai tralasciare la facoltà nutritiva perché essa non partecipa, per sua natura, delle virtù umane. Sembra poi esservi un'altra forza dell'anima, irrazionale e che tuttavia partecipa in certo modo della ragione. Infatti noi lodiamo la razionalità e la parte razionale dell'anima sia dell'uomo continente che di quello incontinente. E veramente questo è ciò che dirige alle azioni migliori; tuttavia

[43] Secondo Bernays si citerebbe qui l'*Eudemo*. Per Grant (I, 407) la citazione sarebbe invece generica.

sembra che in essi vi sia per natura anche qualcos'altro oltre la ragione, il quale lotta e si contrappone alla ragione. Grosso modo, come le parti paralizzate di un corpo se si tenta di muoverle a destra esse si ritraggono alla sinistra, così accade anche nell'anima: le tendenze degli intemperanti si dirigono in senso contrario. Senonché nei corpi noi vediamo questa deviazione, nell'anima non la vediamo. Nondimeno forse bisogna supporre che anche nell'anima ci sia qualcosa contro la ragione, che si oppone e resiste a essa. In che maniera vi sia quest'opposizione, ciò non importa. Anche quest'elemento tuttavia sembra partecipare della ragione, come dicemmo [44]: giacché esso obbedisce alla ragione, se appartiene a un uomo continente. E se è di un uomo moderato [45]

[44] « Come dicemmo »: 1102 b 12-22.

[45] σώφρονος. Traduco σωφροσύνη e σώφρων rispettivamente con « moderazione » e « moderato », discostandomi anche qui dalla tradizione italiana (cfr. Moschettini, Carlini, Pirrone), che fa capo al Segni, la quale traduce con « temperanza » e « temperante » (o « temperato », Segni). A tale tradizione non è estranea la definizione di S. Tommaso, che così traduce σώφρων ed ἐγκρατής: « *Temperatus* in hoc differt a *continente* quod temperatus non habet pravas concupiscentias » (III, q. 7, art. 2). Ma il termine σωφροσύνη è inteso da Aristotele, sulle orme di Platone (cfr. la falsa etimologia in *Crat.* 411 d), in un significato razionalistico, che va in parte perduto nella traduzione « temperanza »; cfr. l'etimologia aristotelica in 5, 1140 b 10: ἔνθεν καὶ τὴν σωφροσύνην τούτῳ προσαγορεύομεν τῷ ὀνόματι, ὡς σῴζουσαν τὴν φρόνησιν. In italiano infatti il termine 'temperanza' non significa nell'uso comune « conservare la saggezza », bensì soprattutto « frenare gli eccessi degli istinti »; mentre in Aristotele quest'ultimo significato è bensì il dominante, ma è però congiunto intimamente a quello di « conservare la saggezza ». Perciò mi pare che il termine 'moderazione' comprenda meglio entrambi i significati: ed esso corrisponde a quel concetto di « soundmindedness » in cui Grant ravvisava la traduzione letterale di σωφροσύνη: giacché un uomo che abbia buon senso comune lo possiamo dire 'moderato', ma non 'temperante'; mentre, per converso, il termine 'moderazione' include in sé anche il significato di 'temperanza'. Inoltre la differenza tra σωφροσύνη ed ἐγκράτεια, difficile a cogliersi a prima vista, mi par risulti meglio traducendo rispettivamente con « moderazione » e « continenza » che non, secondo la tradizione, con « temperanza » e « continenza ». Infine, il termine 'temperanza' è meglio riservarlo per la traduzione di κοσμιότης (1109 a 10), che esprime appunto questo concetto più ristretto. Abbiamo invece tradotto il contrario di σωφροσύνη, l'ἀκολαστία, col termine tradizionale, 'intemperanza'.

e coraggioso, esso è forse ancor più docile; ogni cosa infatti in lui è in armonia con la ragione. Quindi la parte irrazionale appare di due sorta: l'una cioè, vegetativa, non partecipa per nulla della ragione; quella concupiscibile[46], invece, e in generale appetitiva vi partecipa in certo modo, in quanto è obbediente e ottemperante alla ragione. Così possiamo dire che essa tien conto della ragione, come si tien conto del padre e dei figli, non come si tien conto d'una dimostrazione matematica[47]. E che la parte irrazionale obbedisca in qualche modo alla ragione, ce lo dimostrano
1103 a l'ammonimento, ogni rimprovero e l'esortazione. Che se poi bisogna ammettere che anche questa parte ha la ragione, bisogna allora ammettere che anche la ragione ha due parti, quella principale e autonoma e quella che invece obbedisce come al padre. Secondo questa distinzione vengono divise anche le virtù: noi diciamo infatti che di esse le une sono dianoetiche, le altre etiche; diciamo dianoetiche[48] la sapienza, l'assennatezza[49] e la saggezza, etiche la generosità e la moderazione. Infatti, parlando dei costumi, non diciamo che qualcuno è sapiente o assennato, bensì che è mansueto o moderato, ma lodiamo anche il sapiente per la sua disposizione; e di tali disposizioni quelle lodevoli le chiamiamo virtù.

[46] Traduco ἐπιθυμητικόν con « concupiscibile », seguendo la tradizione; ἐπιθυμία invece con « desiderio », che ha significato più vasto (e quindi più corrispondente al termine greco) che non « concupiscenza ».

[47] L'italiano « tener conto di » rende sufficientemente il doppio significato di τὸν λόγον ἔχειν, quale è chiarito dallo Scoliasta: « Si dice in due significati λόγου μετέχειν, come pure τὸν λόγον ἔχειν. Diciamo λόγον ἔχειν del padre e degli amici quando ci preoccupiamo di essi e seguiamo ciò che desiderano; e chiamiamo pure λόγον ἔχειν delle cose matematiche il saperle e l'avere una certa conoscenza e scienza di esse ».

[48] Traduco διανοητικός col termine, incorporato ormai nella terminologia filosofica internazionale, di « dianoetico ». Tradurrò invece διάνοια con « razionalità », per distinguerla dal termine λόγος che tradurrò, a seconda dei casi, con « ragione » o « ragionamento ». Come infatti WALZER (*op. cit.*, p. 84) ha mostrato, διάνοια significa, nell'etica aristotelica, « das Bewusstsein der Tatbestandsmomente ».

[49] Traduco σύνεσις con « assennatezza » (cfr. 1143 a); εὐσυνεσία, che è più specifico, con « perspicacia » (cfr. 1142 b); δεινότης, che può essere tanto in senso buono quanto in senso cattivo, con « accortezza » (cfr. 1144 a).

LIBRO SECONDO B

1.

Essendo la virtù di due specie, l'una dianoetica l'altra etica, 1103 a
quella dianoetica deriva per la maggior parte dall'istruzione la sua origine e il suo sviluppo, per cui ha bisogno di esperienza e di tempo, quella etica invece deriva dall'abitudine, da cui trae anche il suo nome [ἔθος], che è poco differente da quello dell'abitudine [ἦθος]. Da ciò è evidente che nessuna delle virtù etiche sorge in noi per natura; nulla infatti, tra le cose che vi sono in natura, prende un'abitudine diversa; come ad esempio la pietra che è portata per sua natura al basso non potrebbe abituarsi a sollevarsi in alto, neppure se qualcuno l'abituasse lanciandola in su migliaia di volte, né il fuoco potrebbe tendere al basso, né alcun'altra delle cose che sono portate a un modo per natura potrebbe abituarsi a un altro modo. Non è dunque né per natura né contro la natura che le virtù sorgono in noi, bensì esse nascono in noi, i quali, atti per natura ad accoglierle, ci perfezioniamo attraverso l'abitudine. Inoltre, in tutte le cose che sorgono in noi per natura, noi ne portiamo prima la potenza, e in un secondo momento la traduciamo in atto, come è evidente in ciò che concerne i sensi (infatti non è dal molto aver visto e dal molto aver sentito che noi acquistiamo i sensi della vista e dell'udito, bensì al contrario noi facciamo uso di essi quando già li possediamo e non è l'uso che ce li fornisce); invece le virtù noi le acquistiamo se prima ci siamo esercitati, come accade anche nelle arti. Ciò che infatti dobbiamo fare quando le abbiamo imparate, ciò lo impariamo attraverso la pratica, come ad esempio costruendo case diventiamo architetti e suonando la cetra diventiamo citaredi. Così

altrettanto compiendo cose giuste diventiamo giusti, compiendo
1103 b cose moderate, diventiamo moderati, facendo cose coraggiose, coraggiosi. Ne è testimonianza anche ciò che accade nelle città: infatti i legislatori rendono buoni i cittadini, abituandoli al bene; e questo è il volere[1] di ogni legislatore, e quelli che non lo effettuano bene mancano al loro scopo e in ciò differisce una città ben ordinata da una mal governata[2]. Inoltre, a causa dei medesimi atti e attraverso gli stessi, ogni virtù o sorge o perisce; infatti dal suonar la cetra derivano sia i buoni sia i cattivi citaredi. Analogamente accade anche agli architetti e a tutti gli altri artefici: infatti dal costruir bene le case si formano i buoni architetti, dal costruirle male i cattivi. Se infatti così non fosse, non vi sarebbe affatto bisogno di un maestro, bensì tutti potrebbero divenire per natura buoni o cattivi[3]. Così accade anche per le virtù: infatti, a seconda del nostro agire nelle relazioni con gli uomini diventiamo gli uni giusti, gli altri ingiusti; e a seconda di come ci comportiamo nei pericoli, abituandoci o ad aver paura o ad aver coraggio diventiamo gli uni coraggiosi, gli altri vili. Parimenti accade sia degli appetiti sia delle ire. Gli uni infatti divengono moderati e miti, gli altri intemperanti e irascibili, poiché in quelle passioni gli uni si comportano in un modo, gli altri in un altro. E insomma da attività simili derivano diverse disposizioni. Perciò bisogna esercitare le nostre attività in maniera ben determinata[4]: a seconda delle loro differenze, infatti, derivano le

[1] Traduco βούλημα con « volere », mentre βούλησις con « volontà ».

[2] καὶ διαφέρει τούτῳ κτλ. Incomprensibilmente Pirrone: « in questo anzi *non* differiscono ecc. ».

[3] Mette conto ricordare la vivace traduzione di Rolfes: « sondern, käme als Meister oder Stümper auf die Welt ».

[4] διὸ δεῖ τὰς ἐνεργείας ποιὰς ἀποδιδόναι. Traduco, con Voilquin, ἀποδιδόναι con « esercitare ». In genere, i traduttori hanno frainteso il significato del verbo (notevole eccezione Moschettini, che traduce discretamente « bisogna estrinsecare tali attività in un determinato modo »). I fraintendimenti si possono dividere in due gruppi. L'uno mette capo ad un'ambigua traduzione della *ver. an.* (« propter quod oportet operationes quales *reddere* ») e traduce ἀποδιδόναι nel senso di « rendere »: così Rolfes: « daher müssen wir Mühe geben, unseren Tätigkeiten, einen bestimmten Charakter zu verleihen », e D'Héronville: « aussi devons-nous donner un caractère à nos activités ». L'altro, che mette capo a

diverse disposizioni. Quindi non v'è poca differenza nel fatto che subito da giovani si sia abituati in un modo, oppure in un altro, bensì ve n'è moltissima, anzi ciò è del tutto essenziale.

2.

Poiché[5] la presente trattazione non si propone uno scopo teorico come le altre (noi infatti non svolgiamo la nostra ricerca per sapere che cos'è la virtù, bensì per diventare buoni, altrimenti la sua utilità sarebbe nulla), è necessario esaminare, intorno alle azioni, come dobbiamo compierle: sono esse infatti che dominano anche la qualità delle nostre disposizioni, come abbiam detto[6]. Che si debba dunque operare secondo retta ragione, è nozione comune e resti ormai presupposto; a tal proposito si dirà in seguito[7] sia che cos'è la retta ragione[8], sia in qual rapporto
si trovi con le altre virtù. Ammettiamo anzitutto ciò: che ogni 1104 a
ragionamento intorno alle azioni da farsi dev'essere fatto in generale e sommariamente, come dicemmo anche all'inizio[9], giacché le trattazioni devono essere appropriate alla loro materia: e ciò che riguarda le azioni e ciò che è utile nella vita non ha nulla di

Segni, traduce ἀποδιδόναι nel senso di « essere »: così Segni: « onde bisogna che l'operationi sieno di tale, o di tal fatta », e Pirrone: « bisogna far sì che i nostri atti siano d'una certa specie ». Una via di mezzo tra le due versioni presenta Carlini: « bisogna, dunque, badare alla qualità degli atti che compiamo ».

[5] I primi 8 paragrafi di questo capitolo (1103 b 26-1104 a 32) sono di stesura incerta e in gran parte inutili, per cui apparvero sospetti ad Eucken.

[6] In 1103 a-b.

[7] Z 1144-1145 a. Due volte i tre libri *comuni* vengono citati nei primi quattro libri: qui, dove si cita il VI, e alla fine del IV libro (9, 1128 b 35).

[8] ὁ ὀρθὸς λόγος: è terminologia platonica (*Phaed.* 73 a). Grant: « a sound understanding ».

[9] A 1094 b 10 sg. Eccettuando il decimo libro, in tutta l'*Etica Nicomachea* il primo libro è citato solo in due luoghi: qui e in I 9 (due volte in 1169 b e 1170 a). Un terzo luogo, nel VI libro (1139 a), come vedremo, fu riferito erroneamente al primo libro, mentre in realtà si riferisce all'*Eudemia*.

stabile, così come ciò che riguarda la salute. Ed essendo di tal sorta la nostra trattazione in generale, ancor minor precisione può avere la trattazione riguardante i casi particolari; essi infatti non rientrano in nessuna conoscenza tecnica e in nessuna regola fissa, ma bisogna sempre che proprio chi agisce esamini l'opportunità delle circostanze, come si fa anche nella medicina e nella navigazione.

Ma pur essendo tale la presente ricerca, bisogna cercare come si possa portarvi un contributo. Anzitutto dobbiamo notare che le azioni di cui abbiamo parlato sono soggette a divenir imperfette o per difetto o per eccesso (per servirci di testimonianze evidenti intorno a questioni oscure), come possiamo vedere a proposito della forza e della salute: infatti sia gli eccessivi sia gli scarsi esercizi ginnici nuocciono alla forza, parimenti anche il bere e il mangiare che siano sovrabbondanti o deficienti rovinano la salute, mentre la giusta proporzione la produce, l'aumenta e la preserva. Così dunque accade anche intorno alla moderazione, al coraggio e alle altre virtù. Infatti chi fugge e teme ogni cosa e nulla affronta diviene timido, chi invece non teme proprio nulla, ma va contro ogni cosa diviene temerario; parimenti chi gode di ogni sorta di piacere e non si astiene da nessuno diventa intemperante, chi invece li rifugge tutti, come i rustici, diviene insensibile; dunque la moderazione e il coraggio vengono rovinati sia dall'eccesso sia dal difetto, mentre vengono preservati dalla via di mezzo.

Ma non solo a causa delle stesse cose e mediante esse avvengono la nascita, lo sviluppo e la rovina delle nostre disposizioni, bensì anche le nostre attività appariranno nelle stesse condizioni; così infatti accade anche nelle altre cose più evidenti, come ad esempio nella forza: essa infatti è il risultato di un nutrimento abbondante e dell'esercizio a molte fatiche e queste cose le può fare soprattutto chi è robusto. Così accade anche delle virtù: infatti astenendoci dai piaceri diventiamo moderati e soprattutto quando siamo diventati tali siamo in grado di astenerci da essi.
1104 b Parimenti accade anche a proposito del coraggio: infatti, abituandoci a disprezzare i pericoli e ad affrontarli, diventiamo coraggiosi, e soprattutto quando siamo divenuti tali siamo in grado di sopportare i pericoli.

3.

Segno delle disposizioni acquisite dev'essere il piacere o il dolore che sopraggiunge a seconda delle nostre azioni: così chi si astiene dai piaceri del corpo e gode proprio di ciò è davvero moderato, chi invece se ne cruccia è intemperante; e chi affronta i pericoli e ne gode o non se ne addolora è coraggioso, chi se ne addolora è vile. Infatti la virtù etica è in relazione coi sentimenti di piacere e di dolore. È infatti a causa del piacere che noi compiamo le azioni turpi, e a causa del dolore ci atteniamo a quelle buone. Perciò, come dice Platone[10], bisogna esser condotti sin dall'infanzia a godere e a soffrire di ciò che si deve: questa appunto è la giusta educazione. E inoltre, se le virtù riguardano le azioni e le passioni e ad ogni azione e passione segue piacere o dolore, anche per questo la virtù deve riguardare i piaceri e i dolori. Sono segno di ciò anche le punizioni che si svolgono attraverso essi: alcune infatti sono come cure mediche, e le cure mediche si svolgono generalmente attraverso la reazione dei contrari. Inoltre, come abbiam detto anche prima[11], ogni disposizione dell'anima ha attitudine verso e intorno a quelle cose, dalle quali essa può per natura venir peggiorata o migliorata: e appunto a causa dei piaceri e dei dolori gli uomini diventano cattivi, a causa del perseguire e del fuggire o quelli che non si deve, o quando non si deve, o come non si deve o in quante altre maniere tali cose sono determinate dall'analisi razionale. Perciò le virtù sono definite anche come certe apatie o tranquillità; il che non è giusto, giacché si vuol così generalizzare, senza specificare come si deve agire e come non si deve, e quando. Ammettiamo dunque come principio che la virtù sia una tal facoltà di compiere le azioni migliori, riguardanti i piaceri e i dolori, e che il vizio sia il contrario. E intorno a ciò può venirci ancora una precisazione dalle cose seguenti. Siccome i nostri impulsi e le nostre repulsioni sono generati da tre fattori, l'onesto, l'utile, il dilettevole e da quelli contrari, il turpe, il dannoso, lo spiacevole, intorno a

[10] Cfr. *Leg.* II 653 a sgg.; *Resp.* III 401 e.
[11] Cfr. 1104 a 25-1104 b.

ciascuno di essi accade che l'uomo buono agisca rettamente e il cattivo erroneamente, e ciò soprattutto intorno al piacere; esso infatti è comune a tutti gli esseri viventi e si accompagna a ogni atto dipendente dalla nostra scelta: infatti anche l'onesto e l'utile 1105 a sembrano essere piacevoli. Inoltre sin da fanciulli esso si sviluppa con noi; per cui è difficile eliminare questo sentimento che è connaturato alla nostra vita. Quindi noi giudichiamo, chi più chi meno, anche le azioni col metro del piacere e del dolore. È perciò necessario che tutta la nostra ricerca verta intorno a queste cose: infatti non è di poca importanza il fatto che noi godiamo e ci addoloriamo bene oppure male per le nostre azioni. Inoltre è più difficile resistere al piacere che all'impetuosità [12], come dice Eraclito [13], e più una cosa è difficile, più essa richiede arte e virtù; giacché in tal caso agir bene è cosa ancor migliore. Cosicché anche per questo tutta la trattazione sia della virtù sia della politica verte intorno ai piaceri e ai dolori: chi infatti usa bene questi sentimenti sarà buono, chi li usa male sarà cattivo. Abbiamo così stabilito che la virtù ha a che fare coi piaceri e coi dolori, che essa dalle stesse cose da cui sorge è pure sviluppata e rovinata [14], se non si compiono convenientemente, e che infine essa agisce proprio intorno a quelle cose da cui è sorta.

[12] Traduco θυμός con «impetuosità». Siccome θυμός è qui vocabolo tecnico, non è bene tradurlo di volta in volta con termini diversi (come Moschettini, che traduce qui con «impeto interno irascibile», in 1111 a con «ira», in 1116 b con «impeto d'animo»); ma il tradurlo con «ira», come Segni (cfr. Voilquin «colère»; *ver. an.* «ira», che Dal Sasso traduce con «iracondia»; Rolfes «Zorn»), anzitutto non tiene conto del pieno significato datogli da Aristotele, che in 1116 b ne fa l'equivalente di μένος; in secondo luogo deve confondere questo termine con l'altro specifico per l'ira, ὀργή. Neppure il termine, altrettanto tradizionale, di «irascibilità» è adatto, avendo già Aristotele per questo un termine assai usato, ὀργιλότης.

[13] Cfr. 22 B 85 Diels-Kranz.

[14] ὑπὸ τούτων καὶ αὔξεται καὶ φθείρεται. Susemihl vorrebbe trasporre ὑπὸ τούτων dopo καὶ αὔξεται. Ne risulterebbe la traduzione: «che essa dalle stesse cose da cui sorge è pure sviluppata e, se esse non si compiono convenientemente, è rovinata». La correzione è suggestiva e mi parrebbe giustificata anche dal confronto con 2, 1104 a 15, dove si dice che τὰ δὲ σύμμετρα καὶ ποιεῖ καὶ αὔξει καὶ σώζει, ma non φθείρει.

4.

Qualcuno potrebbe chiederci spiegazioni su come mai affermiamo [15] che per diventar giusti occorre praticare la giustizia e per diventar moderati la moderazione. Se infatti si praticano la giustizia e la moderazione, si è già giusti e moderati, come se qualcuno pratica la grammatica e la musica, egli è già grammatico e musico. Ma non è forse inesatto ciò anche per le arti? Invero si dà pure il caso che si faccia qualche osservazione grammaticale per caso o per suggerimento di altri. Però una persona sarà veramente grammatico, solo se compia qualche opera grammaticale e con metodo grammatico [16]: cioè conformemente a una scienza grammaticale ch'egli possegga. Inoltre non si tratta della stessa cosa nelle arti e nelle virtù. Infatti i prodotti delle arti hanno il loro valore in se stessi, e basta che essi abbiano una determinata costituzione [17]; invece, nel caso della virtù, non è sufficiente che alcune azioni siano di una data qualità, che si agisca con giustizia o con moderazione, bensì occorre che chi le compie lo faccia in una determinata disposizione d'animo, cioè anzitutto che siano compiute consapevolmente, quindi di proposito, e di proposito a causa di esse stesse, in terzo luogo con volontà ferma e immutabile. Queste condizioni, eccetto quella della consapevolezza, non si annoverano per l'acquisto delle altre arti; invece 1105 b per quelle delle virtù il sapere vale poco o nulla, mentre gli altri fattori, lungi dal valer poco, sono, anzi, tutto; ed essi provengono appunto dal compiere spesso le azioni giuste e moderate. Si dicon poi azioni giuste e moderate quelle azioni che sian tali quali le farebbe un uomo giusto o moderato; mentre giusto e moderato non è chi soltanto compie queste cose, bensì chi le compie nella maniera in cui agiscono gli uomini giusti e moderati. È dunque esatto il dire che l'uomo diventa giusto col compiere azioni giuste

[15] «Affermiamo»: 1103 a 25-b 20.

[16] γραμματικῶς. Bene Rolfes, che però più che tradurre parafrasa: «wenn man nicht bloß redet wie die Grammatik vorschreibt, sondern auch, weil sie es so vorschreibt».

[17] «Basta ... costituzione»: nel tradurre Voilquin salta inspiegabilmente questa frase.

e moderato col compiere azioni moderate: e senza compiere queste cose nessuno potrà mai giungere a diventar buono. Ma la maggior parte, senza compiere queste cose, rifugiandosi nel ragionamento crede di filosofare e di diventar così virtuosa, facendo press'a poco come quei malati che ascoltano attentamente i medici, ma non compiono nessuna delle loro prescrizioni. E così, come quelli così curandosi non guariranno mai il loro corpo, così costoro col loro filosofare non miglioreranno la loro anima.

5.

Dopo di ciò, dobbiamo esaminare che cos'è la virtù. Siccome dunque tre sono gli elementi che sorgono nell'anima: le passioni, le potenze e le disposizioni, la virtù deve appartenere ad uno di essi. Chiamo passioni il desiderio, l'ira, la paura, l'ardimento, l'invidia, la gioia, l'amicizia, l'odio, il rincrescimento, l'emulazione, la pietà, insomma tutto ciò che è seguito da piacere o da dolore; definisco invece potenze quelle in virtù delle quali siamo capaci di sentire queste passioni, come quelle per cui siamo capaci di adirarci o di addolorarci[18] o di impietosirci; disposizioni, infine, quelle per le quali ci comportiamo bene o male nei riguardi delle passioni: ad esempio se ci comportiamo, rispetto all'ira, violentemente o debolmente, ci comportiamo male, se invece moderatamente, ci comportiamo bene, e parimenti negli altri casi. Dunque né le virtù né i vizi sono passioni, poiché non è per le passioni che siamo chiamati buoni o cattivi, bensì per le virtù o i vizi e non è per le passioni che noi lodiamo né biasimiamo (infatti non si loda né chi ha paura né chi si adira, e non si biasima chi si adira in genere, bensì chi si adira in un dato
1106 a modo), mentre invece siamo lodati o biasimati per le virtù e per i vizi. Inoltre l'ira e il timore non provengono dal nostro proponimento, mentre invece le virtù provengono da un proponimento

[18] λυπηθῆναι. Sulla base di Stob. *Ecl. eth.* 296, Rassow corregge in φοβηθῆναι: « d'esser presi dal terrore ». Questa correzione meriterebbe la massima attenzione, giacché, com'è noto, φόβος ed ἔλεος sono i due πάθη su cui si fonda, per Aristotele, la catarsi tragica.

determinato o comunque non sono indipendenti da un proponimento. Inoltre noi diciamo d'esser mossi dalle passioni, mentre invece diciamo che le virtù e i vizi non ci muovono, bensì ci dispongono l'animo in una data maniera. Per questo non sono neppure potenze: infatti non siamo detti né buoni né cattivi per la semplice capacità di provar passioni, né per questo siamo lodati o biasimati[19]. E inoltre noi abbiamo queste potenze per natura, mentre invece per natura non nasciamo né buoni né cattivi: e di ciò dicemmo già in precedenza[20]. Se dunque le virtù non sono né passioni né potenze, non resta altro che esse siano disposizioni.

6.

S'è dunque detto qual è il genere della virtù[21]. Ma non è sufficiente dire soltanto che essa è una disposizione, bensì occorre precisare quale essa sia. Si deve dire dunque che ogni virtù, a seconda della qualità di cui essa è virtù, perfeziona questa e rende buono il suo risultato; ad esempio la virtù dell'occhio rende valente l'occhio e la sua funzione: noi infatti vediamo bene per la virtù dell'occhio. Similmente la virtù del cavallo rende il cavallo valente, abile alla corsa, a portare il cavaliere e a resistere ai nemici. Se dunque così è per tutte le cose, anche la virtù dell'uomo dev'essere una disposizione da cui l'uomo divenga buono e per la quale realizzi bene il proprio compito. Come essa debba essere, abbiamo già detto[22], ma diverrà ancor più chiaro, se esamineremo come è la sua natura. In ogni cosa, sia essa omogenea oppure divisibile, è possibile distinguere il più, il meno e l'uguale, e ciò o in relazione alla cosa stessa o in relazione a noi: l'uguale

[19] Bywater espunge le parole « né per questo ... biasimati ». Esse però non sono una mera ripetizione di quelle precedenti.

[20] In 1103 a 20 sgg.

[21] ὅ τι μὲν οὖν ἐστιν τῷ γένει ἡ ἀρετή: « qual è il genere della virtù »; non quindi « qual è la virtù in genere » (cfr. Carlini seguito da Pirrone). Bene invece, se pur diversamente, Rolfes « der Gattung nach », e Moschettini « nel suo genere prossimo ».

[22] In 1104 a 10-25.

è una via di mezzo tra l'eccesso e il difetto. Io chiamo dunque posizione di mezzo di una cosa quella che dista egualmente da ciascuno degli estremi, ed essa è una sola e identica in tutte le cose; e chiamo posizione di mezzo rispetto a noi ciò che non eccede né fa difetto; essa però non è unica, né eguale per tutti. Ad esempio, ponendo il dieci come quantità eccessiva e il due come quantità difettiva, il sei si considera come il mezzo rispetto alla cosa: questo è infatti il mezzo [23] secondo la proporzione numerica. La posizione di mezzo riguardo a noi non va invece interpretata così: infatti se per qualcuno il mangiare dieci mine è
1106 b troppo e il mangiarne due è poco, il maestro di ginnastica non per questo ordinerà di mangiare sei mine; infatti per chi deve ricevere questa razione, essa può essere pure molta oppure poca: per Milone [24] infatti è poca, per un principiante di ginnastica è molta. Altrettanto è da dirsi per la corsa e la lotta. Così dunque ogni persona che ha scienza evita l'eccesso e il difetto, mentre cerca il mezzo e lo preferisce, e questo mezzo è stabilito non in relazione alla cosa, bensì in relazione a noi. Se dunque ogni scienza esplica bene il suo compito, mirando al giusto mezzo e indirizzando ad esso le sue opere (per cui sogliamo dire delle buone opere che non v'è nulla né da togliere né da aggiungere, in quanto l'eccesso e il difetto rovinano la perfezione, mentre la medietà la salva), se dunque, come dico, i buoni artefici operano guardando a questo mezzo, la virtù allora, che è, come la natura, più diligente e migliore d'ogni arte, dovrà tendere al mezzo. Io qui parlo della virtù etica: essa infatti riguarda le passioni e le azioni, ed è in esse che s'incontrano l'eccesso, il difetto e la posizione di mezzo. Ad esempio del timore, dell'ardire, del desiderio, dell'ira, della pietà e in genere del godere e dell'addolorarsi v'è un troppo e un troppo poco ed entrambi non vanno bene; ma se noi proviamo quelle passioni quando si deve, in ciò che si deve,

[23] Traduco μέσον con «mezzo», «medio», «giusto mezzo», «via (o posizione) di mezzo», mentre μεσότης con «medietà» (salvo rare eccezioni). Non uso «mediocrità», che ha spesso senso peggiorativo; mentre «medietà» (usata pure da Carlini), che si ricollega al termine latino *medietas*, introdotto da Cicerone in *De univ.* 7, 23, meglio esprime il concetto greco.

[24] È il noto atleta del VI secolo.

verso chi si deve, allo scopo e nel modo che si deve, allora saremo nel mezzo e nell'eccellenza, che sono propri della virtù; e similmente anche per le azioni v'è un eccesso, un difetto e un mezzo. La virtù dunque riguarda le passioni e le azioni, nelle quali s'incontra l'errore dell'eccesso e il biasimo del difetto, mentre il mezzo è lodato e ha successo: e queste due cose sono proprie della virtù. Dunque la virtù è una certa medietà, che ha come scopo il giusto mezzo. Inoltre l'errore avviene in molti modi (infatti il male è proprio dell'infinito, come raffigurano i Pitagorici [25], mentre il bene è proprio del finito), mentre l'esser retti avviene in un sol modo; perciò [26] da un lato è facile, dall'altro è difficile: facile è prendere la mira, difficile è giungere a segno. Anche per questo dunque l'eccesso e il difetto son propri del vizio, la medietà è propria della virtù:

In un sol modo si è buoni, in molti modi cattivi [27].

La virtù è quindi una disposizione del proponimento [28],

[25] Cfr. 58 B 7 Diels-Kranz.

[26] Al posto della frase «perciò ... virtù» sarebbe più a suo luogo qui il verso che segue a tale frase; per cui Scaligero la posponeva al verso; mentre Spengel pospone al verso solo le parole «anche ... virtù». Del resto, come nota Ramsauer, tutto il § 14 (righe 29-35) è di senso dubbio: giacché il concetto di «esser retti in un modo solo» ha ben pochi rapporti col concetto di virtù come medietà del § 13. Tanto più che le stesse cose saranno ridette al cap. 9, in luogo assai più opportuno di questo. Il che però non deve stupire, dato il carattere di "appunti" di certe parti della *Nicomachea*.

[27] Verso di sconosciuta paternità.

[28] ἕξις προαιρετική. Traduco «disposizione del proponimento», seguendo Rolfes («ein Habitus des Wahlens») e Carlini («un abito di proporsi»). Fuori strada mi sembrano invece le interpretazioni derivate dalla *ver. an.*, che traduce «habitus electivus» (Dal Sasso: «abito elettivo»). Così Segni: «è pertanto la Virtù un'habito elettivo»; peggio ancora D'Héronville: «un état (moral) délibéré» e Voilquin: «une disposition acquise volontaire». Se Aristotele avesse inteso dire «volontario» si sarebbe infatti espresso con i soliti termini con cui esprime questo concetto. L'esatta versione è già intuita, come spesso, da Moschettini («un'abituale qualità premeditativa»), mentre Grant dà una buona parafrasi del concetto: «a developed state of moral purpose in relative balance».

consistente nella medietà rispetto a noi stessi, definita[29] dalla 1107 a ragione e come l'uomo saggio la determinerebbe. È una medietà tra due vizi, uno per eccesso, l'altro per difetto; e precisamente, mentre alcuni vizi sono per difetto, altri per eccesso di ciò che si deve sia nelle passioni che nelle azioni, la virtù invece trova e sceglie il giusto mezzo. Perciò secondo la sua essenza e secondo la ragione che stabilisce la sua natura[30], la virtù è una medietà, ma rispetto al bene e alla perfezione, essa è al punto più elevato.

Però non ogni azione né ogni passione ammette un giusto mezzo: alcune infatti già nel loro nome comprendono insieme un'idea di cattiveria, come la malignità, l'imprudenza, l'invidia, e tra le azioni, l'adulterio, il furto, l'omicidio; tutte queste cose e quelle a esse simili sono biasimate per essere di per se stesse cattive, non per il loro eccesso o difetto. Dunque in esse non vi è mai rettitudine, bensì sempre errore; né in esse il bene o il male consiste nella persona con cui si fa adulterio o nel quando o nel come, bensì senz'altro il commettere una qualsiasi di queste cose è errore. Altrettanto dicasi per chi crede che nel commettere ingiustizie, nell'esser vile e intemperante vi sia una medietà, un eccesso e un difetto: se così fosse sarebbe infatti una medietà dell'eccesso e del difetto, e un eccesso dell'eccesso, e un difetto del difetto. Ma, come della moderazione e del coraggio non esistono un eccesso e un difetto, perché il giusto mezzo è qui, per così dire, un culmine, così di quelle non esiste una medietà, né eccesso né un difetto, ma comunque si agisca, si erra; insomma né dell'eccesso o del difetto esiste una medietà, né della medietà esiste un eccesso o un difetto.

[29] Leggendo, con Spengel (e con Aspasio), ὡρισμένῃ anziché ὡρισμένη, si interpreterebbe definita dalla ragione non la disposizione, ma la medietà, il che mi sembrerebbe più vicino al pensiero di Aristotele. Infatti la disposizione riguarda i fini, i quali non sono definiti dalla ragione, come appare dal libro sesto.

[30] τὸ τί ἦν εἶναι. È la famosa locuzione aristotelica esprimente il concetto di sostanza. Cfr. *Metaph.* VI, 7, 6: λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι.

7.

Occorre[31] che ciò non sia detto solo in generale, bensì lo si applichi anche ai casi particolari. Infatti, nei ragionamenti intorno alle azioni, quelli in generale sono più vuoti[32] mentre quelli sui casi particolari sono più veraci: poiché, concernendo le azioni i casi particolari, occorre adeguarsi ad essi. Bisogna dunque apprendere questi particolari dalla loro descrizione[33]. Riguardo dunque alle paure e agli ardimenti la via di mezzo è il coraggio: e tra chi erra per eccesso, colui che eccede nell'assenza di timore 1107 b non ha nome (molti di questi vizi non hanno nome), colui che eccede nell'ardimento è temerario, colui che eccede nell'aver paura o è deficiente nell'ardire è vigliacco. Riguardo invece ai piaceri e ai dolori, ma non tutti i dolori, e in misura minore per quel che riguarda i dolori, medietà è la moderazione, eccesso è l'intemperanza. Di deficienti intorno ai piaceri non ve ne sono molti; perciò costoro non ebbero neppure un nome, ma potrebbero dirsi insensibili. Riguardo poi al dare e al ricevere denari medietà è la generosità, mentre eccesso e difetto sono la prodigalità e l'avarizia. Queste due qualità sono tra loro in opposizione per l'eccedere e il difettare[34]: da un lato il prodigo eccede nel dare e difetta nel ricevere, l'avaro invece eccede nel prendere e difetta nel dare. Per ora ci esprimiamo in generale e sommariamente, accontentandoci solo di ciò; in seguito[35] definiremo più esattamente tutto ciò. Intorno alle ricchezze vi sono anche altre

[31] Questo cap. 7, consistente in una rassegna delle singole virtù, è apparso spurio all'Eucken, senza però motivi sufficienti.

[32] κενώτεροι. Solo il codice Riccardiano porta questa lezione, seguita dalla *ver. an.* (« inaniores ») e adottata da Susemihl e Apelt; mentre tutti gli altri codici hanno κοινότεροι (« più generici »). Lo Scoliasta testimonierebbe a favore di quest'ultima lezione: τῶν ... λόγων οἱ καθολικοὶ κοινότεροι; ma ci sembra che κενώτεροι dia un senso più soddisfacente.

[33] διαγραφῆς. Veramente qui non si ha una vera tabella delle virtù, la quale si trova invece in *Eth. Eud.* B 1220 b 36 sgg.

[34] ἐναντίως δ'ἐν αὐταῖς ὑπερβάλλουσιν καὶ ἐλλείπουσιν. Confusa la versione di Rolfes: « und zwar so, daß beide Fehler beide Extreme aufweisen, jedoch umgekehrt zu einander ».

[35] Δ 1119 b-1122 a.

disposizioni d'animo: quale medietà vi è la magnificenza (chi è magnifico differisce dal generoso, in quanto agisce in gran misura, mentre questi in piccola), quale eccesso vi sono l'inopportuna spreconeria e la volgarità, quale difetto v'è la meschineria: queste qualità differiscono da quelle che riguardano la generosità, e in cosa differiscono, sarà detto in seguito[36]. Riguardo all'onore e al disonore la medietà è la magnanimità, l'eccesso è la cosiddetta superbia, il difetto la piccineria d'animo. Come poi si diceva[37] che la magnificenza differisce dalla generosità, in quanto questa riguarda le cose piccole, altrettanto di fronte alla magnanimità, che riguarda un onore grande, si trova una certa disposizione d'animo relativa al piccolo onore: è infatti possibile aspirare all'onore nella misura in cui si deve, oppure più di quanto si deve, oppure meno: e chi eccede nei desideri è detto ambizioso, chi ne difetta indifferente, chi è nel giusto mezzo non ha nome. Anche le relative disposizioni d'animo non hanno un proprio nome, eccetto quella dell'ambizioso, che è detta ambizione. Per cui i
1108 a due estremi rivendicano di dare il nome alla via di mezzo, e talora noi chiamiamo ambizioso chi è nel giusto mezzo, talora lo chiamiamo indifferente; e talora lodiamo l'ambizioso, talora l'indifferente. Per qual motivo si faccia così, diremo in seguito: per ora parliamo di ciò che rimane, secondo il modo indicato. Anche nell'ira vi sono un eccesso, un difetto e una via di mezzo; e, per quanto essi siano pressoché anonimi, chiamando mansueto chi è nel giusto mezzo, potremo chiamare mansuetudine la medietà; dei due estremi, poi, chi pecca per eccesso si può chiamare iracondo e il vizio relativo iracondia, chi pecca per difetto flemmatico e il vizio per difetto flemma. Vi sono anche altri tre tipi di medietà, che hanno qualche analogia tra loro, pur differendo l'uno dall'altro: tutti e tre infatti riguardano i rapporti umani o attraverso le parole o attraverso le azioni; differiscono però poiché l'uno riguarda la verità che vi è in esse, gli altri due invece riguardano il piacevole: e di esso l'uno il piacevole che vi è nel divertimento, l'altro nei casi comuni della vita. Occorre parlare anche di questi, affinché meglio si veda che in ogni cosa è la me-

[36] Δ 1122 a sgg.
[37] Cfr. 1107 b 15.

dietà che è lodevole, mentre gli estremi non sono né giusti né lodevoli, bensì biasimevoli. Anche di questi comportamenti la maggior parte è anonima, bisogna tuttavia tentare, come già a proposito degli altri, di conferir loro un nome, in vista della chiarezza e della comprensibilità[38]. Quanto dunque alla verità, chi è nel giusto mezzo è veritiero e quindi la medietà può dirsi veracità; l'esagerazione, che avviene per eccesso, si può dire millanteria, e chi ne fa uso, millantatore, la finzione che tende a diminuire invece ironia, e chi ne fa uso, ironico. Quanto al piacevole che vi è nel divertimento, chi è nel giusto mezzo può dirsi faceto e questa disposizione d'animo facezia, l'eccesso buffoneria e chi ne fa uso buffone, chi ne manca invece rozzo e questa disposizione d'animo rozzezza. Per la piacevolezza rimanente che s'incontra nella vita comune, chi è piacevole come si conviene è amabile e la medietà può dirsi amabilità, chi invece eccede, se senz'alcuno scopo, è complimentoso, se è per qualche proprio vantaggio, è adulatore; chi invece ne difetta ed è intrattabile in ogni circostanza è uomo scontroso di cattivo temperamento. Vi sono poi delle medietà anche nelle passioni e negli stati emotivi: infatti la verecondia non è una virtù, tuttavia è lodato pure l'uomo verecondo. Anche in queste cose si dice che uno tiene il giusto mezzo[39]; che un altro invece eccede[40], come il pavido, che si vergogna di tutto; chi invece difetta, cioè non si vergogna di nulla, si dice impudente, mentre chi tiene il giusto mezzo vere-

[38] σαφηνείας ἕνεκα καὶ τοῦ εὐπαρακολουθήτου. La *ver. an.* ha frainteso completamente il termine: « manifestationis gratia, et boni, quod consequitur » (da cui Dal Sasso: « a scopo di chiarezza e del conseguente bene »). Anche Segni non aveva compreso bene: « per ragioni di chiarezza, et acciocché la cosa séguiti meglio ».

[39] καὶ γὰρ ἐν τούτοις ὁ μὲν λέγεται μέσος. La *ver. an.* ha frainteso l'ὁ μέν, riferendolo all'uomo verecondo: « in his enim *hic* quidem dicitur medius » (da cui Dal Sasso: « anche in queste cose si dice che esso tiene il giusto mezzo »). A sua volta Voilquin omette senza motivo l'« anche » (καί): « car dans ce genre d'émotion ... ».

[40] Rassow, seguito da Susemihl e Apelt, congettura dopo « eccede » la caduta delle parole: ὁ δ' ἐλλείπων· καὶ ὁ μὲν ὑπερβάλλων. La traduzione verrebbe: « che un altro invece eccede, ⟨ed un altro difetta; e chi ne eccede⟩ è come il pavido, etc. ». La congettura è ardita, per quanto giustificata dall'aplografia: ho preferito quindi non includerla nel testo.

1108 b condo. Lo sdegno poi è una via di mezzo tra l'invidia e la malevolenza, disposizioni d'animo che riguardano il dolore e il piacere che si verificano nelle cose che capitano ai vicini. Chi si sdegna infatti si addolora di coloro che han successo indegnamente, l'invidioso invece, che pecca per eccesso, si addolora per ogni circostanza[41], il malevolo infine tanto difetta di questo addolorarsi che anzi gode del male altrui. Ma intorno a queste cose avremo ancora occasione di parlare altrove[42]; quanto alla giustizia invece, siccome il suo concetto non è semplice, in seguito, dopo averla distinta in due parti, diremo come ciascuna d'esse ammetta una medietà; e parimenti faremo anche per le virtù intellettuali[43].

[41] Anche qui Susemihl e Apelt accettano una congettura assai ardita (del Sauppe), aggiungendo, dopo « circostanza », le parole: καὶ ὁ μὲν νεμεσητικὸς ἐπὶ τοῖς ἀναξίως κακῶς πράττουσι λυπεῖται (« e chi è vendicativo si addolora di chi sta male ingiustamente »). Certo, senza quest'aggiunta la frase è anacolutica giacché l'addolorarsi di cui difetta il malevolo verrebbe a riferirsi letteralmente a « coloro che han successo », il che è assurdo; solo a senso si può postulare l'oggetto di questo addolorarsi, intendendo le parole « ogni circostanza » inclusive anche dei dolori degli altri. D'altra parte gli appunti aristotelici sulla νέμεσις sono così confusi ch'essa viene del tutto dimenticata nel quarto libro. Perciò, per quanto si possa giustificarla con l'aplografia, mi sembra non sufficientemente giustificata questa congettura. Meglio mi sembra intuire il Ramsauer, che così giustifica l'anacoluto: « nisi forte haec sit excusatio quod [Aristoteles] ad finem properat ».

[42] ἄλλοθι: la forma insolita della citazione (unica in tutta la *Nicomachea*) ha fatto pensare a un'altra opera, in particolare a *Rhet.* B 9-10. Senonché il contenuto dei due capitoli della *Retorica* s'accorda più con l'*Eudemia* che con la *Nicomachea*. Perciò io penserei piuttosto al IV libro della *Nicomachea*, già citato due volte poco prima (1107 b); l'ἄλλοθι potrebbe giustificarsi con la relativa indipendenza reciproca dei libri della *Nicomachea*.

[43] περὶ τῶν λογικῶν ἀρετῶν. Aristotele non ha mai parlato di λογικαὶ ἀρεταί ma sempre di διανοητικαὶ ἀρεταί. Inoltre, sia delle virtù dianoetiche che delle due forme di giustizia la dimostrazione ch'esse siano medietà non si trova svolta nei tre libri *comuni*. Perciò Grant espunge la frase « e parimenti ... intellettuali », Ramsauer espunge anche le parole « diremo ... medietà ». Secondo il nostro parere, tutto il § 16 (1108 b 5) è un'aggiunta dell'editore preoccupato di collegare i tre libri *comuni* col secondo libro.

8.

Essendo dunque tre le disposizioni d'animo, due essendo di vizi (l'uno per eccesso e l'altro per difetto), ed essendo una sola la virtù, cioè la medietà, tutte si oppongono in certo modo a tutte le altre: le disposizioni estreme cioè si oppongono sia a quella di mezzo sia reciprocamente tra loro, e quella di mezzo si oppone alle estreme; come infatti l'uguale è maggiore rispetto al minore ed è minore rispetto al maggiore, così le disposizioni di mezzo sono eccedenti rispetto alle disposizioni difettose e sono difettose rispetto a quelle eccedenti, sia nelle passioni sia nelle azioni. Infatti il coraggioso appare temerario in confronto al vile, mentre in confronto al temerario appare vile; similmente anche il moderato in confronto all'insensibile sembra intemperante, mentre in confronto all'intemperante sembra insensibile; e il generoso rispetto all'avaro sembra prodigo, mentre rispetto al prodigo sembra avaro. Perciò anche ciascuno degli estremi ricaccia verso l'altro chi è nel mezzo e il vile chiama temerario il coraggioso, mentre il temerario lo chiama vile, e similmente negli altri comportamenti. Essendo dunque queste disposizioni opposte le une alle altre, vi è maggior opposizione degli estremi tra loro che non verso il giusto mezzo; essi infatti sono più distanti tra loro che non dal mezzo, come il grande è più distante dal piccolo e il piccolo dal grande che ambedue dall'eguale. Inoltre in alcuni estremi appare una certa somiglianza col giusto mezzo, come nella temerarietà v'è somiglianza col coraggio e nella prodigalità v'è somiglianza con la generosità: negli estremi fra loro invece v'è la massima dissomiglianza. Gli estremi che più distano l'uno dall'altro son definiti contrari, cosicché quelli che maggiormente distano sono anche maggiormente contrari. Nei confronti poi del giusto mezzo in alcune cose si oppone di più il difetto, in altre l'eccesso; ad esempio al coraggio si oppone non tanto la temera- 1109 a
rietà, che è un eccesso, quanto piuttosto la viltà, che è un difetto; alla moderazione s'oppone non tanto l'insensibilità, che è una mancanza, quanto l'intemperanza, che è un eccesso. Ciò accade per due cause, una delle quali deriva dalla cosa stessa: essendo infatti uno degli estremi più vicino e più simile al mezzo, non

gli opponiamo questo, ma piuttosto il contrario: ad esempio poiché la temerarietà sembra essere più simile e più vicina al coraggio, mentre la viltà sembra essergli più dissimile, noi gli opponiamo di preferenza questa: infatti le cose che sono più lontane dal giusto mezzo sembrano esser più contrarie. Questa è dunque la prima causa, la quale deriva dalla cosa stessa; la seconda invece deriva proprio da noi: quei vizi cioè verso i quali noi siamo più inclinati per natura, questi sembrano esser più contrari al giusto mezzo. Ad esempio noi siamo per natura piuttosto inclinati ai piaceri, perciò siamo portati istintivamente all'intemperanza che non alla temperanza. Perciò diciamo che sono più contrari al giusto mezzo quei vizi verso i quali v'è maggiormente un'inclinazione in noi: e per questo l'intemperanza, che è un eccesso, è più contraria alla temperanza.

9.

S'è detto dunque a sufficienza che la virtù etica è una medietà, e in qual modo lo è, e che essa è una medietà tra vizi, l'uno per eccesso l'altro per difetto, e che essa è tale, perché mira al giusto mezzo che vi è nelle passioni e nelle azioni. Perciò è cosa faticosa l'esser virtuoso: è infatti fatica il cercare in ogni cosa il giusto mezzo, come non è cosa possibile a ognuno il trovare il centro di un cerchio, bensì solo al competente. Così altrettanto è cosa propria di ciascuno e facile l'adirarsi, il donar denaro e lo spendere: invece il sapere con chi e quanto e quando e perché e come si deve far ciò, questo non è né proprio di ciascuno né facile; perciò il farlo bene è cosa rara, lodevole e bella. Perciò chi mira al giusto mezzo anzitutto deve tenersi lontano da ciò che gli è soprattutto contrario, come consiglia Calipso[44]:

> Fuor da questo fumo e fuor da quest'onda trattieni la nave.

Invero dei due estremi uno è più colpevole, l'altro meno; e

[44] Hom. *Od.* XII 219 sgg. Le parole però non sono dette da Calipso, bensì da Circe.

poiché è estremamente difficile attenersi al giusto mezzo, è bene scegliere la seconda rotta, come si suol dire, cioè il minore dei mali: e ciò avverrà soprattutto nel modo indicato[45]. Bisogna 1109 b
dunque esaminare verso che cosa noi siamo soprattutto inclini; uno di noi infatti è portato ad una cosa, un altro a un'altra. E ce ne renderemo conto dal piacere o dal dolore che noi proviamo. Bisogna dunque spingerci alla parte opposta: infatti allontanandoci di molto dall'errore, giungeremo al giusto mezzo, proprio come fanno quelli che raddrizzano i legni storti. In ogni cosa poi occorre soprattutto stare in guardia verso il piacevole e il piacere; infatti a proposito di esso non siamo giudici imparziali. E riguardo al piacere dobbiamo sentire lo stesso sentimento che provarono i capi troiani intorno a Elena[46] e in ogni circostanza ripetere le loro parole: se infatti così lo allontaniamo, commetteremo meno errori. Così facendo dunque, per dirla in breve, potremo raggiungere il giusto mezzo. Questo invero è difficile, soprattutto nei casi particolari: infatti non è facile determinare come e con chi e in quali casi e per quanto tempo ci si debba adirare; noi stessi infatti talora lodiamo quelli che mancano di ira e li diciamo miti, talora invece lodiamo gli impetuosi chiamandoli coraggiosi. Comunque chi si discosta poco dal bene, sia per eccesso sia per difetto non è biasimato; mentre lo è chi se ne discosta molto, in quanto ciò non può sfuggire. Non è però facile determinare col ragionamento fino a che punto e di quanto costui sia biasimevole; né è facile per alcunché d'altro tra le cose sensibili: infatti simili disposizioni rientrano nel dominio del particolare e il loro giudizio sottostà alla sensazione[47]. Quanto è

[45] Cfr. 1109 a 30.

[46] Cfr. Hom. *Il.* III 156 sgg.

[47] ἐν τῇ αἰσθήσει. Rolfes specifica « die sogenannte sinnliche Urteilskraft ». Meno bene Dal Sasso: « nel senso estimativo », la qual versione può generare equivoci. Giacché αἴσθησις qui significa né più né meno che « sensazione ». Occorre infatti precisare, contro molte inesatte interpretazioni, che non si tratta qui di quell'intuizione dei princìpi, di cui Aristotele ha parlato in 1098 b 3 (τῶν ἀρχῶν αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἱ δ'αἰσθήσει, κτλ.), la quale si riconnette al principio dello θιγγάνειν i principi, per cui è da confrontare *Metaph.* H 10, 5 e K 1064 a sgg. Qui si tratta invece di fondare l'indagine etica sul giudizio basato sulla sensazione dei particolari: intento lontanissimo da quello

stato detto dimostra dunque che la disposizione di mezzo è lodevole in ogni circostanza, ma che talora conviene inclinare verso l'eccesso, talora verso il difetto: così infatti raggiungeremo con la massima facilità il giusto mezzo e il bene.

dell'*Eudemia*, in cui non si parla assolutamente di αἴσθησις. Bene, al proposito, nota il Walzer, *op. cit.*, 226: « ein allgemeines Mass gibt es [hier] nicht mehr, das Mass ist ins Innere der menschlichen Seele verlegt: ἐν τῇ αἰσθήσει ἡ κρίσις ». Ai fini della storia della composizione dell'opera è importante il confronto con Z 1143 b 5: ἐκ τῶν καθ'ἕκαστα γὰρ τὸ καθόλου. τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ'ἐστὶ νοῦς. Il concetto è già quello del primo libro, ma con l'aggiunta αὕτη δ'ἐστὶ νοῦς, che ne esprime ancora l'incertezza e la limitazione caratteristica dei tre libri *comuni*: ed è proprio questa limitazione che nel primo libro invece scompare.

LIBRO TERZO Γ

1.

Poiché la virtù riguarda le passioni e le azioni e poiché la lode e il biasimo hanno luogo per gli atti volontari, mentre per gli atti involontari v'è il perdono e talora anche la compassione, è forse necessario per chi indaga intorno alla virtù definire ciò che è volontario e ciò che è involontario; e ciò sarà utile anche ai legislatori in vista dei premi e delle punizioni.

Sembra che siano involontarie le azioni che si compiono per forza o per ignoranza. Forzato [1] è ogni atto il cui principio sia 1110 a
fuori di noi e tale che chi lo compie o chi lo subisce non vi cooperi per nulla: ad esempio se qualcuno viene trasportato in qualche luogo dal vento o da uomini che si sono impadroniti di lui. Tutte le azioni che si compiono per paura di mali maggiori o in vista di qualche bene è dubbio se siano involontarie o volontarie: ad esempio se un tiranno che sia padrone dei nostri genitori e dei nostri figli ci comanda di fare qualcosa di turpe, sì che se lo facciamo essi si salvano, se non lo facciamo essi devono morire. Un caso simile accade anche quando durante le tempeste si gettano in mare le proprie cose: senza motivo infatti nessuno le getta volontariamente, bensì chiunque abbia senno lo fa per salvare se stesso e gli altri. Tali azioni sono dunque miste, ma sono più simili a quelle volontarie. Esse infatti sono deliberatamente volute

[1] βίαιον. Rolfes: « erzwungen oder gewaltsam », ma non esattamente. Infatti βία è la *vis absoluta*, dominio del « gewaltsam », mentre invece è ἀνάγκη che esprime la *vis compulsiva*, dominio dell'« erzwungen ». Walzer nota invero che la distinzione è propria dei *Magna Moralia*, comunque è bene attenervisi anche qui nel tradurre, allo scopo di evitare confusioni.

nel momento in cui si compiono: e d'altra parte il fine dell'azione è sempre determinato dalle circostanze. Anche del volontario e dell'involontario si deve parlare sempre in relazione al momento in cui si agisce; e qui si agisce volontariamente: infatti il principio del movimento degli organi in siffatte azioni risiede in chi agisce; e avere in sé il principio di un atto, significa avere la facoltà di farlo o di non farlo. Perciò tali azioni sono volontarie, per quanto in senso assoluto forse sarebbero involontarie: nessuno infatti di per sé vorrebbe compiere nessuna di esse. Per siffatte azioni talora si vien anche lodati, quando si sopporta qualcosa di turpe o di doloroso in vista di fini grandi e belli; anzi, nel caso contrario, si è biasimati. Infatti è proprio del vile sopportare le cose più turpi senza alcuno scopo bello o almeno mediocre. In alcuni casi poi non s'ottiene la lode, ma il perdono, quando qualcuno abbia compiuto cose che non si debbono compiere per motivi tali che oltrepassano la natura umana e che nessuno potrebbe sopportare. Alcune cose tuttavia non è lecito farle neppure se costretti, bensì piuttosto si deve morire sopportando i più grandi mali; ad esempio, appaiono ridicoli i motivi che costrinsero l'Alcmeone di Euripide [2] a uccidere la madre. Talora poi è difficile distinguere quale cosa si debba scegliere piuttosto che un'altra e che cosa piuttosto che un'altra si debba sopportare; ancora più difficile poi è rimaner saldi nelle decisioni prese; per lo più infatti ciò che si aspetta è doloroso e ciò a cui si è costretti è turpe: per cui sorgono la lode e il biasimo a seconda che si venga costretti ad agire oppure no.
1110 b Quali azioni dunque devono chiamarsi forzate? Non sono forse, in senso assoluto, quelle in cui la causa risiede in fattori esteriori e tali che chi agisce non vi cooperi per nulla? Quelle azioni invece che di per sé sarebbero involontarie, ma che in quel dato momento sono scelte a preferenza di altre e il cui principio risiede in chi agisce, sono di per sé involontarie, ma in quel dato momento e in confronto alle altre sono volontarie. Infatti assomigliano di più a quelle volontarie: poiché le azioni si compiono in casi singoli e in relazione a questi sono volontarie. E non è

[2] Lo Scoliasta così commenta: « dice infatti Alcmeone presso di lui: " tanto m'eccitò con le sue accuse il padre, quando entrò col suo cocchio a Tebe " ».

facile prescrivere quali azioni si debbono compiere a preferenza di altre, poiché vi sono molte differenze nei casi singoli. E se qualcuno dicesse che le cose piacevoli e belle comportano una costrizione [3] (in quanto ci costringono dal di fuori), in tal caso ogni atto andrebbe considerato forzato; infatti è appunto in virtù di quelle cose che si compie ogni azione. E infatti coloro che agiscono costretti e malvolentieri provano dolore, mentre ciò che si compie in vista del piacere e della bellezza s'accompagna al piacere. Sarebbe dunque ridicolo incolpare le cose esteriori e non se stesso in quanto ci si lascia facilmente attrarre da esse, e considerare causa delle azioni belle se stesso, di quelle turpi le azioni. Sembra dunque che forzato sia ciò il cui principio è fuori di noi, mentre chi vi è costretto non vi partecipa per nulla.

Ciò che si compie per ignoranza è tutto non volontario; ed è involontario se produce dolore e pentimento: chi infatti, pur avendo compiuto qualcosa per ignoranza, non si addolora per nulla della sua azione, certo non agì volontariamente, poiché era ignorante della cosa, però non agì neppure contro la sua volontà, in quanto non se ne addolora. Nelle azioni compiute con ignoranza appare dunque agire involontariamente chi si pente dell'azione; chi invece non si pente, poiché differisce dall'altro, si può dire che agisca non volontariamente; infatti, essendo la situazione differente, è bene ch'essa abbia un nome particolare. È anche diverso l'agire per ignoranza dal fare qualcosa senza averne conoscenza: infatti chi è ubriaco oppure adirato non sembra agire per ignoranza, ma per una di queste due ragioni, ma ciò non con coscienza, bensì inconsapevolmente [4]. Chiunque compie il male, quindi, ignora ciò che si deve fare e a causa di questa ignoranza diviene ingiusto e, in generale, cattivo. Però non si può definire involontario l'agire di chi ignora ciò che gli giova. Infatti l'ignoranza che v'è nel proponimento non è causa di involontarietà dell'azione, bensì di perversità e altrettanto dicasi dell'ignoranza dell'univer-

[3] βίαια, che ha significato tanto attivo quanto passivo.

[4] οὐκ εἰδὼς δὲ ἀλλ' ἀγνοῶν. Chi riferisca invece l'οὐ che si trova nella riga precedente non solo a δοκεῖ πράττειν (« non sembra agire »), ma anche a questo οὐκ εἰδώς, dovrà tradurre come Voilquin: « et non pas sans savoir, mais inconscient ». Così facendo però si riduce quest'espressione ad una pura ripetizione dell'espressione precedente.

1111 a sale (e infatti si è biasimati per questa); tale è invece soltanto l'ignoranza delle circostanze particolari, nelle quali e intorno alle quali avviene l'azione: in tal caso infatti vi è compassione e perdono; infatti chi ignora qualcuna di queste cause agisce involontariamente. Non sarà male pertanto determinare, per questo genere di azioni, la loro qualità e quantità, chi e che cosa facendo e intorno a che cosa e in qual circostanza agisce, talora anche con qual mezzo (ad esempio con uno strumento) e a causa di di che (ad esempio della salvezza) e come (ad esempio con tranquillità o con violenza). Tutte queste circostanze nessuno potrebbe evidentemente ignorarle, se non è pazzo; ad esempio non può ignorare chi è che agisce: come infatti potrebbe ignorare se stesso? Qualcuno potrebbe ignorare ciò che fa; ad esempio, qualcuno dice che nel parlare una parola gli è sfuggita di bocca, o che non sapeva di dire cose che non dovevano esser dette (così come Eschilo che rivelò i misteri [5]); oppure qualcuno volendo mostrare un apparecchio lo lascia scattare, ad esempio una catapulta. Qualcuno può anche, come Merope [6], scambiare il proprio figlio per un nemico, o credere che la lancia sia smussata, mentre invece è affilata [7], o prender per pietra pomice una pietra da taglio; oppure facendo bere [8] a una persona, per salvarla, una pozione, ucciderla; o volendo appena toccare qualcuno, per mostrargli come si fa la lotta, ferirlo. In tutti questi casi l'ignoranza riguarda le circostanze in cui si svolge l'azione [9] e chi ignorava

[5] Da Clem. Alex. *Strom.* II 387 si ricava l'aneddoto secondo cui Eschilo, accusato all'Areopago di aver rivelato in alcuni luoghi delle sue tragedie i misteri eleusini, si difese affermando di non esser mai stato iniziato a tali misteri.

[6] Nel *Cresfonte* di Euripide.

[7] οἰηθείη ... ἐσφαιρῶσθαι τὸ λελογχωμένον δόρυ. Incomprensibilmente Pirrone: « si può dire arrotondata una lancia appuntita ».

[8] πίσας: è correzione del Bernays in luogo del παίσας dei codd. Laurenziano, Parigino, Riccardiano. La lezione παίσας è seguita dalla *ver. an.* (e di conseguenza dal Dal Sasso: « et in salutem percutiens ») e da Rolfes: « dass man zu seiner Verteidigung einen Schlag führt ». Ma il senso, come si vede, risulta forzato. Il cod. Marciano legge σπεύσας, il che porterebbe a una versione analoga a quella di Segni « che uno per difender la vita propria etc. ». Ma la correzione del Bernays dà un senso migliore ed è soprattutto più giustificata paleograficamente.

[9] ἐν οἷς ἡ πρᾶξις Ramsauer espunge queste parole, per cui il senso risulterebbe: « Riguardando l'ignoranza tutti questi casi ». Ma la sua atetesi manca di solidi motivi.

qualcuna di esse sembra aver agito involontariamente, e ciò soprattutto se ignorava le cose più importanti: e le più importanti sembrano essere quelle nelle quali e a causa delle quali si svolge l'azione. Quando però si dice involontaria l'azione compiuta per tale ignoranza, occorre che essa comporti dolore e pentimento. Essendo dunque involontario ciò che si compie per costrizione e per ignoranza, volontaria sarà dunque quell'azione il cui principio risiede in chi agisce, se conosce le circostanze particolari in cui si svolge l'azione. Forse dunque non è giusto che si chiamino involontarie le azioni che provengono dall'ira o dal desiderio. Se così fosse, infatti, in primo luogo nessun essere vivente, eccetto l'uomo, agirebbe volontariamente, neppure i fanciulli; inoltre è forse vero che nessuna delle azioni che compiamo per desiderio o per impetuosità le compiamo volontariamente? oppure che le azioni buone le compiamo volontariamente, e quelle cattive involontariamente? Non è forse ciò ridicolo, essendo sempre una la causa di ogni azione? Inoltre è certo assurdo chiamare involontario ciò che si deve desiderare: e appunto noi dobbiamo sentire ira per alcune cose e desiderio per altre, quali la salute e l'istruzione. Sembra inoltre che le cose involontarie siano dolorose, mentre quelle compiute per desiderio piacevoli. E poi, quanto all'esser le azioni involontarie, che differenza c'è che si erri a causa della ragione oppure dell'impetuosità? Entrambe le cose si devono evitare; dunque sembra che anche ciò che è irrazionale non sia per questo meno proprio dell'uomo, cosicché an- 1111 b
che le azioni che provengono dall'impetuosità e dal desiderio sono proprie dell'uomo: e sarebbe assurdo il considerarle involontarie.

2.

Definiti così il volontario e l'involontario, rimane da discutere intorno al proponimento [10]; esso sembra infatti esser cosa essen-

[10] περὶ προαιρέσεως. Traduco con « proponimento », contrariamente

zialmente propria della virtù e più atto che non le azioni a giudicare i costumi. È chiaro che il proponimento è volontario, ma non è la stessa cosa del volontario, poiché il volontario è più esteso: il volontario cioè è comune anche ai bambini e agli animali, mentre non lo è il proponimento, e ciò che si compie improvvisamente diciamo che è volontario, ma non che deriva da un proponimento. Coloro che lo identificano col desiderio o con l'impetuosità o con la volontà [11] o con una certa opinione non sembrano dir giusto. Infatti il proponimento non è comune anche agli esseri irrazionali, mentre invece lo sono il desiderio e l'impetuosità. E l'incontinente agisce pur con desiderio, ma non con proponimento; il continente al contrario agisce con proponimento, ma senza desiderio. Inoltre il desiderio si oppone al proponimento, ma non a un altro desiderio. E poi il desiderio è legato al piacere e al dolore, mentre il proponimento non lo è né al dolore né al piacere. Tanto meno esso è impetuosità; infatti le azioni compiute per impetuosità non sembrano derivare minimamente da un proponimento. Ma neppure esso è volontà, per quanto le sembri vicino. Infatti non vi può essere proponimento di cose impossibili e se qualcuno dicesse di proporsele, sembrerebbe esser stolto; mentre vi è anche volontà di cose impossibili, come dell'immorta-

al parere di Rolfes, che traduce con « Willenswahl » ed esclude come inesatta la traduzione « Vorsatz »: « Oft ist [προαίρεσις] mit Vorsatz wiederzugeben. Der Vorsatz scheint aber vorauszusetzen, daß die Ausführung noch etwas aussteht, oder auch, daß sie schwer oder langwierig ist ». L'osservazione è giusta, senonché il termine « Willenswahl » (= lat. *electio*) traduce il termine nel senso in cui esso è usato da Platone, in quanto, notava bene il Grant, Platone lo usa « not in its present psychological sense, but merely denoting *selection* or *choice* ». Il senso aristotelico è invece quello di « a particular exhibition of it, namely, a conscious, determinate act of the will ». Per cui Grant proponeva la traduzione « purpose » (così Welldon, Ross), che a noi sembra appunto la migliore, nonostante il rilievo di Rolfes; al quale si può obiettare che il suo rilievo sarebbe determinante, qualora si trattasse di tradurre il termine αἵρεσις, mentre qui si tratta di προ-αίρεσις. Mentre invece il rilievo del Grant è decisivo e non è quindi del tutto esatta la traduzione della *ver. an.*: « electio », né di Segni: « elettione », né di Voilquin: « choix réfléchi ». Meglio traduce Barthélemy Saint-Hilaire con un'endiadi: « la préférence ou intention »; mentre Carlini e Pirrone traducono pure « proponimento ».

[11] βούλησιν. Cfr. la nota 1 del libro secondo.

lità. Inoltre qualcuno può anche aver volontà di cose che non sono per nulla compiute da lui, ad esempio che vinca qualche attore o qualche atleta; nessuno può invece proporsi cose simili, ma può solo proporsi ciò che pensa di poter fare egli stesso. La volontà poi ha per oggetto soprattutto il fine, mentre il proponimento ha per oggetto le cose che riguardano il fine: ad esempio noi vogliamo esser sani, ma ci proponiamo i mezzi per esserlo; vogliamo esser felici, e diciamo di volerlo, ma sarebbe stonato il dire che ce lo proponiamo; insomma appare che il proponimento riguarda le cose che dipendono da noi. Ma il proponimento non potrebbe neppure essere un'opinione. È evidente infatti che l'opinione può riguardare ogni cosa, non meno quelle eterne e impossibili di quelle che dipendono da noi; e inoltre essa si distingue in falsa e in vera, non in cattiva e in buona, le quali sono invece soprattutto le distinzioni del proponimento. Quindi, in generale nessuno potrebbe certo dire che il proponimento sia la stessa cosa che l'opinione; ma neppure una data specie di opinione. Col proporci il 1112 a
bene e il male infatti noi acquistiamo certe qualità, mentre invece ciò non avviene con l'opinione. E ci proponiamo di ottenere o di evitare o cose simili; mentre opiniamo ciò che una cosa è, o a chi giova o come, non opiniamo affatto di conseguire o di evitare qualcosa. Il proponimento poi è lodato quando riguarda soprattutto ciò che si deve o ciò che è retto, mentre l'opinione quando s'accorda col vero. Infine ci proponiamo soprattutto quelle cose che sappiamo esser buone, mentre opiniamo cose che non conosciamo del tutto. Inoltre sembra che non siano gli stessi quelli che si propongono le cose migliori e quelli che hanno le migliori opinioni, bensì alcuni hanno opinioni migliori, ma a causa del vizio scelgono di compiere ciò che non si deve. Non importa nulla se l'opinione precede il proponimento, oppure lo segue; non su questo infatti stiamo indagando, bensì se il proponimento sia la stessa cosa che una certa opinione. Che cos'è dunque e di qual natura è esso, dal momento che non è nessuna delle cose suddette? Esso sembra invero volontario, ma non tutto ciò che è volontario deriva da un proponimento. Non sarà forse ciò che è l'oggetto d'una deliberazione preventiva? Infatti il proponimento è sempre accompagnato dalla ragione e dalla riflessione.

E anche il nome di proponimento sembra indicare che qualche cosa viene posta prima di altre.

3.

Si delibera su ogni cosa, e ogni cosa può essere oggetto di deliberazione, oppure intorno ad alcune cose non vi può essere deliberazione? [12] Certo si può specificare che non è oggetto di deliberazione ciò su cui delibererebbe uno stolto o un pazzo, bensì ciò su cui può deliberare un uomo che abbia senno. Intorno alle cose eterne, poi, nessuno delibera, ad esempio sull'ordine del mondo o sul fatto che sono incommensurabili la diagonale e il lato. Ma neppure si delibera su quelle cose che, pur essendo in movimento, avvengono sempre nella stessa maniera, o per necessità o per natura o per qualche altra causa, come il solstizio e l'equinozio [13]. Neppure intorno a ciò che avviene ora in un modo ora in un altro, come la siccità e la pioggia. Neppure intorno alle cose che avvengono per caso, come la scoperta di un tesoro. Ma neppure intorno a tutte le cose umane: ad esempio nessuno degli Spartani potrebbe deliberare sul modo migliore in cui gli Sciti potrebbero governarsi. Infatti nessuna di queste

[12] βουλή. Traduco egualmente βουλή e βούλευσις con « deliberazione », non essendovi una sostanziale differenza (Grant « deliberation »; Barthélemy Saint-Hilaire e Voilquin « délibération »; Carlini e Pirrone « deliberazione »; invece *ver. an.* « consilium » e Segni « consiglio »).

[13] τροπῶν καὶ ἀνατολῶν. I termini τροπή e ἀνατολή possono significare tanto, rispettivamente, « movimento » e « levata », quanto, in senso tecnico, « solstizio » ed « equinozio ». La questione è più complessa per il termine ἀνατολή, che indica nella maggior parte dei casi il levar del sole, talora il solstizio, talora l'equinozio. Le possibili versioni possono quindi raggrupparsi in tre gruppi fondamentali: 1) intendere i due termini in senso non tecnico: così la *ver. an.*: « solis versionibus et ortibus » (seguita da Dal Sasso) e Pirrone (che però inverte i termini): « il sorgere e i movimenti del sole »; 2) intendere in senso tecnico soltanto il primo termine e il secondo nel senso di « levata »: Grant: « the solstices and the rising of the sun », così Rolfes (« Sonnenaufgänge ») e Carlini (« l'alzata del sole »); 3) intendere entrambi i termini in senso tecnico: così Voilquin, da noi seguito, in quanto Aristotele ci par propendere, in genere, ad attribuire significato tecnico a tali termini.

cose potrebbe esser compiuta da noi. Resta dunque che noi deliberiamo intorno alle cose che dipendono da noi e che sono realizzabili. Poiché degli avvenimenti sembrano esser cause la natura, la necessità, il caso, ma anche l'intelletto umano e tutti gli atti dell'uomo. E ciascun uomo delibera intorno alle cose che egli stesso può realizzare. Quanto poi alle scienze esatte e auto- 1112 b
sufficienti non si può deliberare: ad esempio riguardo ai segni grafici, non v'è dubbio su come si debbano scrivere le lettere; deliberiamo invece intorno a quelle cose che, oltre ad esser compiute da noi, non avvengono sempre secondo una norma costante: ad esempio intorno alla medicina e al commercio e sull'arte del pilota più che sulla ginnastica, tanto più quanto quella è meno esatta; e altrettanto per le altre arti. E deliberiamo più nelle arti che non nelle scienze; infatti in esse vi sono maggiori incertezze. Si delibera inoltre nelle cose comuni, il cui risultato sia incerto e in quelle in cui è indeterminato [14]. E per le cose importanti prendiamo dei consiglieri diffidando che noi da soli siamo capaci a discernere. Non deliberiamo intorno ai fini, bensì intorno alle cose che riguardano i fini. Infatti il medico non delibera se debba guarire, né l'oratore se debba persuadere, né l'uomo politico se debba governar bene, né alcun altro delibera intorno al fine; bensì, dopo essersi posti il fine, badano a come e attraverso quali mezzi lo potranno realizzare; e tra molti mezzi attraverso quale il fine possa realizzarsi più facilmente e meglio; se invece è uno solo, si cerca come si potrà realizzare il fine attraverso esso e questo per mezzo di quale altro, finché si giunga alla causa prima, che è l'ultimo termine della ricerca; chi infatti nel modo suddetto delibera sembra proprio indagare e risolvere un problema geometrico. È evidente però che non ogni ricerca è una deliberazione; ad esempio non lo sono le ricerche matematiche, mentre

[14] « Nelle cose comuni » traduce il greco ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ πολύ, del tutto frainteso da Pirrone: « nelle cose soggette a regole generali », mentre può accogliersi la versione di Rolfes: « um das, was meistens eintrifft ». Le parole « in quelle in cui è determinato » traducono invece il greco ἐν οἷς ἀδιόριστον, dove Susemihl e Apelt postulano una lacuna prima di ἀδιόριστον e Rassow congettura ivi τὸ ὡς δεῖ. Ma tutto ciò non è necessario; basta sottintendere: ἀδιόριστόν [ἐστι πῶς ἀποβήσεται]: così anche Ramsauer, il quale propende però per integrare con un τό.

invece ogni deliberazione è una ricerca: e che l'ultimo termine cui giunge l'analisi è il primo nella realizzazione. E se uno s'imbatte in cosa impossibile, vi rinunzia, ad esempio se si ha bisogno di denaro, ma non vi è possibilità di procurarselo: se però essa appare possibile, si accinge ad agire. Possibili sono le cose che possono esser compiute da noi: e in certo modo anche quelle compiute dagli amici dipendono da noi: infatti il principio è in noi. Talora si cercano i mezzi, talora invece il modo di adoperarli; così accade anche nelle altre cose: talora si cerca il come, talora per mezzo di che cosa o per mezzo di chi. Appare evidente dunque, come s'è detto, che l'uomo è il principio delle azioni, che la deliberazione si rivolge a ciò che è realizzabile e che le azioni sono mezzi per il fine. Infatti non si potrebbe deliberare sul fine, bensì sui mezzi che riguardano il fine. Neppure si delibera su cose singole [15], come se questo è pane o se è stato cotto
1113 a come si deve: queste infatti sono cose della sensazione. Se si volesse sempre deliberare, si andrebbe all'infinito. L'oggetto della deliberazione e quello del proponimento sono la stessa cosa, eccetto il fatto che ciò che ci si propone è già stato determinato. Infatti oggetto del proponimento è ciò che è già stato giudicato con la deliberazione. Ciascuno infatti cessa dal ricercare come dovrà agire, quando abbia ricondotto a se stesso il principio dell'azione e l'abbia ricondotto a quella parte di lui che comanda: essa infatti è quella che propone. Ciò è evidente anche dalle antiche costituzioni, che Omero imitò: i re infatti comunicavano al popolo ciò che si erano proposti. Poiché dunque oggetto del proponimento è ciò che viene desiderato essendo stato deliberato e dipendendo da noi, anche la deliberazione può essere un desiderio deliberato di ciò che dipende da noi: infatti dal deliberare attraverso il giudizio sorge il desiderio conforme a questa deliberazione.

[15] οὐδὲ δὴ τὰ καθ'ἕκαστα. (Pirrone traduce incomprensibilmente proprio il contrario: « naturalmente si delibera su cose singole ».)

4.

Ciò sia dunque detto in abbozzo intorno al proponimento, cioè quali cose siano suo oggetto e che esso si riferisce ai mezzi che riguardano i fini. La volontà invece s'è detto [16] che è propria del fine, cioè secondo alcuni del bene, secondo altri di ciò che appare buono. Quelli che ritengono che ciò che si vuole è sempre il bene ne deducono che non sia voluto ciò che si vuole con proposito non retto (se infatti fosse voluto, sarebbe anche buono; e tuttavia, in questo caso, dovrebbe esser cattivo). Chi invece pensa che oggetto della volontà sia ciò che appare buono, conclude che ciò che è voluto non è voluto per natura, ma a seconda che a ciascuno pare; e poiché a uno pare una cosa, a un altro un'altra, se così fosse, ciò che è voluto sarebbe insieme cose contrarie [17]. Se queste conclusioni non piacciono, bisogna allora dire che assolutamente e secondo verità l'oggetto della volontà è il bene, però a ciascuno di noi oggetto della volontà è ciò che sembra bene: per chi è virtuoso ciò che è veramente bene, per chi è vizioso quello che capita; come anche per i corpi a quelli che sono ben disposti sono sane le cose che sono veramente tali, a quelli malati invece lo sono le altre cose: e altrettanto è delle cose amare, di quelle dolci, di quelle calde, di quelle pesanti e così via. Chi è virtuoso infatti giudica rettamente ogni cosa ed in ciascuna gli appare il vero. In realtà le cose adatte a ciascuna disposizione sono belle e piacevoli e forse l'uomo virtuoso differisce dagli altri soprattutto perché vede la verità in tutte le cose, essendo egli il canone e la misura di esse. Nella maggioranza degli uomini invece sembra sorgere l'inganno attraverso il piacere, che sembra bene, pur non essendolo. Perciò essi scelgono come bene ciò 1113 b
che è piacevole e fuggono come male ciò che è doloroso.

[16] In 1111 b 25.

[17] Il greco è fortemente brachilogico, quindi ambiguo: *εἰ οὕτως ἔτυχεν, τἀναντία*. Ma fuori strada sembrano sia Voilquin: « et il peut arriver qu'elles soient le contraire de ce qu'on imagine », sia Rolfes: « das ist aber bei dem einem [...] bei dem anderen [...] und unter Gegenstände das Gegenteil von ersten ».

5.

Giacché oggetto della volontà è il fine, mentre oggetti della deliberazione e del proposito sono i mezzi che riguardano il fine, le azioni che riguardano essi dovranno essere secondo il proponimento e volontarie. Ma l'ambito delle virtù è appunto in queste cose. Quindi anche la virtù dipende da noi e parimenti anche il vizio. In ciò infatti in cui il fare dipende da noi, anche il non fare dipende da noi; e dove sta in noi il non fare, vi sta anche il fare cosicché se dipende da noi il fare il bene, dipenderà da noi anche il non fare il male, e se sta in noi il non fare il bene, starà in noi anche il fare il male. Se dunque sta in noi il fare il bene e il male, e parimenti anche il non farli, e in ciò si disse[18] che consisteva l'esser buoni oppure cattivi, starà dunque in noi anche l'esser probi oppure viziosi. Il dire quindi che

Nessuno è volontariamente malvagio
né involontariamente beato[19]

sembra essere in parte falso, in parte vero. Infatti nessuno è beato involontariamente, ma la malvagità è volontaria. In caso contrario occorrerebbe rimettere in discussione ciò che fu detto e si dovrebbe dire che l'uomo non è causa né padre delle proprie azioni, come lo è dei figli. Se invece ciò appare evidente e non possiamo ricondurre le azioni ad altre cause che non siano in noi, le azioni le cui cause stanno in noi devono dipendere esse stesse da noi, ed essere quindi volontarie. Di ciò sembrano esser testimoni sia privatamente i singoli sia gli stessi legislatori: essi infatti danno castighi e pene a chi compie azioni malvage, quando

[18] Cfr. B 1103 a-b e 1105 a-b. L'intimo legame di questo libro col precedente è dimostrato dal fatto che delle sei citazioni *interne* presenti in esso, ben quattro si riferiscono al secondo libro.

[19] Il verso, di autore ignoto, è citato anche nel dialogo pseudoplatonico Περὶ δικαίου, 374 a. Per una svista il Grant (II, p. 26) cita « *Laws of Plato*, p. 374 A », mentre la p. 374 a non esiste nelle *Leggi*, bensì nel dialogo spurio suddetto.

non le compia per violenza o per ignoranza involontaria[20], mentre conferiscono onori a chi compie buone azioni, come per incitare gli uni a tenere a freno gli altri. E certo nessuno può incitare a compiere azioni che non siano in nostro potere e non siano volontarie, come sarebbe inutile il persuadere a non sentir caldo o freddo o fame o qualsiasi altra simile cosa; non per questo infatti la proveremmo meno. Ed essi puniscono anche chi pecca per propria ignoranza, se appaia essere causa della sua ignoranza; ad esempio per gli ubriachi la pena è doppia[21]: infatti in essi stessi risiede la causa della loro incoscienza: essi sono padroni di non ubriacarsi e ciò appunto è la causa della loro incoscienza. E puniscono anche quelli che ignorano qualcosa prescritto nelle leggi, che si debba e non sia difficile sapere. Parimenti fanno 1114 a
anche negli altri casi, quando è evidente che l'ignoranza deriva da negligenza, in quanto è in facoltà dei colpevoli il non essere ignoranti: essi infatti sono padroni di prendersene cura. Ma forse qualcuno è tale da non potersene dar cura. Però egli stesso è causa d'esser divenuto tale vivendo negligentemente; e dell'essere ingiusti o intemperanti sono colpevoli quelli stessi che agiscono malvagiamente e che trascorrono la vita in bagordi e simili cose; sono infatti proprio le loro singole attività che li rendono così. E ciò appare chiaro da coloro che si esercitano in qualsiasi esercizio ginnico o altra azione: essi continuano infatti a compiere gli stessi atti. L'ignorare dunque che le singole disposizioni derivano dall'esercizio di un'attività è cosa propria d'un uomo del tutto stolto. È assurdo inoltre[22] che chi compie azioni ingiuste non voglia essere ingiusto e che chi si comporta da intemperante non voglia essere intemperante; e se uno, non ignorandolo, compie azioni dalle quali risulterà ingiusto, sarà ingiusto volontariamente. Certo, quando ormai è un ingiusto, anche se

[20] ἢ δι' ἄγνοιαν ἧς μὴ αἴτιοι. Incomprensibilmente Carlini: « o per ignoranza di cui essi sian la causa », seguito da Pirrone (« per ignoranza di cui essi stessi siano causa »).

[21] Aristotele attribuisce questa legge a Pittaco in *Pol.* B 1274 b 20 e *Rhet.* B 1402 b 10. In quest'ultimo passo egli però critica, anziché lodare la legge.

[22] Rassow sposta le parole « è assurdo ... intemperante » alla fine del paragrafo (l. 13); ma non vi sono ragioni sufficienti per seguirlo.

voglia, non potrà più non esserlo ed esser giusto. Neppure il malato può così diventar sano; eppure, se così è accaduto, egli è malato per sua volontà, per il suo vivere sfrenatamente e il suo disubbidire ai medici; prima gli era lecito non ammalarsi, ma una volta lasciatosi andare non più, come neppure chi ha lanciato una pietra può più ritirarla; e tuttavia prima dipendeva da lui il gettarla e lo scagliarla: in lui v'è il principio di ciò. Così anche all'ingiusto e all'intemperante in principio era lecito non divenir tali, perciò essi lo sono volontariamente; ma una volta che lo sono diventati, non è più possibile a essi non esserlo. E non solo i vizi dell'anima sono volontari, ma per taluni anche quelli del corpo, e quindi noi li biasimiamo; infatti nessuno biasima chi è brutto per natura, bensì chi lo è diventato per mancanza di ginnastica e per trascuratezza. Altrettanto è per la debolezza o la storpiatura: nessuno infatti biasimerebbe chi è cieco per natura o per malattia o per ferite, anzi piuttosto ne avrebbe compassione; ma ognuno biasimerebbe chi è cieco per abuso di vino o per un'altra sregolatezza. Anche dei difetti del corpo dunque quelli che dipendono da noi sono biasimati, quelli che invece non dipendono da noi non lo sono. Se così è, anche degli altri vizi quelli che sono biasimati dipenderanno da noi. Se qualcuno poi dicesse che tutti aspirano a ciò che appare a loro come un bene, senza esser padroni della loro immaginazione, bensì che a seconda di come ciascuno è,
1114 b diverso gli appare anche il fine, è da rispondersi che, se ciascuno è causa della qualità della sua disposizione d'animo, lo dovrà essere anche della sua immaginazione. E se d'altra parte nessuno è colpevole del fare il male, ma lo fa per ignoranza del fine, pensando di conseguire il sommo bene attraverso queste sue azioni, e lo scopo cui si aspira non è scelto, ma deve essere innata una facoltà, come uno che ha la vista[23], con cui distinguere rettamente e scegliere il bene secondo verità, per cui è fortunato per natura chi ha buona questa facoltà naturale (essa infatti è la cosa più grande e più bella e che non è possibile prendere o imparare da un altro e non è tale se non per disposizione naturale e una bella disposizione naturale veramente perfetta non è altro che

[23] ὥσπερ ὄψιν. L'espressione manca, senza giustificazione, nella traduzione di Voilquin.

l'esser questa qualità buona e onesta): se tutto ciò fosse vero, perché la virtù dovrà esser più volontaria del vizio? Infatti per entrambi, sia per il buono che per il cattivo, il fine apparirà o sarà dato per natura o in altro modo, e a questo fine riferiranno i mezzi, comunque essi agiscano. Sia quindi che il fine, comunque esso sia, non appaia a ciascuno per natura, bensì vi sia in esso qualche altro fattore, sia invece che il fine sia dato dalla natura, ma che la virtù sia volontaria perché l'uomo compie volontariamente il resto, in ogni caso non di meno anche il vizio è volontario. Anche al malvagio infatti appartiene nello stesso modo ciò che accade nelle azioni per causa sua, anche se non gli appartiene ciò che è nel fine[24]. Se, come si è detto, dunque, le virtù sono volontarie (e infatti delle disposizioni noi siamo in certo modo cooperanti e d'altra parte dalle nostre qualità deriviamo il fine corrispondente), anche i vizi saranno volontari: infatti anche per essi accade egualmente. Non allo stesso modo[25] però sono volontarie le azioni e le disposizioni; infatti delle azioni siamo padroni dall'inizio sino alla fine, conoscendo le loro circostanze particolari; delle disposizioni invece siamo padroni all'inizio, poi invece il loro accrescimento attraverso le singole azioni non viene osservato, come accade nelle malattie; siccome però dipendeva da noi 1115 a
l'agire in un modo oppure in un altro, per questo esse sono volontarie.

Sinora abbiamo trattato dunque delle virtù in generale e abbiamo esposto sommariamente la loro natura: che esse consistono 1114 b
in medietà e disposizioni, donde esse sorgono, che esse 26
sono di per sé generatrici di azioni, che dipendono da noi, che sono volontarie e che sono costituite conformemente ai dettami della ragione[26]. Riprendendo dunque a parlare intorno a ciascuna

[24] καὶ εἰ μὴ τῷ τέλει. La *ver. an.* omette la negazione (« et in fine »), seguita naturalmente da Dal Sasso.

[25] Seguo, nell'invertire 1114 b 25-30 e 1115 a 5, l'ordine restituito da Susemihl. Non mi sembra infatti che Ramsauer dimostri convincentemente che questo paragrafo, com'egli vorrebbe, vada riattaccato alle parole « che sono volontarie » del § 21.

[26] Ramsauer espunge la frase « e che sono ... della ragione », in quanto non ha corrispondenti in questo terzo libro: « an credamus potius addita haec a lectore quodam esse qui opportunitate talis loci illectus ipse

virtù, diciamo quali esse siano, quali i loro oggetti e in che modo,
1115 a e insieme apparirà evidente quante esse siano. E anzitutto tratteremo del coraggio.

6.

Che il coraggio sia dunque una via di mezzo tra la paura e la temerarietà, è già apparso chiaro[27]; ed è evidente che noi abbiamo paura delle cose temibili: e queste sono, per dirla semplicemente, mali; perciò definiscono la paura anche come aspettazione di male. Noi dunque temiamo tutti i mali, come l'infamia, la povertà, la malattia, la mancanza di amici, la morte; ma sembra che l'uomo coraggioso non debba esercitare il suo coraggio con tutte queste cose; alcune infatti è bello il temerle, altre le si può temere senza turpitudine, come l'infamia; infatti colui che la teme è onesto e verecondo, mentre chi non la teme è impudente. Perciò egli è detto da taluni impropriamente coraggioso: e infatti egli ha qualcosa di simile al coraggioso, giacché anche il coraggioso è privo di paura. La povertà e la malattia invece forse[28] non si deve temerle, né in generale tutto ciò che non deriva da vizio né per causa di chi agisce: ma neppure di fronte a queste cose chi è senza paura è coraggioso, benché noi lo chiamiamo tale per analogia. Taluni infatti, mentre nei pericoli di guerra sono codardi, sono poi generosi e si comportano coraggiosamente quanto alla perdita delle loro ricchezze. E così se qualcuno teme per i figli e per la moglie l'invidia o qualche altro simile male, non è codardo; né d'altra parte se uno ha ardire quando

subjunxerit quod in universa doctrina magni momenti esse sciret ». Ma non ha notato che questo luogo non è che la trascrizione dell'inizio del terzo libro dell'*Eudemia* con l'aggiunta di tre concetti: quello della ἕξις, quello del πρακτικόν e questo dell'ὀρθὸς λόγος che contrasta i primi due. Ciò fornisce la chiave di questa frase controversa: essa è cioè un segno dell'introduzione dentro alle questioni che Aristotele aveva già dibattuto nell'*Eudemia*, della nuova problematica proveniente dai tre libri *comuni*, in particolare dal libro sesto.

[27] In B 1103 b 12; 1104 a 20; 1104 a 35-b 1 sgg.; 1104 b 3 sgg.

[28] ἴσως. Voilquin: « sans doute ». L'avverbio greco si presta a entrambe le interpretazioni.

sta per esser fustigato, è coraggioso. Intorno a quali dunque delle cose paurose si rivela l'uomo coraggioso? Forse intorno alle più grandi? Nessuno infatti è più capace del coraggioso di sopportare le cose terribili. Ma la cosa più paurosa è la morte: essa infatti è il nostro termine, e sembra che per chi è morto non vi sia più nessun bene e nessun male. Eppure nemmeno riguardo alla morte il coraggioso può mostrarsi tale in ogni caso, ad esempio nella morte in mare, o nelle malattie. In quali casi di morte dunque? Forse nei più belli? Tali sono quelli che capitano in guerra: essi si verificano infatti nel pericolo più grande e più bello. Ne son testimonianze anche gli onori concessi per ciò nelle città e da parte di prìncipi. Si chiamerebbe dunque propriamente coraggioso chi è senza timore di fronte ad una bella morte, e a tutti quegli improvvisi pericoli che possono provocare la morte: e tali sono soprattutto quelli di guerra. D'altra parte anche nei pericoli di
mare e nelle malattie l'uomo coraggioso è senza paura, ma non 1115 b
in quel modo in cui lo sono i marinai: quegli infatti dispera della salvezza e tuttavia disprezza una tale morte, costoro invece sono pieni di speranza a causa della loro esperienza. Inoltre i coraggiosi agiscono virilmente dove si richiede energia ed è bello il morire; mentre in tali disgrazie non v'è né una cosa né l'altra.

7.

Quel che è temibile non è lo stesso per tutti gli uomini e talora, con tale espressione, indichiamo anche cose che trascendono la natura umana. Queste ultime sono poi temibili per chiunque sia fornito di ragione, mentre ciò che è conforme alla natura umana differisce per grandezza e può essere maggiore o minore; altrettanto dicasi delle cose che ispirano ardire. Chi è coraggioso è imperterrito quanto si conviene a un uomo. Egli dunque temerà siffatte cose come si deve e come vuole la ragione, però le affronterà in vista del decoro: e questo è appunto il fine della virtù. Si possono invece temere di più o di meno queste cose, e si può inoltre temere di cose che non sono temibili, come se lo fossero. I peccati quindi si possono commettere o perché si teme ciò che non si deve, o perché si teme non come si deve, oppure non quando

si deve o se si commette qualcosa di simile: e altrettanto dicasi dell'ardire. Perciò colui che affronta, pur temendole, quelle cose che si deve e per lo scopo che si deve e come e quando si deve e altrettanto si comporta nell'ardire, è coraggioso. L'uomo coraggioso infatti sopporta e agisce conformemente a dignità e come prescrive la ragione; e, come il fine[29] di ogni attività è sempre conforme alla disposizione d'animo, così lo è anche per il coraggioso; essendo quindi il coraggio decoroso, tale sarà anche il fine del coraggioso; e ogni cosa è determinata dal fine. Quindi l'uomo coraggioso, in vista del decoro, affronta e compie le cose conformi al coraggio. Di chi invece pecca per eccesso, chi eccede nella mancanza di paura non ha un proprio nome (già s'è detto prima[30] che molti difetti sono anonimi) lo si potrebbe definire un pazzo o un insensibile, se non temesse nulla, né il terremoto, né i flutti come si dice dei Celti. Chi invece eccede nell'ardire intorno alle cose temibili è temerario. (Il temerario sembra anche essere un millantatore e un ostentatore di coraggio; infatti egli vuole apparire qual è l'uomo coraggioso riguardo alle cose temibili. In ciò che può quindi lo imita; perciò molti di essi sono anche spacconi paurosi: mentre infatti fanno gli arditi in siffatte cose, ciò che invece è temibile, non lo affrontano.) Chi poi eccede nel temere è pauroso. Infatti egli teme ciò che non si deve e come non si deve e ne conseguono per lui tutti i simili comportamenti.
1116 a Ed egli manca anche di ardire; ma soprattutto è evidente che egli eccede nelle apprensioni. Quindi il pauroso è in certo modo privo di speranza: egli infatti teme ogni cosa. Il coraggioso è invece il contrario: infatti l'aver ardire è proprio di chi ha speranza. Riguardo alle stesse cose dunque si manifestano il pauroso, il temerario e il coraggioso, ma si comportano diversamente verso di esse: quelli infatti eccedono o difettano, il coraggioso invece

[29] Secondo Ramsauer le righe 21-24 sono da espungersi. Delle sue argomentazioni la più interessante mi sembra l'aver notato come Aristotele sia solito dire nella *Nicomachea* che l'attività è il fine della disposizione d'animo e non già che il fine dell'attività sia relativo alla disposizione d'animo. Secondo il nostro parere, si tratta però di due punti di vista egualmente compresenti nella *Nicomachea*. Il testo è comunque qui incerto e variamente corretto.

[30] In B 1107 b 2.

tiene il giusto mezzo e si comporta come si deve. E, mentre i temerari sono impetuosi e baldanzosi prima che giungano i pericoli, ma defezionano poi di fronte ad essi, i coraggiosi invece sono risoluti nei fatti, mentre prima di essi stanno tranquilli.

Come dunque s'è detto, il coraggio è una medietà riguardo alle cose di ardimento e a quelle temibili, nei modi che s'è detto, e le accetta e le affronta perché ciò è bello e perché è turpe il non farlo. Invece il morire per fuggire la povertà o la passione amorosa o qualcosa di doloroso non è di un uomo coraggioso, ma piuttosto di un vile: è infatti debolezza lo sfuggire ai travagli e chi s'uccide agisce non per affrontare una prova decorosa, bensì per fuggire un male.

8.

Una tal cosa è dunque il coraggio; ma si parla anche d'altri tipi di coraggio e precisamente di cinque specie. Anzitutto v'è il coraggio civile: sembra infatti che i cittadini affrontino i pericoli in vista delle pene prescritte dalla legge, per evitare il disonore e per conseguire gli onori. E per questo sembra che i popoli più coraggiosi siano quelli presso i quali i codardi sono disonorati e i coraggiosi onorati. Così Omero ci presenta i suoi personaggi, ad esempio Diomede ed Ettore:

Primo oltraggerammi Polidamante[31];

e Diomede:

Ettor dirà, parlando un dì ai Troiani:
mi cede il Tidide...[32].

E questa specie di coraggio è simile soprattutto a quella suddetta, poiché sorge per la virtù (cioè il sentimento d'onore), per l'aspirazione a qualcosa di bello (cioè l'onore) e per evitare la vergogna,

[31] *Il.* XXII 100.

[32] *Il.* VII 148.

che è qualcosa di turpe. Qualcuno potrebbe porre tra questi anche quelli che son costretti a fare ciò dai loro capi: essi però sono di peggior qualità, in quanto fanno ciò non per un sentimento d'onore, ma per paura, e fuggono non ciò che è turpe, ma ciò che è doloroso; infatti sono i capi che li costringono, come dice Ettore:

> Quei ch'io veda lontan dalla battaglia
> per paura, non sfuggirà che sia
> pasto dei cani [33].

E i capi che pongono i combattenti in prima fila, anche se essi
1116 b indietreggiano, li costringono egualmente battendoli, e altrettanto fanno quelli che schierano a battaglia i soldati di fronte a fosse o altri trinceramenti: tutti costoro infatti costringono. Invece bisogna essere coraggiosi non per costrizione, ma perché è bello. Una specie di coraggio sembra poi essere anche l'esperienza nei casi particolari, perciò anche Socrate [34] riteneva che il coraggio fosse una scienza. Quelli che hanno tale qualità l'hanno gli uni in una cosa, gli altri in un'altra: nelle cose di guerra i soldati di professione. Sembra infatti che vi siano molte circostanze di guerra innocue [35] e costoro le conoscono benissimo: quindi appaiono coraggiosi, poiché gli altri non sanno di che cosa si tratti. Inoltre per la loro esperienza sono in grado di far male agli altri senza riceverne, potendo usare le armi e possedendole di tal natura da esser adattissimi a far male e a non riceverne. Essi dunque combattono come combatterebbero uomini armati contro dei disarmati e degli atleti contro dei dilettanti; e infatti in simili lotte non i più coraggiosi sono i più pugnaci, bensì quelli che hanno più forza e hanno i corpi migliori. Ma questi soldati divengono paurosi, quando il pericolo si estenda e quando si sentano inferiori per numero e armamento; e per primi fuggono, mentre le

[33] *Il.* II 391.
[34] Cfr. XENOPH. *Mem.* III 9.
[35] κενὰ τοῦ πολέμου: è la lezione della maggioranza dei codici. Il Laurenziano e il Marciano hanno invece καινὰ τοῦ πολέμου («gli imprevisti della guerra»), che è lezione meno probabile, per quanto trovi riscontro in DIODOR. XX 30.

milizie cittadine resistono e muoiono, come è accaduto alla battaglia di Ermeo [36]. Infatti per questo il fuggire è turpe e la morte è preferibile a una simile salvezza; quelli invece all'inizio affrontano il pericolo ritenendosi più forti, ma una volta avvertito il pericolo, fuggono, temendo la morte più della vergogna: ma tale non è l'uomo coraggioso. Si suol ricondurre al coraggio anche l'impetuosità: sembrano infatti essere coraggiosi anche coloro che si lasciano trasportare dall'impetuosità come le fiere contro chi le ha ferite; poiché anche i coraggiosi sembrano impetuosi: l'impetuosità è infatti cosa che eccita moltissimo contro i pericoli, per cui anche Omero dice: «infondi forza al tuo impeto» e «destò la possenza e l'impeto», e «l'aspro furore salì alle narici» e «il sangue gli bollì» [37]: tutte queste espressioni sembrano infatti indicare il risveglio e l'impulso dell'impetuosità. Ma i coraggiosi agiscono per il decoro e l'impetuosità non fa che collaborare con essi: le fiere invece agiscono per il dolore, perché percosse o atterrite, giacché non aggrediscono se sono in una selva o in una palude [38]. Perciò non è coraggio lo scagliarsi contro il pericolo, sotto l'impulso del dolore e dell'impetuosità, non prevedendo nulla di ciò che è pericoloso, poiché in tal modo sarebbero coraggiosi anche gli asini affamati: infatti anche se percossi non si
allontanano dal pascolo. E anche gli adulteri compiono molte 1117 a
prodezze per la loro concupiscenza. Questa forma [39] che sorge dalla impetuosità sembra essere la più vicina alla natura e, qualora sia accompagnata da un proponimento e dalla consapevolezza di un fine, è davvero coraggio. E anche gli uomini quando sono adirati soffrono e quando si vendicano godono, ma quelli che combattono per queste cose saranno battaglieri, ma non corag-

[36] Cittadina presso Coronea, i cui abitanti resistettero eroicamente sino alla morte, mentre le truppe regolari beotiche fuggivano.
[37] *Il.* XIV 151; XVI 259; V 470; *Od.* XXIV 318.
[38] Bywater espunge le parole «o in una palude», probabilmente a ragione.
[39] L'inversione proposta da Rassow, secondo cui la proposizione «Questa forma ... è davvero coraggio», andrebbe alla fine del paragrafo, cioè posposta al periodo «E anche gli uomini ... (καὶ οἱ ἄνθρωποι)» apparentemente dà un senso migliore, ma in realtà è fondata su un'errata interpretazione del καί, cioè sul non aver compreso che esso si riferisce ancora alla contrapposizione con gli animali.

giosi; essi infatti non agiscono per il decoro, né come prescrive la ragione, bensì per la passione; e tuttavia hanno qualcosa di simile ai coraggiosi. Neppure quelli che sono fiduciosi possono dirsi coraggiosi: essi infatti sono ardimentosi nei pericoli perché hanno vinto molte volte e molti pericoli. Essi sono simili ai coraggiosi, essendo entrambi ardimentosi; ma mentre i coraggiosi sono arditi per i motivi che si sono detti, questi invece lo sono perché credono di essere più forti e di non dover subire niente di avverso. Qualcosa di simile provano anche gli ubriachi: essi infatti diventano fiduciosi. Quando però a costoro capiti ciò che attendevano, fuggono; mentre proprio di un uomo coraggioso è, come s'è detto[40], affrontare ciò che è e sembra temibile all'uomo, perché ciò è bello ed è turpe non farlo. Perciò sembra anche esser proprio di un uomo più coraggioso l'esser privo di paura e imperturbabile nei pericoli improvvisi che non l'esserlo in quelli attesi; ciò infatti deriva più dalla disposizione d'animo, o comunque deriva meno da una preparazione[41]. I pericoli previsti infatti uno può anche sceglierli col ragionamento e la ragione, quelli improvvisi invece solo secondo la disposizione d'animo. Sembrano poi essere coraggiosi anche gli ignari, i quali non sono molto diversi dai fiduciosi, ma sono peggiori in quanto non hanno alcun merito mentre quelli ne hanno. Perciò questi ultimi resistono un po' di tempo, quelli invece, ingannati, quando vengano a conoscere o sospettino che la situazione è diversa, fuggono: cosa che capitò anche agli Argivi, quando s'imbatterono nei Laconi, credendoli Sicioni.

9.

S'è dunque detto di che natura siano i coraggiosi e quelli che sembrano coraggiosi; mentre dunque il coraggio riguarda l'ardimento e la paura, esso tuttavia non ha pari rapporti con

[40] In 1115 b 10-20 (la *ver. an.* e Voilquin non hanno compreso questo significato della formula ἦν).

[41] Non v'è motivo di considerare, come fa Rassow, le parole « o comunque ... preparazione » come una diversa lezione delle precedenti « ciò deriva ... d'animo ».

entrambi, bensì maggiormente con le cose temibili. Infatti chi è imperturbabile in queste e si comporta rispetto ad esse come si deve, è più coraggioso di chi è tale riguardo alle cose d'ardimento. Dunque, come s'è detto, gli uomini coraggiosi sono chiamati tali per l'affrontare le cose dolorose. Perciò il coraggio è cosa piena di travagli ed è giustamente lodata: infatti è più difficile affrontare le cose dolorose che astenersi dai piaceri. Invero può sembrare che il fine cui mira il coraggio sia piacevole, ma esso 1117 b
è ottenebrato dalle circostanze che lo attorniano, come accade anche negli agoni ginnici. Infatti anche per i pugilatori lo scopo per cui lottano è piacevole, cioè la corona e gli onori, però l'esser colpiti è doloroso, poiché anch'essi sono fatti di carne, e molesto, e così ogni fatica; e poiché queste circostanze sono molte, mentre il fine è esiguo, esso non sembra avere nulla di piacevole. Se quindi tale è la situazione anche a proposito del coraggio, la morte e le ferite saranno dolorose e sgradite anche per l'uomo coraggioso, tuttavia egli le affronta perché ciò è bello o perché è turpe il non farlo. E quanto più egli, possedendo tutta la virtù, sia felice, tanto più egli s'addolorerà della morte; per un uomo tale infatti la vita è massimamente degna d'essere vissuta, ed egli sa di esser privato dalla morte di grandissimi beni: e ciò è doloroso. Ma non di meno egli è coraggioso, anzi forse lo è di più, poiché egli preferisce a quei beni il decoro nella guerra. Non a tutte le virtù[42] dunque tocca l'operare piacevolmente, eccetto che per quanto riguarda lo scopo. E quanto ai soldati di professione, nulla forse impedisce che siano più bravi non i più coraggiosi, bensì i meno coraggiosi, i quali non abbiano alcun bene da perdere. Questi ultimi infatti sono pronti ai pericoli e barattano la vita per piccoli guadagni.

[42] Questo § 5 (1117 b 15) è indubbiamente stonato in questo luogo e il senso correrebbe molto meglio collegando direttamente il § 4 al § 6. Perciò v'è stato chi (Eucken) ha proposto di porlo prima di 1117 b 6, chi invece (Moschettini) dopo 1117 b 16. Ma questa stessa incertezza mostra quanto sia difficile porre ordine con trasposizioni esteriori al disordine congenito alla stesura della *Nicomachea*.

10.

Basti quanto s'è detto intorno al coraggio: non è difficile infatti comprendere la sua natura da ciò che s'è detto. Dopo di che, parliamo ora della moderazione. Tali virtù [43] sembrano riguardare le parti irrazionali dell'anima. Che la moderazione sia una medietà riguardo ai piaceri, è già stato detto da noi [44] (meno infatti, e non nello stesso modo, essa riguarda i dolori): e riguardo agli stessi si manifesta anche l'intemperanza: riguardo a quali piaceri poi essa sia tale, ora determineremo. Vanno dunque distinti i piaceri del corpo da quelli dell'anima, quali l'ambizione e l'amor del sapere: infatti nell'uno come nell'altro caso si gode di questi piaceri prediletti, senza che il corpo provi nulla, mentre invece li sente la mente. Coloro dunque che badano a questi piaceri non sono detti né moderati né intemperanti: e parimenti neppure quelli che badano ad altri piaceri che non siano del corpo. Infatti noi non chiamiamo intemperanti né gli appassionati delle favole, né i ciarloni, né quelli che passano le giornate a parlare di ciò che capita, bensì li chiamiamo chiacchieroni; neppure chiamiamo
1118 a intemperanti quelli che si addolorano per le ricchezze o per gli amici. La moderazione riguarderà dunque i piaceri del corpo, e neppure tutti questi: infatti coloro che godono dei piaceri della vista, ad esempio dei colori, delle figure e delle pitture non sono detti né moderati né intemperanti, per quanto possa sembrare che anche per queste cose ci sia il modo in cui si deve godere e il peccato per eccesso e per difetto. Altrettanto dicasi anche per i piaceri dell'udito: infatti nessuno chiama intemperanti quelli che godono eccessivamente dei canti o della recitazione, né moderati quelli che godono misuratamente. Né sono detti tali [45] quelli che godono degli odori, se non in casi accidentali: infatti non chiamiamo intemperanti quelli che godono degli odori di mele o di rose o di incensi, ma piuttosto quelli che godono di profumi di unguenti e di leccornie: di tali profumi infatti godono gli intemperanti, perché attraverso essi si desta in loro il ricordo di cose desiderate. Qualcuno può vedere anche gli altri, che quando hanno fame godono degli odori dei cibi, ma il godere di simili cose è proprio dell'intemperante. A lui infatti queste cose sono oggetto di desiderio. Ma neppure gli altri animali trovano godimento in queste sensazioni eccetto che in casi accidentali. Né infatti i cani godono dell'odore delle lepri, bensì del mangiarle, per quanto l'odore gliene dia la sensazione: né il leone gode del muggito del bue, bensì dello sbranarlo, per quanto attraverso il muggito egli s'accorga che il bue è vicino e sembri quindi godere di esso; parimenti egli non gode neppure della vista di un cervo o d'una capra selvatica, ma solo del fatto ch'essi saranno suo pasto. Dunque la moderazione e l'intemperanza riguardano tali piaceri, di cui partecipano anche gli altri animali, per cui essi sembrano servili e bestiali: tali appunto sono il tatto e il gusto. Invero col gusto sembra che tali qualità abbiano poco o nulla a che fare; infatti, se al gusto appartiene il discernimento dei sapori, come fanno gli assaggiatori del vino e quelli che cucinano ghiottonerie, tuttavia poco si gode di queste cose, e comun-

[43] Apparentemente con buoni motivi Ramsauer sospetta di questa frase « Tali virtù ... dell'anima ». Infatti in A 1103 a 5-10 Aristotele aveva affermato che tutte le virtù etiche appartengono alla parte irrazionale dell'anima, mentre qui egli sembra considerare ciò una sola caratteristica del coraggio e della moderazione. Non va però scordato che il carattere irrazionale delle virtù etiche è uno dei concetti più oscillanti della *Nicomachea*, e questa specie di contraddizione può quindi risalire ad Aristotele stesso.

[44] In B 1104 a 20-30; B 3; B 1109 a 10-15.

[45] οὐδὲ τοὺς περὶ τὴν ὀσμήν: costrutto brachilogico e duro. E così, di qui sino alla riga 24 il testo greco è contorto e oscuro, mentre si tratta di esporre idee semplicissime, che con molta miglior chiarezza sono esposte nell'*Eudemia* (1230 b 36-1231 a 17). Per cui il Ramsauer: « in iis quae [...] sequuntur tam multa sunt in quibus offendimus, ut universus locus vix videatur iisdem verbis et eo ordine ad nos pervenisse quibus primum conscriptum erat ». Indubbiamente, se il testo non è corrotto, si tratta di appunti aristotelici assai disordinati. Tra le molte questioni sorte da queste righe, ricordiamo l'atetesi del Noetel delle parole (a 15-16) « ma il godersi ... di desiderio »: e invero questa è la frase che più colpisce il senso comune, per cui anche Apelt sospetta che sia caduto un ἀεί (« sempre ») dopo « godersi ». Alla fine del § 7 (riga 24) accanto alle parole « della vista » si trovava nei codici anche ἢ εὑρών (« del trovare »), che abbiamo tralasciato, essendo stato espunto, ci par giustamente, da Susemihl.

que non ne godono gli intemperanti, bensì invece del godimento che sorge sempre dal contatto dei sensi sia nel mangiare che nel bere che nei piaceri cosiddetti afrodisiaci. Perciò un tale ghiottone si augurava che la gola gli divenisse più lunga di quella di una gru, tanto godeva di quel contatto. Questa è dunque la più
1118 b comune delle sensazioni cui si connette l'intemperanza: e giustamente questo potrebbe sembrare il vizio più biasimevole, in quanto interessa non quella parte per cui siamo uomini, bensì quella per cui siamo animali. Perciò il godersi di tali cose e l'amarle particolarmente è cosa da bestie; e si eccettuano qui i più nobili dei piaceri derivanti dal tatto, come quelli che sorgono nelle palestre ginniche, dai massaggi e dal riscaldamento dei corpi: infatti il piacere tattile dell'intemperante non riguarda tutto il corpo, ma solo alcune parti di esso.

11.

Dei desideri alcuni sembrano essere comuni a tutti[46], altri particolari e acquisiti: ad esempio il desiderio di cibo è proprio della natura comune: chiunque ne abbia bisogno infatti desidera cibo o bevanda e talora entrambi, e chi è giovane e nel fior degli anni, come dice Omero, i piaceri del letto. Ma quanto alle cose particolari non tutti le desiderano, né tutti desiderano le stesse. Perciò sembra che questa sia cosa propria di ciascuno di noi. D'altra parte anch'essa ha qualcosa di naturale: infatti, per quanto alcune cose siano piacevoli ad alcuni, altre ad altri, vi sono anche alcune cose che per tutti son più piacevoli che non cose qualsiasi. Nei desideri naturali, dunque, pochi peccano e sempre peccano in un sol senso, cioè nell'eccedere (infatti il mangiare o il bere qualsiasi cosa sino ad esserne troppo pieni è un eccedere in quantità il bisogno naturale; il desiderio naturale infatti prescrive di riempirsi solo di quanto v'è bisogno: perciò quelli che eccedono

[46] κοινάί. Anche qui il testo è incerto, giacché mentre qui Aristotele definisce κοιναί (= « comuni ») questi desideri, poco più avanti li chiama φυσικαί (= « naturali »). Una soluzione ingegnosa, ma tutt'altro che sicura, è quella dello Scaligero, seguito da Apelt, di aggiungere dopo κοιναί le parole καὶ φυσικαί.

sono detti golosi, perché riempiono la gola più del necessario: e tali sono quelli che hanno una natura degna di schiavi). Invece, riguardo ai piaceri particolari molti peccano e in molte maniere; e quando si parla di coloro che amano queste cose, ciò avviene o perché godono di ciò che non si deve, o più di quanto si deve, o in maniera volgare, o non come si deve[47]. In ogni caso gli intemperanti eccedono: infatti godono di alcune cose di cui non si deve (essendo esse detestabili) e, se di alcune cose si può godere, ne godono[48] o più di quanto si deve, o come fa il volgo.

È dunque evidente che l'eccedere nei piaceri è intemperanza e cosa biasimevole; quanto ai dolori invece non è come per il coraggio, cioè che se uno li sopporta sia detto moderato e se non li sopporta sia detto intemperante; bensì intemperanti si è detti per l'addolorarsi più di quanto si deve per non aver ottenuto dei piaceri (e in tal modo il piacere ci procura dolore), mentre si è detti moderati per il non addolorarsi dell'assenza del piacere.
L'intemperante dunque desidera tutte le cose piacevoli e quelle 1119 a
che massimamente lo sono ed è trascinato dal desiderio a preferire queste cose alle altre, e perciò si addolora sia quando non le ottiene sia quando le desidera (infatti il desiderio è accompagnato dal dolore: e sembra una cosa assurda l'addolorarsi per il piacere). Se vi siano poi di quelli che difettano nel godere i piaceri o godono meno del necessario non si sa bene: una tal insensibilità infatti non è cosa umana. Già infatti gli altri animali distinguono i cibi e godono d'alcuni e di altri no: se quindi a qualcuno nulla fosse piacevole e non facesse distinzione tra una cosa e un'altra, egli sarebbe lungi dall'esser un uomo; anzi non avrebbe neppur nome un tale individuo, giacché di esseri tali non ve ne sono affatto. Il moderato invece tiene la via di mezzo rispetto a tali cose. Né infatti egli gode di quelle cose di cui soprattutto gode l'intemperante, che anzi piuttosto se ne sdegna, né in generale delle cose che non si deve, né gode eccessivamente di alcunché di simile; né si addolora o ha desiderio delle cose che non ci sono,

[47] ἢ μὴ ὡς δεῖ: i codici sono molto discordi su queste parole, per cui esse furono espunte da Noetel.

[48] Per ragioni di simmetria logica Susemihl proporrebbe di aggiungere, dopo « ne godono », le parole ἢ οὐχ ὡς δεῖ: « o come non si deve o ». Ma non è indispensabile.

o lo fa moderatamente, e non più di quanto si deve, né quando non si deve, né insomma compie nulla di tutto ciò. Ciò che invece giova alla salute o al benessere ed è piacevole, lo desidera moderatamente e come si deve; e così pure desidera quelle altre cose piacevoli, non però quelle che ostacolino queste o siano contro il decoro o superiori alle proprie sostanze. Chi invece bada a queste ultime ama siffatti piaceri più del conveniente; invece il moderato non agisce così, bensì agisce come prescrive la retta ragione.

12.

L'intemperanza sembra essere un vizio più volontario che non la viltà. Infatti essa sorge dal piacere, mentre la viltà sorge dal dolore e di questi il primo lo si sceglie, il secondo invece lo si fugge; il dolore poi snatura e corrompe il carattere di chi lo soffre, il piacere invece non compie nulla di ciò. Esso è quindi volontario, e perciò è anche più biasimevole. Infatti è più facile abituarvisi; molte infatti ne sono le occasioni nella vita e l'abituarsi è privo di pericolo, mentre per le cose temibili accade il contrario. Sembrerebbe poi che, nei casi particolari, la viltà non sia ugualmente volontaria: essa infatti di per sé è priva di dolore, invece i casi particolari sconvolgono, tanto da far gettare le armi e compiere altre azioni indecorose: per cui sembrano persino derivare da una costrizione. Al contrario per l'intemperante i casi particolari sono volontari, giacché li desidera e li brama, mentre meno volontaria è l'intemperanza in generale. Nessuno infatti desidera di essere intemperante.

Noi applichiamo anche il nome d'intemperanza agli errori
1119 b fanciulleschi, i quali infatti hanno una certa analogia. Quale di queste due situazioni abbia ricevuto il nome dall'altra è questione che qui non ci riguarda, ma è evidente che la seconda lo ha ricevuto dalla prima. E non sembra che il nome sia stato applicato a torto: infatti deve essere moderato ciò che ha tendenza alle cose turpi e che può accrescersi di molto: e di tal natura sono soprattutto il desiderio e il fanciullo: infatti anche i fanciulli vivono secondo i desideri, e soprattutto in essi vi è la brama del piacere. Se dunque questa non sarà resa docile e obbediente, essa crescerà

di molto: insaziabile è infatti la brama del piacere e perché è irragionevole penetra ovunque; e l'esercitare la brama aumenta ciò che le è congiunto e se le brame sono grandi e impetuose sconvolgono la ragione. Perciò occorre che esse siano moderate e poche e che non contraddicano per nulla la ragione. Un uomo che così si comporti lo chiamiamo di carattere docile e morigerato: come infatti bisogna che il fanciullo viva secondo i precetti del pedagogo, così anche la nostra parte concupiscibile deve conformarsi ai precetti della ragione. Perciò bisogna che la parte concupiscibile di chi è moderato si conformi alla ragione: infatti scopo di entrambe è ciò che è bello, e il moderato desidera ciò che si deve, come si deve e quando si deve: così appunto prescrive anche la ragione.

LIBRO QUARTO Δ

1.

Basti dunque quanto s'è detto sulla moderazione: facciamo 119 b
ora seguito, parlando della generosità. Essa sembra essere la medietà riguardo alle ricchezze: infatti chi è generoso viene lodato non riguardo alle azioni di guerra, né a quelle in cui è lodato il moderato, neppure infine in quelle giudiziarie, bensì riguardo al dare e al ricevere le ricchezze, e soprattutto riguardo al darle. E noi chiamiamo ricchezze tutte le cose il cui valore è misurato colla moneta. La prodigalità e l'avarizia indicano poi l'eccesso e il difetto relativo all'uso della ricchezza; l'avarizia l'imputiamo sempre a chi si cura delle ricchezze più di quanto si deve, nell'attribuire la prodigalità invece talora comprendiamo insieme più cose: infatti quelli che sono intemperanti ed insieme sciuponi nella loro intemperanza li chiamiamo prodighi. Perciò costoro sembrano viziosissimi, poiché hanno insieme molti difetti. Però non esattamente essi sono detti tali; infatti merita il nome di prodigo colui che ha soltanto questo difetto, di dissipare le sue sostanze. Prodigo infatti è chi va in rovina per colpa sua, giacché 1120 a
la dilapidazione delle proprie sostanze sembra essere una certa rovina di se stessi, in quanto le sostanze sarebbero la base del vivere.

Così dunque noi intendiamo la prodigalità. Di quelle cose poi di cui si può far uso, è possibile servirsene sia bene sia male: la ricchezza è appunto tra le cose che si usano; perciò, se di ogni cosa fa l'uso migliore chi ne possiede la virtù relativa, anche della ricchezza farà il miglior uso colui che possiede la virtù relativa alle ricchezze; e costui è appunto il generoso. Uso delle ricchezze sembrano essere la spesa e l'elargizione, mentre l'acquisto e la

custodia sembrano esserne possesso. Perciò sembra esser più proprio del generoso il dar ricchezze a chi si deve che non il prenderne donde si deve e il non prenderne donde non si deve. Infatti della virtù è più proprio il far del bene che il riceverne, e il compier belle azioni piuttosto che il non compierne di brutte. Ed è chiaro che all'elargire ricchezze s'accompagna il far del bene e il compiere belle azioni, mentre all'acquisirne s'accompagna il ricever del bene e il non agir male. E la riconoscenza si ha per chi elargisce, non per chi riceve, e tanto più la lode. Ed è cosa più facile il non accettare che il donare: infatti si è meno disposti a dar via i propri beni che a non accettare gli altrui. Così quelli che elargiscono son detti generosi, mentre quelli che non accettano non sono lodati per la generosità, ma tuttavia lo sono non meno per il senso di giustizia. Quelli poi che accettano non sono affatto lodati. E tra gli uomini virtuosi quasi più di tutti sono lodati i generosi: essi infatti sono utili e nell'elargizione v'è utilità. Poiché le azioni virtuose sono belle e si fanno in vista del decoro, anche il generoso dunque elargirà in vista del decoro e rettamente, cioè alle persone a cui si deve e quanto e quando si deve e si conformerà a tutte le norme di una retta elargizione. Ed egli fa ciò con piacere o senza dolore; infatti ciò che si compie secondo virtù è piacevole o senza dolore e per nulla dispiacevole. Chi invece elargisce a chi non deve o per uno scopo non bello bensì per un'altra causa, non sarà chiamato generoso, bensì con un altro nome. E neppure chi elargisce con dispiacere: costui infatti preferirebbe le ricchezze piuttosto della bella azione, e questo non è d'uomo generoso. E neppure l'uomo generoso prenderà da dove non deve: infatti neppure un tal acquisto è degno di una persona che disprezza le ricchezze. E neanche sarà un sollecitatore di doni: infatti non è proprio di chi fa il bene il farsi beneficare volentieri. Bensì egli prenderà da dove si deve, ad
1120 b esempio dalle proprie ricchezze, e non prenderà una cosa perché è bella, bensì perché necessaria, per avere di che elargire. Né trascurerà le proprie sostanze volendo per mezzo di queste soccorrere altri. Né elargirà a chiunque, affinché possa avere da dare a chi deve e quanto e dove è decoroso dare. È proprio del generoso persino l'eccedere nel dare, sì da lasciare meno per sé: è infatti del generoso il non guardare a sé. E uno è detto generoso in ragione delle sue possibilità materiali: infatti la generosità non risiede nella quantità delle cose elargite, bensì nella disposizione d'animo di chi dà, la quale poi elargisce a seconda delle possibilità. Nulla infatti impedisce che sia generoso chi dà di meno, se egli elargisce da sostanze minori. Sembrano essere più generosi quelli che non si procacciarono, bensì ereditarono il patrimonio: essi infatti non hanno esperimentato il bisogno, e inoltre tutti gli uomini amano di più i loro prodotti, come fanno i genitori e i poeti. Non è poi facile che un uomo generoso si arricchisca, non essendo né portato ad acquisire né a conservare, bensì a donare e non stimando egli le ricchezze di per sé, bensì solo in vista dell'elargizione. Perciò si accusa anche la fortuna, perché chi più è degno meno arricchisce. Invece ciò accade non senza ragione: infatti non è possibile che abbia ricchezze chi non si preoccupa di averne, come appunto accade anche nelle altre cose. Dunque, l'uomo generoso non darà a chi non deve né quando non deve né farà cose del genere: in tal modo infatti non agirebbe secondo generosità e dissipando in tal modo le sue sostanze non potrebbe più elargirle per ciò che deve. Come dunque s'è detto, è generoso colui che elargisce secondo le proprie sostanze e per ciò che si deve; chi invece eccede è prodigo. Perciò noi non chiamiamo prodighi i tiranni, poiché non sembra facile ch'essi possano eccedere nelle elargizioni e nelle spese la grandezza delle loro sostanze. Essendo quindi la generosità una medietà riguardo all'elargizione e all'acquisto delle ricchezze, il generoso darà e spenderà per ciò che deve e quanto deve egualmente nelle piccole e nelle grandi cose, e farà ciò con piacere: e prenderà di dove deve e quanto deve. E poiché la virtù che è una medietà riguarda entrambe le attitudini, egli farà entrambe le cose come si deve. Infatti a un decoroso elargire consegue anche un decoroso acquistare, mentre un acquistare che non sia tale gli è contrario. E quindi i due comportamenti analoghi sorgono insieme nello stesso individuo, mentre è evidente che non sorgono quelli contrari. 1121 a
Se poi gli accada di spendere oltre ciò che deve o ciò che è decoroso, se ne addolorerà, ma moderatamente e come si deve: è infatti proprio della virtù anche il rallegrarsi e l'addolorarsi di ciò che si deve e come si deve. E il generoso è anche molto accondiscendente nelle questioni di denaro; gli si può anche far dei

torti, poiché egli disprezza le ricchezze, ed è più spiacente se non spese qualcosa che doveva di quanto non si addolori se spese qualcosa che non doveva, anche se così facendo non piacerebbe a Simonide[1]. Il prodigo invece sbaglia anche in queste cose; egli infatti né gode di ciò che si deve, né come si deve, né si addolora convenientemente: e ciò apparirà più chiaramente da ciò che poi diremo. Già abbiamo detto[2] che eccesso e difetto sono la prodigalità e l'avarizia e ciò in due cose, nel dare e nel prendere; e noi consideriamo anche la spesa insieme al dare. Dunque la prodigalità eccede nel dare, non nel prendere, anzi difetta nel prendere; l'avarizia invece difetta nel dare ed eccede nel prendere, eccetto che in casi privi d'importanza. Perciò i due aspetti della prodigalità[3] non possono rimanere associati (infatti non è facile, se uno non riceve da nessuna parte, ch'egli doni a tutti: in breve infatti la sostanza viene a mancare ai privati che così elargiscono; e appunto tali appaiono essere i prodighi). Quindi un uomo siffatto sembrerebbe esser di non poco migliore dell'avaro: egli infatti può esser migliorato dall'età e dal bisogno e può quindi giungere al giusto mezzo. Egli possiede infatti le doti del liberale, giacché elargisce e non prende, però in entrambi i casi non fa né come deve, né bene. Se quindi si abituasse a ciò o mutasse comportamento in qualche altro modo, potrebbe esser generoso: darebbe infatti a chi si deve e prenderebbe da dove si deve. Perciò sembra che il suo carattere non sia cattivo: infatti non è proprio di un uomo malvagio né ignobile l'eccedere nell'elargire e nel non prendere, bensì piuttosto di uno stolto. Chi dunque è prodigo in questo modo sembra essere molto migliore dell'avaro a causa delle cose suddette, e perché egli giova a molti, mentre l'avaro giova a nessuno, neppure a se stesso. Però la maggior parte

[1] L'allusione è chiarita da *Rhet.* B 1391 a 10 sg.: « per ciò è sorto anche il detto di Simonide, intorno ai sapienti e ai ricchi, alla moglie di Gerone, che gli chiedeva se fosse meglio essere ricco oppure sapiente; egli rispose ch'era meglio essere ricco, dicendo: " vedono infatti i sapienti che si aggirano intorno alle porte dei ricchi " ».

[2] 1119 b 27.

[3] τὰ μὲν οὖν ἀσωτίας. Dal Sasso mal traduce: « i fatti pertanto della prodigalità ».

dei prodighi, come s'è detto[4], prende anche da dove non si deve, e per questo essi sono pure avari. Essi divengono avidi di prendere per il loro desiderio di elargire e per il non poter far ciò facilmente. Infatti in breve vengono a mancare a essi i mezzi, ed essi sono costretti a procacciarseli altrove. E insieme, poiché non 1121 b
si preoccupano per nulla del decoro, prendono senza riguardo e da ogni parte: essi infatti desiderano elargire, ma non importa loro né come né da dove attingono. Perciò le loro elargizioni non sono neppure generose: esse infatti non sono decorose, né mirano al decoro, né sono come si deve: ma talora arricchiscono quelli che dovrebbero esser poveri; e mentre a quelli che sono morigerati non darebbero nulla, molto danno agli adulatori o a chi procura loro qualche altro piacere. Perciò la maggior parte di essi è anche intemperante: infatti essi spendono con faciloneria e sono sciuponi nelle intemperanze, e, poiché non vivono secondo il decoro, inclinano verso i piaceri.

Il prodigo quindi, quando sia divenuto incapace di correggersi, devia in questi difetti, mentre, se trova un giusto indirizzo, può giungere al giusto mezzo e a ciò che si deve. L'avarizia invece è incurabile. Sembra infatti che la vecchiaia e ogni debolezza ci rendano avari. Inoltre l'avarizia è più connaturata agli uomini, giacché la maggior parte è più avida che non donatrice di ricchezze. Essa poi s'estende largamente ed è multiforme: sembra infatti che vi siano molti aspetti dell'avarizia. Giacché infatti essa consiste in due elementi, nella mancanza di elargizione e nell'eccesso del prendere, non in tutti essa si presenta completa, bensì talora si ripartisce, e alcuni eccedono nel prendere, altri difettano nel dare. Quelli infatti che sono designati con nomi quali tirchio, taccagno, spilorcio difettano tutti nel dare, mentre né desiderano né vogliono prendere le altrui sostanze, alcuni per un certo senso del decoro e ritegno nelle cose turpi (taluni infatti sembrano o dicono di risparmiare per non esser mai costretti a compiere qualcosa di turpe: a questa categoria appartiene anche chi economizza perfino il granello di sale e chiunque siffatto: ed esso prende il nome dall'eccesso del non elargire nulla), altri poi si astengono dalle sostanze altrui per timore, poiché non è facile che la stessa persona

[4] 1121 a 15.

riesca a prendere le cose degli altri, senza che altri prendano le sue; quindi a costoro non piace né prendere, né dare. Altri invece eccedono nel prendere da ogni luogo e ogni cosa, ad esempio quelli che si danno a mestieri indecorosi, i ruffiani e tutte le persone di tal sorta, e gli usurai che, dando poco, esigono molto.
1122 a Tutti costoro infatti prendono donde non si deve e quanto non si deve. Ad essi appare esser comune la turpitudine del guadagno. Tutti infatti vanno incontro alla vergogna in vista di un guadagno e per giunta piccolo. Infatti quelli che prendono grandi sostanze donde non si deve o quali non si deve, non li chiamiamo avari (così ad esempio i tiranni che saccheggiano le città e spogliano i templi), bensì piuttosto malvagi, empi e ingiusti. Tuttavia i biscazzieri, i borsaioli e i lestofanti appartengono alla categoria degli avari, in quanto fanno turpi guadagni. Infatti in vista del guadagno gli uni come gli altri [5] s'affaticano e affrontano la vergogna: e gli uni affrontano i più grandi pericoli per la preda, gli altri guadagnano alle spalle degli amici, ai quali invece si dovrebbe elargire. E tutti questi siffatti modi di prendere sono propri dell'avarizia. A ragione quindi si dice che l'avarizia è il contrario della generosità: essa infatti è un male maggiore che la prodigalità, e si pecca maggiormente con essa che con la suddetta prodigalità.

2.

Basti dunque quanto s'è detto intorno alla generosità e ai vizi che le si contrappongono. Ora, sembra, si dovrà seguitare trattando della magnificenza. Anche questa virtù sembra riguardare le ricchezze. Essa però non si estende come la generosità a tutte le azioni riguardanti le ricchezze, bensì soltanto a quelle che riguardano le spese: in esse però supera in grandezza la generosità. Infatti, come il nome stesso indica, essa consiste nello spendere decorosamente in grandezza. La grandezza poi è rela-

[5] Da ciò che segue si comprende che «gli uni» sono i borsaioli e i lestofanti, «gli altri» invece i biscazzieri. Ramsauer nota che così va perduta la contrapposizione alla categoria precedente e propone di supplire: «in vista di un guadagno ⟨piccolo⟩». Ma intendendo rettamente il μέντοι («tuttavia») non v'è bisogno di questa congettura.

tiva: infatti non eguale è la spesa per chi comanda una triremi e per chi guida una sacra legazione [6]. Il decoro è relativo quindi a chi spende e in che cosa e per chi spende. Colui che spende convenientemente in cose piccole o misurate non è detto magnifico, come ad esempio nel detto «spesso donai al mendico» [7], bensì è detto tale chi spende in cose grandi. Infatti il magnifico è anche generoso, mentre il generoso non è per giunta magnifico. Di questa disposizione d'animo il difetto è detto meschineria, l'eccesso invece volgarità, spreconeria e simili disposizioni, che non eccedono in grandezza in ciò che si deve, bensì fanno sfarzo in ciò che non si deve e come non si deve; e in seguito [8] tratteremo di ciò.

Il magnifico è poi simile ad un uomo esperto. Egli infatti sa vedere ciò che conviene e fare convenientemente grandi spese.
Come [9] infatti dicemmo in principio [10], la disposizione d'animo è 1122 b
determinata dalle attività e da ciò con cui ha a che fare: e le spese di chi è magnifico sono grandi e decorose, quindi tali saranno anche le sue opere; infatti una spesa sarà grande e conveniente, se conviene [11] all'opera cui è relativa. Perciò l'opera deve essere degna della spesa e la spesa degna dell'opera, o anche superiore.

[6] Incarico molto costoso, che spettava solo ai ricchi cittadini.

[7] Hom. *Od.* XVII 420.

[8] 1123 a 20.

[9] Degne di attenzione mi sembrano le osservazioni di Ramsauer, che espunge tutta la frase: anzitutto il richiamo alla frase precedente è qui inutile; in secondo luogo Aristotele ha sempre parlato di un γίγνεσθαι delle ἕξεις dalle ἐνέργειαι (cfr. 1103 b 21; 1104 a 27); mai di un ὁρίζεσθαι di esse dalle ἐνέργειαι. La difficoltà maggiore è quella di intendere come mai, in un libro ispirato (come quasi tutta la *Nicomachea*) a un'etica descrittiva anziché normativa, torni il concetto di ὅρος, caratteristico dell'etica normativa del periodo della *Eudemia*. La difficoltà si può risolvere notando come qui il vocabolo non sia più usato in senso tecnico (nel senso ad es. di *Eth. Eud.* Θ 1249 b 21: οὗτος τῆς ψυχῆς ὅρος ἄριστος τὸ ἥκιστα αἰσθάνεσθαι τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς), bensì in quello comune di «definire». E l'incertezza di questa frase non è diversa da quella di molte altre frasi di questo stesso libro.

[10] 1122 a 23.

[11] Le parole «se conviene» sono una congettura del Rassow, accolta da Susemihl e Apelt. Per quanto la congettura non sia indispensabile, l'accogliamo, perché migliora di molto il senso ed è alquanto probabile.

E tali spese il magnifico le farà in vista del decoro: esso infatti è comune ad ogni virtù. E inoltre spenderà con piacere e larghezza: infatti la parsimonia eccessiva è meschineria. Ed egli baderà più al come spendere il meglio e il più decorosamente possibile, che non al quanto spendere e allo spendere il meno possibile. È dunque necessario che il magnifico sia anche generoso, poiché il generoso spenderà ciò che si deve e come si deve. Ma in queste cose la grandezza è propria del magnifico, in quanto è la grandezza della generosità, la quale appunto riguarda tali cose [12] e con la stessa spesa essa renderà l'opera più magnifica. Infatti non è la stessa la virtù del possesso e quella dell'opera. Infatti il possesso che è più prezioso è il più stimato, ad esempio l'oro; l'opera invece più stimata è quella grande e decorosa. Infatti la vista di una tal opera è meravigliosa, e ciò che è magnifico è meraviglioso. E la magnificenza è la virtù di un'opera quanto alla grandezza. Delle spese poi [13] vi sono quelle che chiamiamo ono-

[12] οἷον μέγεθος περὶ ταῦτα τῆς ἐλευθεριότητος οὔσης. Le parole οἷον μέγεθος sono di difficile interpretazione. Apelt corregge μέγεθος in μεθεστός (« in quanto separato »), basandosi su *Rhet.* 1423 b 13, ma è congettura troppo ardita e non sufficientemente giustificata. D'altro canto, il considerare l'οἷον μέγεθος come un'epesegesi di τὸ μέγα rende l'οἷον μέγεθος un'inutile e inspiegabile ripetizione (cfr. il senso che ne risulta nella *ver. an.*: « in his enim magnum magnifici velut magnitudo »). Ingegnosa è la soluzione del Grant, che traduce οἷον μέγεθος con « vastess of size », distinguendo un significato morale di μέγα da uno fisico di μέγεθος: « Τὸ μέγα is the moral greatness of the magnificent man, this takes as its exponent μέγεθος or physical bulk ». Ma non vi sono elementi sufficienti a giustificare una tale interpretazione (poco prova la citata *Poet.* Z 2). Assai più probante ci è apparsa una vecchia soluzione, poi abbandonata, del Michelet, il quale elimina la virgola dopo μέγεθος, traducendo: « Sed in his magnum est magnifici, veluti magnitudo liberalitatis circa haec versantis » e l'abbiam quindi seguita, traducendo in conformità. (Altre soluzioni son poco convincenti: Barthélemy Saint-Hilaire mette addirittura punto dopo μεγαλοπρεποῦς. Voilquin espunge la virgola dopo μέγεθος, ma poi, nel tradurre, omette le parole οἷον μέγεθος. Moschettini fraintende tutta la frase: « quasi abbia preso forza su ciò la liberalità ». Meglio di questi traduceva Segni: « siccome è la grandezza della Liberalità circa tai cose ».)

[13] Il senso è qui poco soddisfacente, per cui Thurot postula una lacuna. Più prudentemente Ramsauer congettura la caduta d'un soggetto, ἡ μεγαλοπρέπεια; ne risulterebbe una tal traduzione: « e delle spese

rifiche, quali i doni votivi per gli dèi, le costruzioni di templi e i sacrifici, parimenti quelle che si fanno per ogni essere divino, e tutte quelle cose che sono di benemerenza per la comunità, ad esempio se qualcuno ritiene di dover sontuosamente allestire un coro o una triremi o invitare a banchetto la città. In tutte queste cose, come s'è detto [14], bisogna che le spese siano rapportate a chi agisce, riguardo cioè a chi egli è e di quali mezzi dispone: infatti bisogna che le spese siano degne di ciò e che siano convenienti non solo all'opera, ma anche a chi agisce. Perciò un povero non potrebbe essere magnifico; infatti non ha sostanze da cui spendere molto convenientemente: e chi lo tentasse sarebbe stolto, poiché ciò sarebbe contrario alla convenienza e a ciò che si deve, mentre conforme a virtù è solo ciò che è retto. Invece a chi ha tali mezzi o per opera sua o per opera dei suoi antenati e di chi è congiunto con lui, e a chi è nobile o di buona fama e a simili persone conviene la magnificenza. Infatti tutte queste situazioni hanno grandezza e dignità. Un tale uomo appunto è il magnifico e in tali spese consiste la magnificenza, come si disse [15], in quanto sono molto grandi e onorate. Delle spese private [16] invece la magnificenza si deve manifestare in quelle che avvengono una sola volta, come le nozze e simili circostanze; 1123 a
oppure quando tutta la città si occupa di qualcosa, o se ne occupano i maggiorenti, e nei ricevimenti degli ospiti e nell'accomiatarsi da essi, nel dare e contraccambiare doni. Infatti il magnifico non è dispendioso per se stesso, bensì per la comunità, e i doni hanno qualcosa di simile alle donazioni votive. È proprio del magnifico anche arredare convenientemente con le sue ricchezze la casa (anche questo infatti costituisce un prestigio) e in ciò spendere soprattutto per quelle opere che sono di maggior durata (le quali sono anche le più belle) e in ogni cosa ricercare il conveniente. Infatti non le stesse cose sono convenienti agli dèi e agli uomini,

la magnificenza consiste in quelle che chiamiamo onorifiche » (è congettura assai probabile, per quanto Apelt non l'accolga nell'apparato critico).

[14] 1122 a 23.

[15] 1122 b 17 sgg.

[16] Moschettini propone, senza fondati motivi, di posporre la prima parte del periodo (« delle spese private...circostanze ») alla seconda (« oppure quando ... doni »).

a un tempio e a una tomba. E poiché ciascuna delle spese deve essere grande nel suo genere e la cosa più magnifica è che essa sia grande in un genere grande, e in questo caso, che sia grande in tali spese; e poiché vi è differenza tra ciò che è grande nell'opera e ciò che è grande nella spesa (infatti la più bella palla o la più bella ampolla ha magnificenza come dono per bambini, mentre il suo valore è piccolo e misero); ne consegue che è proprio del magnificente l'agire magnificentemente rispetto al genere in cui agisce (e una simile azione non sarà facile a superarsi) e la sua spesa sarà commisurata al suo oggetto. Tale è dunque il magnifico; chi invece esagera ed è volgare come s'è detto[17], eccede nello spendere oltre quanto si deve. Infatti egli spende molto nelle spese di poca importanza e fa sfarzo fuori luogo, ad esempio trasformando una riunione di amici in un pranzo nuziale, e allestendo cori per commedie, i quali usino la porpora per la parodo, come i Megaresi[18]. Ed egli farà tutte queste cose non in vista del decoro, ma per sfoggiare la sua ricchezza, e ritenendo di essere ammirato per tali cose, e spendendo poco dove bisognerebbe spender molto, e molto dove bisognerebbe spender poco. Chi pecca di meschineria invece difetta in tutte queste cose e, pur spendendo grandi somme, in una piccolezza poi rovinerà il decoro, sia indugiando a far qualcosa, sia guardando a come può spendere il meno possibile, sia rimpiangendo queste spese, sia credendo sempre di far di più di quel che si deve. Quindi queste due disposizioni sono vizi; tuttavia invero esse non portano onta per non essere né dannose ai vicini, né troppo sconvenienti.

3.

La magnanimità, come esprime il nome stesso, riguarda cose grandi: e anzitutto esaminiamo quali esse siano. Non v'è poi al-

[17] 1122 a 30 sg.

[18] Per « parodo » s'intende qui non la parte del teatro per cui entrava il coro, bensì l'entrata stessa del coro, il cui abbigliamento era per tradizione, nella commedia, assai dimesso. I Megaresi godevano ad Atene fama di provinciali.

cuna differenza se noi esaminiamo la disposizione d'animo o chi 1123 b
agisce secondo questa disposizione. Il magnanimo sembra essere colui che si ritenga degno di grandi cose, essendone davvero degno; chi infatti facesse ciò non essendone degno sarebbe stolto, e nessun uomo virtuoso è stolto o insensato. Magnanimo è dunque un siffatto uomo. Infatti chi è degno di piccole cose e si considera degno di esse, sarà moderato, ma non magnanimo; poiché la magnanimità è indisgiungibile dalla grandezza, come pure la bellezza da un grande corpo, giacché i piccoli saranno graziosi e proporzionati, ma non belli. Chi invece si ritiene degno di grandi cose essendone indegno è superbo (chi poi si ritiene degno di cose più grandi di quanto sia degno non sempre è superbo). Chi invece si ritiene degno di cose inferiori di quanto sia degno, è pusillanime e sia che egli sia degno di cose grandi o mediocri o piccole, egli si riterrà sempre degno di cose inferiori: e tale pusillanimità appare soprattutto in chi è degno di grandi cose: che cosa infatti farebbe costui, se non fosse degno di esse? Il magnanimo è quindi un estremo quanto alla grandezza, ma è nella medietà riguardo al come si deve (egli infatti si giudica degno di quello che veramente è): gli altri suddetti invece o eccedono o difettano. Se dunque il magnanimo si ritiene degno di grandi cose, e soprattutto delle cose più grandi, egli si dovrebbe mostrar tale soprattutto riguardo a una cosa. L'esser degno infatti si attribuisce ai beni esterni e possiamo considerare il più grande di essi quello che si attribuisce agli dèi e a cui soprattutto aspirano le persone altolocate e che è anche il premio per le più belle azioni: tale è l'onore, il quale è infatti il più grande dei beni esteriori. Perciò il magnanimo si comporta come si deve rispetto agli onori e ai disonori. Senza ulteriore spiegazione appare dunque che i magnanimi sono tali riguardo all'onore: infatti i grandi uomini si ritengono soprattutto degni di onori, però in ragione del loro merito. Il pusillanime invece difetta nello stimarsi sia rispetto a se stesso, sia rispetto al magnanimo. Il superbo poi eccede nello stimarsi rispetto a se stesso, ma non rispetto al magnanimo. Il magnanimo poi, se fosse degno delle cose più grandi, sarebbe il migliore; infatti chi è migliore è degno di cose maggiori, chi poi è degno delle cose più grandi è il migliore di tutti. Bisogna dunque che chi è davvero magnanimo sia buono.

E sembrerebbe esser proprio del magnanimo ciò che è grande in ciascuna virtù. Assolutamente poi non converrebbe al magnanimo il fuggire tutto tremante, né il commettere ingiustizie: perché infatti egli compirebbe azioni turpi, se per lui non v'è nulla di grande? E, ad esaminare i casi particolari, sembrerebbe del tutto ridicolo il magnanimo se non fosse buono: infatti, essendo cattivo, non sarebbe neppur degno di onore: poiché l'onore è il premio della virtù, e lo si conferisce ai buoni. La magnanimità
1124 a sembra dunque essere una specie di ornamento delle virtù: essa infatti le rende più grandi, e non può sorgere senza di esse. Perciò è difficile essere davvero magnanimi: non è infatti possibile senza avere una perfetta virtù [19]. Dunque il magnanimo è tale soprattutto riguardo agli onori e ai disonori; ed egli gode moderatamente anche dei grandi onori anche se tributatigli da persone probe, come se ottenesse cose a lui naturali o anche inferiori (infatti non vi potrebbe essere un onore in tutto degno della virtù), per altro egli li accoglierà volentieri, in quanto costoro non hanno onori maggiori da tributargli: dell'onore invece che gli proviene da persone qualsiasi o in piccole cose non si curerà affatto (non già di siffatte cose egli è meritevole), e parimenti anche del disonore (esso infatti non lo può giustamente riguardare). Come già si disse, dunque, il magnanimo è tale riguardo agli onori; tuttavia egli si comporterà con moderazione anche riguardo alla ricchezza, al potere e a ogni fortuna o sfortuna, comunque avvenga, né sarà troppo lieto se ha buona sorte, né troppo addolorato se l'ha cattiva. Egli infatti non si comporta neppure con l'onore come se fosse cosa grandissima (e il potere e la ricchezza sono desiderabili appunto a causa dell'onore: quelli infatti che posseggono

[19] ἄνευ καλοκἀγαθίας. Il termine καλοκἀγαθία non ricorre in Platone; ricorre invece negli Ὅροι pseudoplatonici in un brano di evidente derivazione aristotelica (καλοκἀγαθία ἕξις προαιρετικὴ τῶν βελτίστων). Esso è dominante nel cosiddetto libro VIII dell'*Eudemia* (opera per più riguardi vicina agli scritti pseudoplatonici), mentre nella *Nicomachea* s'incontra solo due volte: qui e in K 1179 b 9; si ritrova poi dominante nella parte finale dei *Magna Moralia*, e Schleiermacher vedeva in esso l'idea del perfezionamento propria di una etica borghese, contrapposta a quella platonica.

queste cose vogliono esser onorati a causa di esse): per un siffatto uomo quindi per cui anche l'onore è piccola cosa, anche le altre cose saranno tali. Perciò tali uomini sembrano essere altezzosi. Sembra anche che la buona sorte contribuisca alla magnanimità. I nobili per nascita e quelli che sono al potere o hanno ricchezze si stimano degni di onori: essi infatti sono in una posizione di eccellenza, e tutto ciò che eccelle nel bene è sempre anche più onorevole. Perciò anche simili fortune rendono più magnanimi, essendo onorate da parecchi. Ma in verità soltanto chi è buono è da onorarsi: se uno poi ha entrambi i pregi, è stimato ancor più degno di onore. Coloro invece che posseggono tali beni senza la virtù né stimano giustamente se stessi degni di grandi onori, né son detti meritatamente magnanimi. Senza una virtù perfetta, infatti, non è possibile esser tali, anzi quelli che così posseggono tali beni divengono altezzosi e tracotanti. Infatti senza la virtù non è facile comportarsi moderatamente nella fortuna; e costoro, non sapendo comportarsi e ritenendo di esser 1124 b
superiori agli altri, li disprezzano mentre essi stessi fanno ciò che capita. Essi infatti imitano chi è magnanimo, non essendogli simili, e fanno ciò in quel che possono: perciò da un lato non agiscono secondo virtù, dall'altro disprezzano gli altri. Giacché il magnanimo disprezza a ragion veduta, in quanto la sua opinione è verace, mentre i molti disprezzano a caso. Egli poi non vuol affrontare i piccoli rischi, né è amante dei pericoli in genere, poiché tiene in onore poche cose; bensì ama i grandi pericoli e, quando affronta il pericolo, è incurante della vita, come se non mettesse affatto conto di vivere. Ed è capace di beneficare, ma si vergogna se è beneficato: il beneficare infatti è proprio di chi è superiore, l'esser beneficati di chi è inferiore. E desidera ricambiare i benefici ricevuti con altri maggiori: così infatti rimarrà debitore chi ha cominciato a beneficare e sarà costui ad essere beneficato. I magnanimi poi appaiono ricordarsi di quelli a cui fecero del bene e non di quelli da cui ne ricevettero [20]; infatti

[20] ὧν δ'ἂν πάθωσιν οὔ. La sottigliezza un po' strana del concetto ha messo in imbarazzo la *ver. an.*, la quale ha ampliato a suo modo la seconda parte: « Eos autem a quibus utique [vel passi fuerint bene aut]

chi riceve il bene è inferiore a chi lo fa, mentre il magnanimo vuol esser superiore. E del suo fare il bene sente volentieri parlare, del suo riceverne malvolentieri: perciò anche Teti[21] non ricorda a Zeus i benefici ch'egli ricevette e neppure lo fecero gli Spartani con gli Ateniesi, bensì ricordarono i benefici che gli Ateniesi fecero loro. Proprio del magnanimo è anche non aver bisogno di nessuno, o averne bisogno malvolentieri, mentre invece rendersi utile volentieri e tenersi sostenuto con le persone altolocate e fortunate, modesto con le persone di media condizione; infatti l'esser superiore a quelli è cosa difficile e dignitosa, l'esser superiore a questi invece è cosa facile, e l'esser dignitoso coi primi è cosa non ignobile, mentre l'esserlo con gli umili è cosa villana, come il far forza sui deboli. Ed è anche del magnanimo il non partecipare alle cose che mettono in vista né a ciò in cui gli altri tengono a primeggiare, ma anzi essere in ciò schivo ed esitante, mentre invece essere attivo dove vi è grande onore e v'è difficoltà, e in poche imprese, ma grandi e rinomate. È necessario poi che egli manifesti apertamente sia le sue inimicizie sia le sue amicizie: infatti il dissimulare è proprio di chi ha paura. E deve preoccuparsi più della verità che dell'opinione, e parlare e agire apertamente. Egli infatti parla liberamente, non avendo riguardo di nessuno. Perciò è anche veritiero, eccetto in ciò che dice per ironia: e con i più egli è ironico. Ed è proprio del magnanimo anche il non poter vivere familiarmente con altri se non
1125 a con chi è amico; il far diversamente è infatti cosa servile, e per questo tutti gli adulatori sono come i mercenari e i miserabili sono adulatori. Né il magnanimo è propenso all'ammirazione: nulla infatti è grande per lui. Né è propenso al rancore: infatti non è da magnanimo lo starsi a ricordare, soprattutto poi il ricordarsi dei mali, bensì piuttosto il sorvolare su di essi. Né è pettegolo: egli infatti né parla di sé né di altri, non importandogli né di esser lodato, né che gli altri siano biasimati, né a sua volta propenso al lodare: perciò non è maldicente neppure dei

patiantur bene, non ». Il che ha indotto Dal Sasso a fraintendere tutta la frase: « Sembra pure che abbiano in mente quelli ai quali hanno da fare benefici, non quelli dai quali hanno da riceverne ».

[21] Hom. *Il.* I 503.

nemici, se non di fronte a un insulto. E nelle cose inevitabili e di poca importanza minimamente è propenso ai lamenti e alle suppliche, poiché il comportarsi così in tali cose è proprio di chi si affanna per esse. Ed è disposto a possedere piuttosto le cose belle e infruttuose di quelle fruttuose e utili: ciò infatti è più conveniente a un uomo indipendente. L'incedere del magnanimo poi appare lento, la voce grave e l'elocuzione calma: infatti non è frettoloso chi si affanna per poche cose; né concitato chi ritiene che nulla sia grande: e l'alzar la voce e il precipitarsi derivano appunto da tali cose.

Tale è dunque il magnanimo; chi poi difetta in ciò pecca di piccineria d'animo, chi eccede di superbia. Costoro, neppur essi, sembrano essere cattivi, in quanto non fanno del male, tuttavia errano. Il pusillanime, pur essendo degno di grandi cose, si priva di ciò di cui è degno, e sembra che il suo male consista appunto nel non ritenersi degno dei beni e nel non conoscere se stesso: se si conoscesse, infatti, aspirerebbe alle cose di cui è degno, trattandosi di beni. Tali uomini invero non sembrano essere insensati[22], ma piuttosto dei timidi. E una tale opinione di sé rende anche peggiori: mentre infatti ciascuno aspira a ciò di cui è degno, costoro si tengono lontani dalle azioni belle e dagli affari, come se ne fossero indegni e parimenti anche dai beni esteriori. I superbi invece sono stolti e non conoscono se stessi: ciò è evidente: essi infatti intraprendono imprese onorevoli come se ne fossero degni, e ne risultano scornati. E si adornano nel vestito e nella persona e in siffatte cose, e vogliono che le loro fortune siano note a tutti, e parlano di esse, come se per esse ne dovessero venir onorati. Alla magnanimità però si contrappone di più la piccineria di animo che non la superbia: essa infatti è più comune e peggiore.

[22] οὐ μὴν ἠλίθιοί γε. Incomprensibilmente Moschettini: « costoro sembrano proprio insensati ».

4.

La magnanimità[23] riguarda dunque un grande onore, come si
1125 b è detto[24]. Ma pare che vi sia anche intorno a quest'onore una virtù, come si disse in principio[25], la quale sembrerebbe esser vicina alla magnanimità, proprio come la generosità è vicina alla magnificenza. Entrambe queste virtù infatti si tengono lontane da ciò che è grande, mentre ci pongono nella giusta disposizione intorno alle cose moderate e a quelle piccole. E come nel prendere e nell'elargire ricchezze vi sono una medietà, un eccesso e un difetto, così anche nel desiderio di onore vi è quel che eccede il dovuto, quel che è inferiore ad esso, e ciò che invece desidera donde si deve e come si deve. Infatti noi biasimiamo l'ambizioso in quanto brama l'onore più di quanto si deve o donde non si deve, biasimiamo invece l'indifferente in quanto non intende esser onorato neppure nelle cose decorose. Vi sono anche casi in cui lodiamo l'ambizioso, come persona virile e amante del bello, o lodiamo l'indifferente come persona modesta e moderata, come si disse anche da principio[26]. È chiaro poi che, a causa della varia diversità con cui definiamo chi ama tali cose, non sempre riferiamo il termine 'ambizioso' alla stessa cosa: bensì talora lo lodiamo perché aspira di più che non il volgo, talora lo biasimiamo perché aspira di più di quanto si deve. Essendo qui la medietà priva di un proprio nome, sembra che i due estremi si contendano il suo campo, come se fosse deserto. Ma in ciò in cui vi sono eccesso e difetto, v'è anche la medietà. E poiché vi sono quelli

[23] Luogo probabilmente corrotto. Infatti l'ambizione e l'indifferenza non riguardano solo un « grande onore », bensì qualsiasi onore. Perciò Ramsauer espunge la frase « La magnanimità ... si è detto » e corregge nella frase seguente ταύτην con τιμήν, per cui la traduzione verrebbe: « Ma pare che vi sia anche intorno all'onore una virtù ». Quest'ultima correzione è senz'altro accettabile, mentre non è necessaria l'atetesi della frase precedente.

[24] 1123 a 35-1123 b 16.

[25] B 1108 a 1. Monro espunge la citazione, come pure quella di cui alla n. seguente. Ma il collegamento tra il secondo e il quarto libro non è tale da esser messo in dubbio.

[26] B 1108 a 1.

che bramano l'onore o più di quanto si deve, o meno, vi dev'essere anche il modo con cui desiderarlo come si deve: perciò si loda anche questa disposizione d'animo, la quale, pure essendo anonima, è una medietà riguardo all'onore. E tal medietà rispetto all'ambizione sembra indifferenza, rispetto all'indifferenza sembra ambizione, e così rispetto all'una e all'altra cosa sembra essere in certo modo e l'una e l'altra. E sembra che lo stesso avvenga anche per le altre virtù; senonché qui gli estremi sembrano opporsi tra di loro per il fatto che il giusto mezzo non ha un proprio nome.

5.

La mansuetudine è la medietà riguardo ai sentimenti d'ira: poiché infatti qui il giusto mezzo è senza nome e quasi così sono anche gli estremi, noi attribuiamo al giusto mezzo il nome di mansuetudine, la quale in realtà propende verso il difetto, che è anonimo. L'eccesso lo si può chiamare iracondia. L'emozione relativa infatti è l'ira e i fattori che la suscitano sono molti e diversi. Colui quindi che si adira per ciò che deve e con chi deve, e inoltre come, quando e per quanto tempo si deve, può essere lodato: e costui può esser detto mansueto, se la mansuetudine è ciò che si loda. Infatti l'uomo mansueto vuole essere imperturbabile e non vuol essere trascinato dalla passione, bensì adirarsi solo come prescrive la ragione e nelle circostanze e per quel tempo che dice
la ragione. Sembra che piuttosto pecchi per difetto: infatti il 1126 a
mansueto non è incline a vendicarsi, ma piuttosto a perdonare. Il vizio per difetto, sia esso flemma, sia ciò che si vuole, viene biasimato: infatti coloro che non s'adirano per ciò che si deve sembrano esser stolti e così pure chi non s'adira come, quando e con chi si deve. Il flemmatico sembra non aver sensibilità e non provar dolore, non adirandosi e non sapendosi neppur difendere: ma il sopportare l'oltraggio e il disinteressarsi dei familiari è cosa propria di un animo servile. L'eccesso si presenta poi in tutte le forme (sia cioè per chi non si deve, sia per motivi per cui non si deve, sia più di quanto si deve, sia più presto e più a lungo di quanto si deve), non tutte però possono presentarsi nella stessa

persona. Ciò infatti non sarebbe possibile: giacché il male distrugge anche se stesso e, se fosse totale, sarebbe insopportabile. Perciò gli iracondi, benché si adirino con chi non si deve, per motivi per cui non si deve e più di quanto si deve, tuttavia cessano presto: questo è anche il miglior lato che essi hanno. Ciò poi accade ad essi, perché non trattengono l'ira, ma reagiscono manifestamente a causa della loro irritabilità; poi cessano. I collerici poi sono precipitosi e iracondi in ogni cosa e di fronte a ciascuno: di qui il loro nome. I rabbiosi invece stentano a placarsi e rimangono adirati per molto tempo: essi infatti trattengono dentro la loro impetuosità. Il rancore poi si placa quando si siano vendicati; la vendetta infatti fa cessare l'ira e suscita piacere in luogo del loro dolore. Se ciò invece non accade, essi sentono il peso del risentimento. Infatti, non essendo esso appariscente, nessuno può neppure cercar di calmarli, e il digerire l'ira in se stesso richiede del tempo. Siffatte persone sono molestissime a se stesse e alle persone maggiormente amiche[27]. Chiamiamo poi di carattere difficile coloro che si corrucciano per ciò che non si deve e più di quanto si deve e troppo a lungo e non si placano senza aver ottenuto vendetta o punizione. Alla mansuetudine opponiamo maggiormente il vizio per eccesso: infatti esso si dà più frequentemente, giacché è cosa più umana l'adirarsi e, quanto alla convivenza, quelli che hanno carattere difficile sono peggiori. È poi manifesto[28] dalle cose suddette ciò che dicemmo anche prima[29]: cioè non è facile determinare come, con chi, per quali motivi e per quanto tempo ci si debba adirare e fino a che punto uno si comporti rettamente o pecchi. Infatti
1126 b non si biasima chi trasgredisce di poco, sia nel più sia nel meno; talora anzi lodiamo quelli che difettano e li chiamiamo miti, o

[27] καὶ τοῖς μάλιστα φίλοις: « e alle persone maggiormente amiche »; e non, come Dal Sasso: « e specialmente agli amici ».

[28] Le righe 1126 a 32-1126 b ripetono quasi con le stesse parole la fine del libro secondo (B 1109 b 12-25), per cui sono espunte dal Rassow. Ma queste ripetizioni sono più che giustificabili nel quarto libro, dove Aristotele ha cercato di portare, un po' disordinatamente, nel contenuto del terzo libro dell'*Eudemia* le nuove esigenze teoriche dei primi tre della *Nicomachea*.

[29] Cfr. B 1109 b 12-25.

quelli che si corrucciano e li chiamiamo virili, in quanto atti a comandare. Quanto e come trasgredendo poi uno debba esser biasimato, non è cosa facile a determinare col ragionamento: il giudizio infatti dipende dalle circostanze particolari e dalla diversa sensibilità. Questo però è chiaro: che lodevole è la disposizione di mezzo, secondo cui ci adiriamo con chi si deve, per i motivi per cui si deve, come si deve e simili; gli eccessi e i difetti invece sono biasimevoli, poco se sono pochi, di più se sono maggiori, molto se sono eccessivi. È chiaro dunque che bisogna attenersi alla disposizione mediana.

6.

Basti dunque quanto s'è detto intorno alle disposizioni relative all'ira. Nelle conversazioni invece, nella convivenza e nel partecipare a discorsi e azioni comuni, alcuni sembrano essere complimentosi, giacché per piacere lodano ogni cosa e non contraddicono in nulla, bensì pensano che non si debba esser sgraditi a quelli con cui si ha a che fare. Altri invece, all'opposto di questi, giacché contraddicono in tutto e non si preoccupano per nulla di essere molesti, sono detti di cattivo temperamento e scontrosi. Che dunque le suddette disposizioni siano biasimevoli, è evidente, e così pure che sia lodevole la disposizione di mezzo tra queste due, secondo la quale si approvano le cose che si deve e come si deve e del pari si contrastano. Ad essa non è stato conferito un nome determinato, ma appare assai vicina all'amabilità[30]. Infatti chi si comporta in ciò secondo la disposizione di mezzo è tale quale sogliamo dire un buon amico[31], capace di cattivarsi l'affetto.

[30] φιλία. Traduco, solo in questo capitolo, φιλία con « amabilità » e φίλος con « amabile » anziché con « amicizia » e « amico » per distinguere questi due concetti da quelli ben diversi, per quanto espressi dalle stesse parole, dei libri ottavo e nono, i quali costituiscono il trattatello Περὶ φιλίας, che si aggira in un ambito di interessi e d'idee del tutto estraneo a quello del quarto libro della *Nicomachea*. Già Welldon tentò un'analoga distinzione traducendo φιλία in questo luogo con « friendliness », nei libri ottavo e nono con « friendship ».

[31] Nella correzione di Thurot: « tale infatti è il buon amico, che

Questa disposizione differisce dall'amabilità, perché è priva d'affetto e di amore per quelli con cui si conversa: un tal uomo infatti non approva ogni cosa come si deve allo scopo di amore o di odio, bensì solo per esser tale. Egli infatti si comporterà nella stessa maniera con le persone ignote, con quelle note, coi familiari e con gli estranei, con la sola riserva che in ogni cosa agisce come si conviene: infatti non egualmente conviene preoccuparsi, né addolorarsi per i familiari e per gli estranei. In generale dunque s'è detto che costui si comporterà nella conversazione come si deve, e in rapporto a ciò che è bello e utile mirerà a non esser molesto, anzi a far piacere[32]. Sembra dunque che questo comportamento riguardi il piacere e il dispiacere nelle conversazioni; di quante di esse però non sarebbe bello o sarebbe dannoso compiacersi, le contrasta e preferirà di dispiacersene. E se qualcosa porti vergogna a chi la compie, e per giunta non piccola, oppure danno, mentre il contrastarla procuri un piccolo dolore, non l'approverà, ma la contrasterà. Converserà poi in modo diffe-
1127 a rente con le persone autorevoli e con quelle qualsiasi, con quelle più note e quelle meno note; parimenti si comporterà anche rispetto alle altre differenze, attribuendo a ciascuno ciò che gli conviene e preferendo di per sé di far piacere e guardandosi dal molestarle, regolandosi poi in vista delle conseguenze, se esse siano di maggior importanza, cioè il bello e l'utile. E farà anche un piccolo dispiacere in vista di un futuro grande piacere.

Tale dunque è il giusto mezzo, che però non ha un proprio nome. Quanto poi all'esser compiacente, chi mira a esser piacevole senza alcun altro scopo, è detto complimentoso, chi invece lo fa perché gliene giunga un qualche utile relativo alle ricchezze o a ciò che dipende dalle ricchezze, è detto adulatore; chi invece contrasta a tutti s'è detto[33] che è di cattivo temperamento e scon-

noi definiamo secondo la disposizione di mezzo ». Ma non vi sono motivi sufficienti per accoglierla.

[32] τοῦ μὴ λυπεῖν συνηδύνειν. La correzione di Imelmann del μὴ in ἤ, che sembra seguita da Moschettini che traduce: « di riescire ora grave, ora di diletto » (senza però giustificare questa sua traduzione), non è convincente, dal momento che Aristotele ha spiegato trattarsi d'un comportamento « in rapporto a ciò che è bello e utile ».

[33] 1126 b 15.

troso. E questi estremi sembrano contrapporsi tra loro, perché il giusto mezzo non ha un proprio nome.

7.

Intorno alle stesse cose si presenta anche la medietà tra la millanteria 〈e l'ironia〉[34]: anch'essa infatti è priva d'un proprio nome. Non è tuttavia male esaminare anche queste disposizioni: infatti così potremo conoscere meglio ciò che riguarda i costumi, passando in rassegna ogni particolare, e potremo persuaderci che le virtù sono medietà, vedendo che così è in ogni caso. Abbiamo prima trattato di quelli che nei discorsi del viver comune diversamente si atteggiano riguardo al piacere e al dolore; trattiamo ora di quelli che sono veritieri e di quelli che sono simulatori parimenti nei discorsi e nelle azioni, e dell'esagerazione. Sembra che il millantatore sia uno che simuli cose illustri, che in realtà non possiede, o maggiori di quelle che possiede; l'ironico al contrario nega d'avere ciò che ha e cerca di diminuirlo. Chi invece è nel giusto mezzo è un uomo franco, essendo veritiero sia nella vita che nel parlare e riconosce di possedere ciò che ha, né di più né di meno. È possibile in ciascuna di queste disposizioni agire così o per qualche motivo o per nessuno. Ciascuno però, se agisce senza nessun motivo, così com'egli è, a seconda della sua natura parla e agisce e vive così. Di per sé la bugia è turpe e biasimevole, la verità invece è bella e lodevole. Così anche il veritiero essendo nel giusto mezzo è lodevole, i simulatori invece entrambi sono biasimevoli, ma soprattutto lo è il millantatore. Diciamo dunque di ciascuno dei due, ma anzitutto del veritiero. Non trattiamo qui di chi è veritiero nelle relazioni d'affari, né in quelle cose che si riferiscono all'ingiustizia e alla giustizia (tali qualità sarebbero infatti proprie di un'altra virtù), bensì di chi è 1127 b
veritiero nei casi in cui ciò non ha alcuna importanza sia nel parlare che nella vita, per il solo fatto ch'egli ha una tale disposizione.

[34] Le parole « e l'ironia » (καὶ τῆς εἰρωνείας) sono integrazione dell'Imelmann accolta da Susemihl e Apelt e necessaria al concetto della frase.

Un tal uomo sembra essere un uomo per bene. Chi infatti è amante della verità ed è veritiero nelle cose senza importanza, lo sarà anche, ancor più, in quelle di importanza: egli infatti si guarderà dalla bugia come da una cosa turpe, poiché già era portato ad evitarla di per se stessa: e un tal uomo è lodevole. Ed egli propende piuttosto ad attenuare la verità: ciò infatti sembra essere più armonico per il fatto che gli eccessi sono sempre spiacevoli. Chi poi finge di avere più di quanto possiede senza uno scopo sembra un uomo dappoco (se non fosse tale non godrebbe della bugia) e sembra essere più vano che non cattivo. Se invece lo fa per uno scopo, chi lo fa per gloria o onore non è troppo biasimevole, in quanto è millantatore[35]; chi invece lo fa per denaro, o per ciò che riguarda il denaro, è più vergognoso. Il millantatore poi non è tale perché può esserlo, bensì perché se lo propone: egli infatti è millantatore a causa della sua disposizione d'animo e perché è siffatto, come anche il menzognero: e questi gode della menzogna in se stessa, quegli perché aspira alla fama o al guadagno. Chi dunque è millantatore in vista della fama esagera quelle cose da cui gli possa giungere fama e reputazione di felicità: chi invece esagera in vista del guadagno, esagera in quelle cose, da cui i vicini possono trar profitto e di cui è possibile nascondere l'assenza, come[36] l'essere indovino, sapiente, medico. Perciò i più simulano queste cose e se ne vantano: in essi infatti vi sono le caratteristiche suddette. Gli ironici invece, dicendo meno del vero, appaiono più simpatici nei loro costumi (essi infatti non sembrano parlare per guadagno, bensì per sfuggire ogni sfoggio): e soprattutto costoro evitano le onorificenze, come faceva anche

[35] I codd. hanno ὡς ὁ ἀλαζών, che ha poco senso, in quanto non serve per nulla alla sentenza espressa nella frase. Ho quindi tradotto secondo la correzione dell'Imelmann: ὡς γ' ἀλαζών, che dà un senso un po' migliore, se pur non esente da sospetto. Non accolgo invece la correzione di Apelt: ὡς ὁ ἀλαλάζων (« come colui che va gridando »), in quanto un tale uso di questo verbo è fuori della consuetudine di Aristotele.

[36] Le parole da « come l'essere » a « ... suddette » sono espunte da Ramsauer, che nota in esse una certa ridondanza (προσποιοῦνται ... καὶ ἀλαζονεύονται) estranea allo stile aristotelico; ma non porta motivi sufficienti.

Socrate. Quelli poi[37] che dissimulano anche nelle cose piccole ed evidenti sono detti affettati e sono più spregevoli (e talora l'affettazione appare millanteria, come lo è il vestire degli Spartani: infatti sia l'eccesso sia l'esagerato difetto sono segni di millanteria). Chi invece usa moderatamente dell'ironia ed è ironico in cose non troppo comuni ed evidenti appare simpatico. Sembra dunque che al veritiero si contrapponga il millantatore: e infatti è peggiore.

8.

Poiché nella vita v'è pure il momento del riposo e in esso sogliamo ricrearci con lo scherzo, sembra che anche qui vi sia un modo di trattare conveniente, cioè il dire ciò che si deve e come si deve, e parimenti anche ascoltare. E vi sarà anche differenza tra 1128 a
il parlare in tali occasioni o stare ad ascoltare. È evidente che anche in queste cose vi sono un eccesso e un difetto rispetto al giusto mezzo. Quelli che eccedono nel ridicolo sembrano essere buffoni e scurrili, intenti a far ridere con ogni mezzo e miranti più a provocare il riso che a parlare con decenza e a non offendere chi è motteggiato. Coloro invece che non dicono nulla di ridicolo e si dispiacciono di chi ne dice sembrano essere rozzi e duri; quelli poi che scherzano convenientemente sono detti faceti, in quanto hanno buona disposizione alle facezie. Queste cose sembrano infatti essere un volgersi e muoversi del costume, e come i corpi sono giudicati dai loro movimenti, così lo sono anche i costumi. E siccome il ridicolo è cosa assai diffusa e i più godono dello scherzo e del motteggiare più di quanto si deve, anche i buffoni son detti faceti, in quanto sono ameni: ma che essi differiscano da quelli, non di poco, è evidente da ciò che abbiamo detto. Alla disposizione di mezzo è anche proprio l'esser uomo di spirito: è infatti proprio dell'uomo di spirito il dire e ascoltare cose tali che s'addicono a un uomo per bene e liberale: vi

[37] Le parole: « Quelli poi ... più spregevoli » sono da Ramsauer spostate alla riga 21 e riferite quindi ancora ai millantatori, poiché altrimenti sembra che Aristotele assolva il millantatore. Ma ciò non ha nulla di contraddittorio, come è mostrato dalle righe 12-14; perciò lo spostamento non è necessario.

sono infatti cose convenienti a dirsi e ad ascoltarsi, in sede di scherzo, per un tal uomo e lo scherzo dell'uomo liberale differisce da quello dell'uomo servile, e così pure quello dell'uomo educato da quello di chi è senza educazione. Ciò si potrebbe vedere anche dalle commedie antiche e da quelle nuove: per quelle infatti il comico consisteva nel turpiloquio, per queste invece nell'allusione: e ciò differisce non poco in vista della morigeratezza. Si dovrà dunque definire il bravo motteggiatore in base al dire cose non sconvenienti a un uomo liberale, o al non offendere chi ascolta, ma anzi dilettarlo? Oppure anche una tal cosa è indefinibile? Infatti ad uno una cosa, ad un altro un'altra è odiosa oppure piacevole. E altrettanto è anche di ciò che si ascolta: sembra infatti che quel che uno accetta d'ascoltare è ciò che egli anche fa: e non ogni cosa egli può fare. Perciò il motteggio è una forma di oltraggio e i legislatori impediscono di fare alcuni oltraggi: e forse avrebbero dovuto impedire anche il motteggiare. Dunque l'uomo ameno e liberale si comporterà così, come se egli fosse di legge a se stesso.

Tale è dunque l'uomo che tiene la via di mezzo, lo si dica uomo di spirito, o uomo faceto. Il buffone è poi al di sotto del comico, poiché non ha riguardo né di sé né degli altri, se fa ri-
1128 b dere, e dice cose nessuna delle quali un uomo ameno direbbe e alcune non vorrebbe neppure ascoltare; il rozzo invece è inadatto a tali conversazioni. Infatti non vi contribuisce in nulla e si infastidisce con tutti. Sembra invece che il riposo e lo scherzo siano necessari nella vita.

Tre dunque sono nella vita le medietà suddette e riguardano tutte i rapporti comuni di certi discorsi e azioni. Differiscono perché una riguarda la veracità, le altre due invece il piacere, e di queste che riguardano i piaceri l'una si manifesta negli scherzi, l'altra nei rapporti sociali degli altri aspetti della vita.

9.

Della verecondia non conviene parlare come di una virtù: infatti essa è più simile ad un sentimento che non a una disposizione d'animo. Essa pertanto è definita una paura della cattiva reputazione; essa si presenta similmente alla paura dei pericoli;

infatti coloro che si vergognano arrossiscono, mentre quelli che temono la morte impallidiscono. Entrambe le cose sembrano in qualche modo riguardare il corpo, che sembra caratterizzare più i sentimenti che le disposizioni. Tale sentimento poi non conviene a ogni età, bensì a quella giovanile. Infatti noi riteniamo che i giovani debbano essere verecondi, perché, vivendo secondo la passione, commettono molti errori, mentre dalla verecondia ne sono impediti; quindi lodiamo tra i giovani quelli che sono verecondi, mentre nessuno loderebbe una persona anziana perché pudica. Infatti noi riteniamo che essa non debba compiere alcunché in cui vi sia vergogna. La vergogna è estranea anche all'uomo per bene, se invero sorge per le cose turpi (infatti tali cose non bisogna farle; e non importa nulla che alcune siano turpi in realtà, altre siano solo ritenute tali: entrambe non vanno compiute, cosicché non bisogna vergognarsi). Essa è propria dell'uomo dappoco, perché costui è appunto tale da commettere qualcosa di turpe[38]. Ma esser tale da vergognarsi se compie qualcosa di simile e per questo suo vergognarsi credere d'essere uomo per bene, è cosa assurda; infatti la verecondia sorge per le azioni volontarie, e volontariamente l'uomo per bene non commetterà mai le azioni turpi. La verecondia sarebbe cosa per bene solo nel caso in cui uno abbia commesso qualcosa e se ne vergogni: ma ciò non è cosa che riguardi le virtù. Se infatti l'impudenza e il non vergognarsi di compiere azioni turpi è cosa cattiva, non per questo sarà cosa conveniente che uno faccia tali cose e se ne vergogni[39]. Neppure la continenza è una virtù, bensì è qualcosa di misto: e discuteremo intorno ad essa in seguito[40]. Ora invece tratteremo della giustizia.

[38] Il soggetto sottinteso è naturalmente la vergogna. Ma ciò non sembra inteso dalla *ver. an.*: « pravi autem et tale, puta operari aliquid turpium »; da cui Dal Sasso trae una incomprensibile versione: « e poi da malvagio essere tale da fare qualcuna delle cose turpi » (' e ' sarà probabilmente errore tipografico per ' è ').

[39] ἐπιεικές. Traduco quest'aggettivo ora con « per bene » ora con « conveniente », e il sostantivo corrispondente (ἐπιείκεια) sempre con « convenienza ». Bene Ross e Joachim: « fair-minded » e « equitable ».

[40] Nei primi 10 capitoli del libro settimo. È questa l'unica volta in cui il libro settimo viene citato nei libri ad esso precedenti. Grant è costretto ad espungere la frase, per poter sostenere la sua attribuzione dei tre libri *comuni* a Eudemo.

LIBRO QUINTO E

1.

Dobbiamo ora indagare intorno alla giustizia e all'ingiustizia, 1129 a determinando con quali azioni esse si trovano ad essere in rapporto, quale medietà sia la giustizia, e di quali estremi il giusto sia il mezzo. La nostra indagine si svolgerà secondo lo stesso metodo delle parti precedenti [1]. Vediamo dunque che tutti vogliono chiamare giustizia quella disposizione di animo, per la quale gli uomini sono inclini a compiere cose giuste e per la quale operano giustamente e vogliono le cose giuste: altrettanto è dell'ingiustizia, per la quale gli uomini commettono ingiustizie e vogliono le cose ingiuste. Perciò questa definizione anzitutto valga per noi [2] come abbozzo generale. Vi è al proposito differenza tra le scienze e le facoltà da un lato, e le disposizioni dall'altro. Mentre infatti sembra che vi possano essere una stessa scienza e una stessa facoltà di cose contrarie, invece di cose contrarie la disposizione contraria non è la stessa: ad esempio dalla salute non possono derivare gli effetti contrari, bensì solo quelli relativi alla salute; e diciamo infatti che uno cammina in modo sano, quando cammina come chi è sano. Spesso invero si conosce la disposizione

[1] È probabilmente il metodo indicato in *Eth. Eud.* A 1216 b.

[2] « Perciò questa definizione... l'ingiusto e l'ingiustizia ». Già in questa frase, che è una parentesi alquanto slegata dal resto, appare lo stile caratteristico dei tre libri *comuni*, ancor più sconnesso di quello degli altri libri della *Nicomachea*. Ciò è evidente anche nella stessa struttura grammaticale; cfr. Grant: « The style above is somewhat careless, for we first have ἐπιστήμη τῶν ἐναντίων ἡ αὐτή, and then, to answer to it, ἕξις ἡ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὔ ». Ma, proprio in quanto si tratta di una caratteristica di questi libri, la frase non va espunta, come vorrebbe Susemihl.

contraria dal suo contrario, e spesso le disposizioni opposte derivano dalle loro condizioni implicite: così da un lato, se è noto qual è la buona costituzione fisica, ne diventa nota anche la cattiva, dall'altro la buona costituzione fisica appare dalle condizioni della salute e queste appaiono da quella. Ne consegue per lo più che, se di una delle due disposizioni si può parlare in molti sensi, anche dell'altra si potrà parlare in molti sensi: ad esempio se si parla in molti sensi del giusto, altrettanto sarà anche per l'ingiusto e l'ingiustizia. Sembra appunto che della giustizia e dell'ingiustizia si parli in molti sensi, ma essendo questi sensi assai vicini tra loro a causa della loro omonimia, essi sfuggono e non sono evidenti come invece accade nelle cose lontane tra loro. La differenza infatti è grande quando riguarda l'idea: ad esempio in greco si chiama egualmente chiave sia la clavicola degli animali sia l'arnese con cui si chiudono le porte. Vediamo dunque in quanti sensi si dice che uno è ingiusto. Sembra che ingiusto sia tanto il trasgressore della legge, quanto chi vuole avvantaggiarsi [3], quanto l'iniquo, per cui è evidente che anche il giusto sarà sia il rispettoso della legge sia l'equo. Perciò ciò che è giusto sarà quel ch'è legale e quel ch'è imparziale, ciò che è ingiusto sarà quel

[3] πλεονέκτης. È vocabolo di difficile traduzione e in genere lo si traduce con lunghe perifrasi: Barthélemy Saint-Hilaire: « celui qui est trop avide » (talora anche solo « l'homme avide », ma allora va perduto il senso di comparativo assoluto del πλέον); Moschettini: « chi cerca di avvantaggiarsi turpemente »; Dal Sasso: « chi si appropria in più »; Segni: « chi vuol più dello altrui ». V'è anche chi usa perifrasi ancor più lunghe, come Voilquin che traduce addirittura: « celui qui veut posséder plus qu'il ne lui est dû »: undici parole per tradurre un termine! In tal caso, o non si può seguire la buona regola di tradurre un termine tecnico sempre nello stesso modo, o si deve avviare la traduzione verso lungaggini continue. Di chi poi traduce con un termine solo, peggiore è la *ver. an.*: « avarus », giacché usa un vocabolo improprio che già traduce un altro termine tecnico di Aristotele, l'ἀνελευθερία; non buono neppure Rolfes, che traduce con « der Habsüchtiger », dove sfugge il concetto di πλέον; un po' meglio Grant: « the greedy man ». Ho tradotto con « chi vuole avvantaggiarsi » oppure con « uomo che vuol avvantaggiarsi », nell'intento di mantenere il gioco etimologico con πλέον (« vantaggio »), che altrimenti andrebbe perduto, di permettere una corrispondente traduzione di πλεονεκτεῖν (« avvantaggiarsi ») e insieme di usare una perifrasi non troppo lunga.

ch'è illegale e quel ch'è iniquo. E poiché l'ingiusto è anche uomo 1129 b
che vuol avvantaggiarsi, si mostrerà tale intorno ai beni, ma non intorno a tutti, bensì intorno a quelli in cui v'è buona e cattiva fortuna, i quali in genere sono sempre beni, ma per qualcuno non lo sono sempre. Gli uomini li desiderano e li inseguono; però non bisogna fare così, bensì bisogna desiderare che quelli che sono beni in senso assoluto divengano beni anche per noi stessi e scegliere solo quelli che sono beni per noi. L'uomo ingiusto poi non sceglie sempre ciò ch'è più del dovuto, bensì sceglie anche il meno nel caso dei mali in genere: però, poiché sembra che anche il minor male sia in certo modo un bene, e la prepotente avidità concerne il bene, per questo egli sembra esser uomo che vuole avvantaggiarsi. Ed è anche iniquo: questo concetto poi abbraccia tutto ciò ed è quindi comune.

Poiché dunque, come s'è detto [4], il trasgressore della legge è ingiusto, mentre il rispettoso della legge è giusto, è evidente che tutte le cose legali sono in certo modo giuste: infatti le cose stabilite dal potere legislativo sono legali, e noi diciamo che ciascuna di esse è giusta. Le leggi poi si pronunziano su ogni cosa, mirando o all'utilità comune a tutti o a quella di chi primeggia o per virtù o in qualche altro modo simile; perciò con una sola espressione definiamo cose giuste quelle cose che procurano o salvaguardano la felicità o parti di essa alla comunità civile. La legge poi comanda anche di operare da uomo coraggioso, ad esempio di non abbandonare le file, di non fuggire e di non gettare lo scudo; e da uomo moderato, ad esempio di non compiere adulterio e oltraggio; e da uomo mansueto, ad esempio di non percuotere e di non far maldicenza; e parimenti secondo le altre virtù e colpe, prescrivendo alcune cose e vietandone altre. È retta poi la legge stabilita rettamente, peggiore quella improvvisata. Questa giustizia è dunque una virtù perfetta, ma non di per sé, bensì in relazione ad altro. E per questo spesso la giustizia sembra essere la più importante delle virtù, e che né la stella della sera né quella del mattino siano così ammirabili; e, nel proverbio, diciamo:

Nella giustizia è insieme compresa ogni virtù [5].

[4] 1129 a 30-35.
[5] THEOGN. 147.

Essa è una virtù sommamente perfetta, perché il suo uso è quello di una virtù perfetta [6]; cioè è perfetta [7], perché chi la possiede può servirsi di questa virtù anche nei riguardi di un altro e non solo di se stesso; infatti molti nelle proprie cose possono servirsi della virtù, ma non possono servirsene nelle cose che concernono
1130 a altri. E per questo sembra esser giusto il detto di Biante [8] che « è la carica che fa conoscere l'uomo »: infatti chi esercita una carica è già in rapporto con altri e partecipa alla società. Proprio per questo poi la giustizia è la sola delle virtù che sembra essere un bene altrui, in quanto riguarda gli altri: essa infatti compie ciò che è utile ad altri, sia ai capi, sia alla società. È dunque l'uomo peggiore colui che diventa reo verso se stesso e verso gli amici; mentre il migliore non è chi fa uso della virtù riguardo a se stesso, bensì riguardo ad altri: e questo è opera difficile.

Questa giustizia dunque non è una virtù parziale, bensì è virtù completa, e l'ingiustizia che le si oppone non è un vizio parziale, ma è vizio completo. (In che cosa differisce poi la virtù da questa giustizia, è chiaro da ciò che s'è detto: entrambe infatti coincidono, ma la loro essenza non è la stessa, bensì in quanto essa riguarda gli altri è giustizia, in quanto invece è una tal disposizione, in sé, è virtù.)

2.

Esaminiamo ora la giustizia che è parte della virtù. V'è infatti una tal giustizia, come dicemmo. E parimenti esaminiamo l'ingiustizia in quanto è parte del vizio. Che essa vi sia, ve n'è

[6] ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσίς ἐστιν. Il senso dell'espressione è un po' contorto; ma tenendo presente il carattere stilistico del libro quinto (cfr. n. 2), non accoglierei la pur suggestiva correzione del Trendelenburg: ὅτι τελεία τῆς ἀρετῆς κτλ. (« perché perfetto è l'uso di questa virtù »).

[7] Imelmann nota che la frase « cioè è perfetta ... altri » è una ripetizione della frase iniziale del paragrafo (« Questa giustizia ... ad altro »); ma ciò è vero solo parzialmente, né può portare a modificare il testo.

[8] La frase è pure attribuita a Solone. Biante fu uno dei sette sapienti, vissuto nella Jonia nel VI secolo.

una prova: infatti chi agisce secondo le altre forme di vizio compie ingiustizia ma non s'avvantaggia: ad esempio chi ha gettato lo scudo per viltà o ha parlato male per collera, o non ha soccorso con le sue sostanze per avarizia: quando invece s'avvantaggia lo fa spesso per nessuno di questi motivi, e nemmeno per tutti essi insieme, bensì per una certa perversità (giacché lo biasimiamo) e per ingiustizia. Vi è dunque una forma d'ingiustizia che è parte dell'ingiustizia totale e un certo ingiusto che è parte dell'ingiusto totale che trasgredisce la legge. Si pensi ancora che se una persona commette adulterio per guadagno e ne ricava profitto, un altro invece commette adulterio sborsando o subendo danno per concupiscenza, quest'ultimo sembra essere un intemperante più che un avvantaggiatore, quegli invece ingiusto e non intemperante. È evidente infatti che agisce per guadagnare. E ancora [9] in tutte le altre azioni ingiuste v'è sempre il riferimento a qualche vizio: ad esempio se uno ha commesso adulterio all'intemperanza, se ha abbandonato il compagno di battaglia alla viltà, se ha percosso all'ira, se invece ha lucrato non v'è riferimento a nessun vizio, bensì solo all'ingiustizia. Cosicché è evidente che vi è un'ingiustizia parziale accanto all'ingiustizia totale; ed è sinonima, poiché 1130 b
la sua definizione rientra nello stesso genere. Entrambe infatti

[9] Di questo cap. 2, tutto assai sconnesso e incerto (per cui vi sono stati parecchi tentativi di rabberciarlo espungendo: Noetel espungerebbe le righe 28-32, Susemihl sospetta di 1130 b 5-30), è da dire ch'esso è soprattutto in contraddizione con il libro quarto. Ciò risulta con la massima evidenza in questo paragrafo, che è il più sconcertante di tutto il capitolo. Qui infatti si afferma la mancanza di un vizio specifico del lucro turpe (« se invece ha lucrato non v'è riferimento a nessun vizio, bensì solo all'ingiustizia »), mentre nel libro quarto era chiaramente indicata l'esistenza d'un tale vizio specifico, l'αἰσχροκέρδεια, che fa parte dell'avarizia: « ad essi [gli avari] appare esser comune la turpitudine del guadagno [αἰσχροκέρδεια]. Tutti infatti vanno contro alla vergogna in vista di un guadagno, e per giunta piccolo » (Δ 1122 a 1-2). Il parlare di una *neglegentia* aristotelica (Ramsauer) non ci sembra una soluzione soddisfacente. La chiave della questione, secondo me, sta nel notare come nel brano corrispondente dell'*Eudemia* (II, 4, 6) non si fa menzione dell'αἰσχροκέρδεια: quindi la contraddizione sussiste solo col libro quarto della *Nicomachea* e non con il terzo dell'*Eudemia*. Accettando che i tre libri *comuni* sono posteriori all'*Eudemia*, ma anteriori ai primi 4 libri della *Nicomachea*, si può trovare una soluzione abbastanza logica del problema.

esercitano la loro potenza nei rapporti con altri, l'una però ha rapporti solo con l'onore, le ricchezze o la salvezza, o intorno a tutto ciò, se possiamo racchiuderlo in un sol termine, e ha per scopo il piacere che deriva dal guadagno; l'altra invece riguarda tutto ciò per cui agisce l'uomo onesto.

È dunque chiaro che vi sono più forme di giustizia e che ve n'è una particolare accanto alla virtù totale: bisogna ora vedere qual è e di qual genere. Si è definito che l'ingiusto è sia l'illegale sia l'iniquo, mentre il giusto è sia il legale sia l'equo: dunque l'ingiustizia suddetta riguarda l'illegale. Giacché ciò ch'è iniquo e ciò ch'è più del dovuto non sono la stessa cosa, bensì diversi come una parte rispetto al tutto (infatti tutto ciò che è più del dovuto è iniquo, ma non tutto ciò che è iniquo è più del dovuto)[10], e l'in-

[10] τὸ ἄνισον καὶ τὸ πλέον ... (τὸ μὲν γὰρ πλέον ἅπαν ἄνισον, τὸ δ'ἄνισον οὐ πᾶν πλέον). Testo incertissimo e variamente tormentato. Ho accolto, discostandomi da Susemihl e Apelt, la lezione che risulta dai due migliori codici, il Laurenziano e il Parigino (per quanto il Laurenziano presenti pure incertezze). Ne risulta un collegamento assai duro con la frase precedente: Aristotele vuol spiegare perché ha diviso l'ingiusto nelle forme dell'« illegale » e dell'« iniquo », tralasciando quella del « più del dovuto » da cui deriva l'avvantaggiatore (πλεονέκτης) di cui prima ha parlato: ciò perché il « più del dovuto » non è che una parte dell'« iniquo ». È questo un collegamento assai difficile a cogliersi a prima vista. Ma il seguire la lezione degli altri codici dà risultati assai peggiori, anche se la si segue correggendola nella maniera più razionale, che è quella seguita da Susemihl e Apelt: τὸ ἄνισον καὶ τὸ παράνομον ... (τὸ μὲν γὰρ ἄνισον ἅπαν παράνομον, τὸ δὲ παράνομον οὐχ ἅπαν ἄνισον). Essa mi sembra insostenibile per tre motivi fondamentali. 1) Paleograficamente è l'ipotesi più difficile. Infatti il primo πλέον della lezione da noi seguita (quello fuori parentesi) è sostituito da παράνομον solo in una correzione di mano recente del Riccardiano, mentre il Laurenziano mostra incertezza dando « παράνομον πλέον ». Ma ancor peggio va con la parentesi; mentre infatti nella lezione da noi seguita coincidono il Laurenziano e il Parigino, l'altra lezione è quanto mai arruffata nel Marciano e nel Riccardiano, che ammettono entrambe le versioni: τὸ μὲν γὰρ ἄνισον ἅπαν παράνομον, τὸ δὲ παράνομον οὐχ ἅπαν ἄνισον, καὶ [ὡσαύτως δὲ καὶ *Riccard.*] τὸ πλέον ἅπαν ἄνισον, τὸ δ' ἄνισον οὐ πᾶν [οὐχ ἅπαν *Marc.*] πλέον. O si accetta integralmente la parentesi così (come fa Rolfes, col risultato però di dare un senso arruffato a tutto il contesto), oppure, se la si corregge nel modo di Susemihl e Apelt, non si riesce più a spiegare come possa esser sorta la lezione del Parigino e del Laurenziano. Al contrario, dalla lezione di questi ultimi, da noi seguita, si può spiegare come sia nata quella del Marciano e del Riccardiano, a causa dell'oscurità del collegamento da noi rilevata (come già aveva intuito Grant in una nota ora dimenticata: « from not understanding the force of the illustration applied in ἐπεὶ »). 2) Quanto al senso, nella lezione di Susemihl e Apelt esso diventa più chiaro, ma decisamente peggiore, in quanto considera l'iniquo come parte dell'illegale, il che contrasta con 1129 b 11-13. Infatti, traducendo secondo tale lezione si avrebbe: « Giacché l'iniquo e l'illegale non sono la stessa cosa, bensì diversi come una parte rispetto al tutto (infatti tutto ciò che è iniquo è illegale, ma non tutto ciò che è illegale è iniquo) ». Ma ciò è in contraddizione con 1129 b 11-13, dove si dice che tutte le cose legali sono giuste. 3) Infine se, pur riconoscendo ciò (cioè che aristotelicamente il παράνομον dovrebbe essere parte dell'ἄνισον e non viceversa), si volesse ancora mantenere questa lezione, adattandola in modo che non sia contraddittoria con 1129 b 11-13, bisognerebbe giungere alle arditissime correzioni di Ramsauer che così legge la parentesi: τὸ μὲν παράνομον οὐ πᾶν ἄνισον, τὸ δ' ἄνισον ἅπαν παράνομον. Ma egli stesso s'accorge dell'arbitrarietà della correzione: « quum turbato omnino sententiarum ordine singula verba haud soleant integra servari, ne reprehendas correcturae audaciam ». Ma in tal modo non solo si compie un arbitrio, ma non si rende neppur ragione dell'ordine turbato del testo. Concludendo quindi, non essendo accettabile la lezione di Susemihl e Apelt, non rimangono che due vie: o espungere la frase (Spengel) o seguire la lezione da noi adottata. Ma quest'ultimo partito è assai migliore, dato lo stile incerto di tutto questo libro.

giusto e l'ingiustizia non sono la stessa cosa di quelli, bensì diversi, essendo quelli parti e questi il tutto (infatti l'ingiustizia particolare è parte dell'intera ingiustizia, come la giustizia particolare è parte dell'intera giustizia), cosicché bisogna parlare della giustizia parziale e dell'ingiustizia parziale, e parimenti del giusto e dell'ingiusto. Lasceremo per ora da parte la giustizia corrispondente all'intera virtù e l'ingiustizia relativa, di cui la prima consiste nell'uso di tutta la virtù verso gli altri, l'altra nell'uso corrispondente del vizio e sarà evidente come vanno definiti il giusto e l'ingiusto ad esse relativi. (Infatti la maggior parte, si può dire, delle prescrizioni della legge consistono appunto in ciò che si compie conformemente all'intera virtù: infatti la legge stabilisce di vivere secondo ciascuna virtù e impedisce di seguire ciascun vizio. Le cause efficienti dell'intera virtù sono poi tra le prescrizioni della legge quelle che stabiliscono intorno all'educazione in comune; quanto invece all'educazione particolare, per la quale

un uomo diventa buono semplicemente di per sé, se essa appartenga alla politica o ad un'altra scienza, stabiliremo in seguito [11]; infatti non è forse la stessa cosa per ciascuno essere un uomo buono ed essere un buon cittadino [12].) Della giustizia particolare invece e del giusto ad essa corrispondente, una specie è quella che consiste nella ripartizione degli onori, delle ricchezze e di

[11] Questo ὕστερον è una croce degli interpreti, giacché, come vede chiaramente Apelt (*Appendix*, p. 278), « quae in *Nic.* 1179 b, 20, 1181 b, 12 leguntur non satis complent promissi summam ». E invero il brano da 1179 b 20 a 1181 b 12 del nono e ultimo capitolo del decimo libro, per quanto vi giri attorno, non affronta la questione. Apelt postula che una tal trattazione si trovasse nella fine (che è andata perduta) dell'ottavo libro dell'*Eudemia*, ma è ipotesi del tutto gratuita. Invece, è da notarsi che la questione è trattata più volte nei libri terzo e settimo della *Politica*, cioè nella così detta *Urpolitik* individuata dallo Jäger. Ma il presente luogo difficilmente si riferisce al terzo libro (come vorrebbe Rolfes), dove si tratta la più generica questione « se l'uomo probo e il cittadino si identificano » (1276 b 16 sgg.; 1278 b 1 sgg.; 1288 a 32 sgg.). È invece nel libro settimo che la questione presente si trova espressa proprio tal quale, e precisamente alla fine del settimo libro, dove si pone il problema se l'educazione vada affidata allo stato oppure all'iniziativa privata: e questo tema, così introdotto, diviene poi dominante nel libro ottavo. Quindi questo ὕστερον ha un solo sviluppo in tutto il *corpus* aristotelico: cioè nel libro settimo della *Politica* (particolarmente alla fine nel luogo citato, ma non solo ivi; giacché tutto questo libro è vivamente interessato alla questione, sia nella stessa impostazione dei primi suoi due capitoli sulla vita migliore che lo stato deve dare al cittadino, sia in luoghi più specifici, come in 1333 b 1) e nel libro ottavo della stessa *Politica*. Ciò conferma: 1) che se, accogliendo un'ipotesi intermedia tra von Arnim e Jaeger, si ammette che il blocco dei libri VII-VIII appartenga ad un secondo momento dell'*Urpolitik* (soggiorno mitilinese?), posteriore a quello dei libri II-III, si può allora far cadere la stesura dei tre libri *comuni* del *corpus* etico tra il primo e il secondo momento dell'*Urpolitik*, cioè tra la stesura di *Pol.* B-Γ e quella di *Pol.* H-Θ; 2) che il quinto libro della *Nicomachea*, analogamente a quanto avverrà per le ultime parti di quest'opera (cfr. le ultime parole del X libro e il proemio del I libro), fu scritto e pensato unitamente a una revisione del pensiero politico aristotelico; 3) che la coincidenza dell'incompiutezza del contenuto dell'VIII libro della *Politica* e quella della forma del V della *Nicomachea* non è casuale, ma va ricondotta a uno stesso momento dello sviluppo spirituale di Aristotele.

[12] Notevole è il fraintendimento di Moschettini: « giacché forse non è la stessa cosa averla [l'educazione] un uomo buono, ed ogni cittadino ».

tutte le altre cose divisibili per chi fa parte della cittadinanza (in esse infatti uno può avere rispetto a un altro un trattamento iniquo oppure equo), un'altra specie è quella che regola le relazioni sociali. Di quest'ultima vi sono due parti; infatti delle relazioni 1131 a
alcune sono volontarie, altre involontarie; volontarie sono quelle come la vendita, la compera, il prestito, la cauzione, la locazione, il deposito, il salario (esse sono dette volontarie, perché il principio di tali contratti è volontario); di quelle involontarie alcune sono clandestine, come il furto, l'adulterio, l'avvelenamento, il lenocinio, la corruzione di servi, l'assassinio doloso, la falsa testimonianza, altre sono atti di violenza, come i maltrattamenti, l'imprigionamento, l'omicidio, la rapina, la mutilazione, la diffamazione, l'oltraggio.

3.

Poiché [13] chi è ingiusto è iniquo, e ciò che è ingiusto è iniquo, è evidente che anche dell'iniquità vi è un giusto mezzo. E questo è l'equità: infatti in quelle azioni in cui v'è un più e un meno esiste anche l'equità. Se dunque ciò che è ingiusto è iniquo, ciò che è giusto è equo: e ciò appare a tutti anche senza ragionamento. E poiché l'equo è una posizione di mezzo, il giusto dev'essere pure una posizione di mezzo. L'equo presuppone poi almeno due termini. Necessariamente quindi il giusto, che è una posizione di mezzo ed è equo, è relativo a un oggetto e a delle persone; e in quanto è una posizione di mezzo, presuppone alcuni termini, cioè il più e il meno, in quanto è equo presuppone due persone, in quanto è giusto alcune persone. Necessariamente dunque il

[13] Anche l'inizio di questo capitolo è sorprendente. Dopo aver distinto accuratamente la giustizia generale da quella particolare e aver diviso in 1130 b 30-1131 a 9 del capitolo precedente la giustizia particolare in distributiva e normativa, qui si riprendono i concetti di ἴσον e μέσον, che fanno parte invece della giustizia generale; a 1131 a 25-30 poi Aristotele si metterà a parlare improvvisamente della giustizia distributiva, come se fosse l'unico genere della giustizia particolare. Questo disordine rientra però nella caratteristica confusione del libro quinto ed è quindi arbitrario postulare, col Ramsauer, una lacuna all'inizio del capitolo.

giusto comporta almeno quattro elementi: due sono infatti le persone per le quali si trova ad essere e due gli oggetti, rispetto ai quali può esistere. E tale sarà l'eguaglianza: per le persone e nelle cose; e quali sono i rapporti tra le cose, tali dovranno essere anche quelli tra le persone: se infatti esse non sono eque non avranno neppure rapporti equi, bensì di qui sorgeranno battaglie e contestazioni, qualora persone eque abbiano e ottengano rapporti non equi oppure persone non eque abbiano e ottengano rapporti equi. Ciò è ancora evidente dal punto di vista del merito: tutti infatti concordano che nelle ripartizioni vi debba essere il giusto secondo il merito, ma non tutti riconoscono lo stesso merito, bensì i democratici lo vedono nella libertà, gli oligarchici nella ricchezza o nella nobiltà di nascita, gli aristocratici nella virtù. Quindi il giusto è, in certo senso, una proporzione. Infatti la proporzione non è propria soltanto del numero aritmetico, ma in generale di ogni numero: la proporzione infatti è un'equità di rapporti e almeno tra quattro termini. E che la proporzione disgiunta abbia quattro termini, è evidente; ma ne ha quattro anche quella continua. Quest'ultima infatti usa un termine in due
1131 b funzioni e lo ripete due volte; ad esempio, come A sta a B, così B sta a Γ. Quindi il termine B è ripetuto due volte, cosicché, se il B è posto due volte, quattro saranno i termini della proporzione. E anche il giusto si compone di almeno quattro elementi, e il rapporto è identico: sono infatti similmente distribuite le persone tra cui si svolge e i suoi oggetti. Si dirà dunque che il rapporto tra A e B si trova anche tra Γ e Δ e quindi, permutando, come A sta a Γ, così B sta a Δ. Quindi tale è anche il rapporto della somma alla somma: e la distribuzione combina i termini a due a due. E se essi sono giustamente combinati, l'addizione è giusta. Perciò l'accoppiare il termine A col termine Γ e B con Δ è giusto quanto alla distribuzione: e qui il giusto è il medio tra i due estremi che contrastano la proporzione: infatti la proporzione è un medio e il giusto è proporzione. I matematici chiamano poi geometrica questa proporzione: infatti nella proporzione geometrica anche la somma sta alla somma come un termine sta all'altro. E questa proporzione non può essere continua: infatti non si può trovare un solo termine numerico per una persona e per una cosa. Il giusto infatti è questa proporzione, e l'ingiusto è

ciò che contrasta la proporzione. Invero vi si distingue anche un più e un meno. E ciò accade nelle opere: chi infatti commette ingiustizia si attribuisce di più, chi subisce ingiustizia riceve di meno di ciò che è bene. In ciò che è male, invece avviene il contrario: il minor male è tenuto in conto di bene, il maggior male in conto di male. Infatti il male minore è preferibile a quello maggiore, e ciò che è preferibile è bene e tanto più grande bene quanto più lo è.

4.

Dunque una specie di giusto è questa ora esaminata. Ve n'è poi un'altra ed è quella regolatrice, la quale si presenta nelle relazioni sociali, sia in quelle volontarie, sia in quelle involontarie. Questo giusto è d'una specie diversa dalla precedente. Infatti la giustizia distributiva si manifesta sempre in conformità alla proporzione suddetta delle cose comuni (e infatti quando v'è la ripartizione delle ricchezze comuni, essa avverrà secondo lo stesso rapporto che vi è reciprocamente tra i singoli contributi: e l'ingiustizia che si oppone a questo giusto consisterà nel non rispettare la proporzione). Ciò che invece è giusto nelle relazioni sociali è una certa equità e l'ingiusto una iniquità, non però secondo 1132 a
quella proporzione geometrica bensì secondo quella aritmetica. Infatti non v'è alcuna differenza[14] se un uomo per bene ha rubato a un uomo dappoco o un uomo dappoco a uno per bene: né se chi ha commesso adulterio fosse un uomo per bene o un uomo dappoco; bensì la legge bada soltanto alla differenza del danno (e tratta le persone come eguali), cioè se uno ha commesso ingiustizia e un altro l'ha subita, se uno ha recato danno e un altro l'ha ricevuto. Cosicché il giudice si sforza di correggere questa ingiustizia, in quanto iniqua; e quando l'uno abbia ricevuto percosse e l'altro le abbia inferte, oppure anche uno abbia ucciso e l'altro sia morto, il subire e l'agire sono stati in rapporti d'iniquità: allora si cerca di correggerli con una perdita sottraendo così da

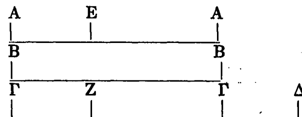
[14] οὐδὲν γὰρ διαφέρει Inesattamente Voilquin: « Il lui import peu que se soit... ».

ciò che era in vantaggio. Si parla di vantaggio in tali cose solo in senso generale, anche se per taluni, come per chi ha percosso, la parola ' vantaggio ' non sia propria e così la parola ' perdita ' per chi ha subìto. Ma quando si voglia misurare ciò che si subisce, allora si può parlare di perdita e di vantaggio. Cosicché l'equo è il medio tra il più e il meno; il vantaggio e la perdita sono poi in senso opposto il più e il meno, il vantaggio è un più rispetto al bene e un meno rispetto al male, la perdita è il contrario: tra di essi l'equo è, come s'è detto, la via di mezzo ed è ciò che diciamo giusto[15]: cosicché la giustizia correttiva sarebbe il medio tra il danno e il vantaggio. Per questo, quando si è in lite, si ricorre al giudice, e l'andare dal giudice è come andare dalla giustizia: il giudice infatti vuole essere come la giustizia incarnata: e si cerca un giudice imparziale, e alcuni chiamano i giudici mediatori, in quanto, se raggiungono il mezzo, ottengono il giusto. Quindi la giustizia, come pure il giudice, è qualcosa di medio. Il giudice poi eguaglia e, come se si trattasse di una linea tagliata in parti diseguali, toglie ciò per cui la parte maggiore supera la metà e l'aggiunge alla parte minore. Quando infatti il tutto è bipartito, si dice di avere la propria parte quando si prende una parte eguale. Perciò l'equo è il medio tra il più e il meno secondo la proporzione aritmetica. Per questo in greco esso è chiamato col termine ' giusto ' [δίκαιον], che è simile al termine ' bipartito ' [δίχαιον], proprio perché è diviso in due; e il termine ' giudice ' [δικαστής] è simile al termine ' bipartitore ' [διχαστής][16]. Se infatti, date due parti eguali, si toglie una certa quantità da una di esse e la si aggiunge all'altra, questa supererà la prima del doppio di tale quantità (se invece si sottraesse questa certa quantità alla prima parte, ma non la si aggiungesse all'altra, questa
1132 b supererebbe la prima di questa sola quantità). Così essa supera il mezzo di una tale quantità e a sua volta il mezzo supera di una tale quantità la parte diminuita. Con questo ragionamento dun-

[15] Il primo riferimento (« come s'è detto ») va riferito alla frase precedente; il secondo (« ciò che diciamo giusto ») a 1131 a 10-15.

[16] Certamente la frase « Per questo in greco ... bipartitore » sarebbe più a suo posto alla riga 29, in quanto essa sembra il naturale proseguimento delle precedenti. Però questo non ci autorizza a invertire, col Rassow, le frasi « Perciò ... aritmetica » e « Per questo ... bipartitore ».

que potremo scoprire che cosa bisogna sottrarre a chi ha di più e che cosa aggiungere a chi ha di meno: bisogna infatti aggiungere alla parte minore quel tanto di cui il mezzo è ad essa superiore[17], e togliere alla parte maggiore quel tanto di cui il mezzo è da essa superato. Siano eguali tra loro AA, BB, ΓΓ. Si tolga da AA il segmento AE e si aggiunga a ΓΓ un egual segmento, ΓΔ. In tal modo la ΓΓΔ supera EA del segmento ΓΔ più il segmento ΓZ, mentre supera BB del segmento ΓΔ:



E anche nelle altre arti[18] accade ciò: esse infatti si distruggerebbero se ciò che fa la parte attiva in quantità e in qualità non fosse rimunerato dalla parte passiva in tali quantità e qualità. E questi nomi di perdita e di vantaggio sono sorti dallo scambio volontario. Infatti si dice guadagnare l'aver di più di ciò che si aveva, perdere aver di meno di ciò che si aveva prima: così appunto nel comprare e nel vendere e in tutte le altre cose di cui la

[17] Voilquin fraintende il senso della frase: « il faut ajouter au plus petit objet la partie par laquelle le plus grand dépasse le moyen ».

[18] Le stesse parole si trovano a 1133 a 14-16, con la differenza che, mentre là sono giustificate, qui appaiono fuori posto. Perciò questo mi sembra uno dei pochi casi in cui il disordine generale del libro non possa giustificare la stortura del testo, essendo alquanto evidente la mano dell'interpolatore; perciò accoglierei l'atetesi del Lambinus che espunge tutta la frase « E anche nelle altre arti ... qualità »; Ramsauer vorrebbe invece espungere il § 8 del cap. 5 e difendere questo luogo. Ma il significato del paragrafo è stato bene dimostrato dal Trendelenburg: « was von diesem Beispiel [di 5, 8] gilt, gilt auch von übrigen τέχναι, die ohne einen Entgeld in quantum und quale aufgehoben werden ». E l'obiezione di Susemihl a 5, 8 (« neque enim jam id agitur, ut intellegatur cur variae τέχναι inter homines sint, sed quomodo rerum permutatione societas stet ») non è probante in quanto, comunque sia, tanto l'esempio quanto la frase incriminata trattano di « permutationes ».

legge concede libertà. Quando poi si ottiene né di più, né di meno, bensì ciò che si aveva di per sé, dicono che si rimane nel proprio e che non c'è né perdita, né vantaggio. Cosicché il giusto è una via di mezzo tra un certo vantaggio e la perdita nelle relazioni non volontarie, sì che si abbia l'equo tanto prima quanto dopo di esse.

5.

Alcuni ritengono anche che la legge del taglione sia assolutamente il giusto; e così affermarono i Pitagorici[19]: essi infatti definirono in senso assoluto il giusto come il rendere agli altri il contraccambio. Ma la legge del taglione non s'accorda con la giustizia distributiva né con quella regolatrice; per quanto dicano che anche la giustizia di Radamanto sostenesse ciò:

> Se uno subisce ciò che fece, si compie direttamente
> [la giustizia.

Spesso anzi discorda dalla giustizia: ad esempio se un magistrato ch'è al potere colpisce, non deve per questo essere colpito in contraccambio; se invece uno colpisce un magistrato, non solo deve venir colpito, ma anche punito. Inoltre v'è molta differenza tra ciò che è volontario e ciò che è involontario. Bensì nelle relazioni e negli scambi il relativo diritto mantiene il taglione basandosi sulla proporzione e non sull'eguaglianza. E la città si basa appunto sul contraccambiare in ragione della proporzione. O infatti si cerca di ricambiare il male, o, in caso contrario, sembra
1133 a di essere in schiavitù; altrettanto per il bene; se no, non v'è il contraccambio di benefici, sul quale si basa l'unione civile. Per questo si è costruito il tempio delle Grazie accessibile a tutti, affinché vi sia la gratitudine: questo infatti è proprio della grazia: bisogna cioè contraccambiare in beneficio chi ci gratificò e bisogna che costui ricominci di nuovo a gratificarci. E bisogna contraccambiare secondo la proporzione espressa dall'unione in diago-

[19] 58 B 4 (I 452, 26) Diels-Kranz.

nale. Ad esempio sia A un architetto, B un calzolaio, Γ una casa, Δ un calzare. Occorre dunque che l'architetto prenda dal calzolaio l'opera di costui e che egli stesso a sua volta gli dia la propria opera. Se dunque anzitutto v'è l'equa proporzione, quindi si verifica il contraccambio, avverrà ciò che s'è detto. Se invece non è così, non vi sarà equità e non sussisterà il rapporto: nulla impedisce infatti che l'opera dell'uno sia migliore di quella dell'altro: in tal caso bisogna pareggiare la differenza. E ciò si verifica anche per le altre arti: esse infatti si distruggerebbero, se ciò che fa parte attiva in quantità e in qualità non fosse rimunerato dalla parte passiva in tal quantità e qualità. Infatti tra due medici non sorge comunanza d'affari, bensì tra un medico e un contadino, e in genere tra persone diverse e non eguali: e bisogna poi che costoro si pareggino. Perciò tutte le cose di cui vi è un reciproco scambio bisogna che si rendano in qualche modo permutabili. Per questo sorse la moneta, ed essa è in certo modo un intermediario: essa infatti misura ogni cosa, cosicché misura anche l'eccesso e il difetto, e quanti calzari ci vogliono per permutarsi con una casa o con del cibo. Quindi per quanto riguarda l'architetto nei rapporti col calzolaio, occorrono tanti calzari per una casa, e lo stesso per del cibo (e se non si raggiunge questo, non vi sarà né scambio né rapporto): e ciò non si verificherà se quelle cose non sono in certo modo pari. Occorre quindi che ogni cosa sia misurata con una misura comune, come prima s'è detto[20]. E questa misura è in realtà il bisogno che le comprende tutte (se infatti non s'avesse bisogno d'alcunché o non se ne avesse similmente,

[20] Si ha qui il caso più notevole in tutta la *Nicomachea* di sovrapposizione di più stesure di uno stesso concetto. Come infatti notava Rassow, da 1133 a 20 a 1133 b 14 sino a μᾶλλον (« a rimaner stabile »), e da διὸ δεῖ (1133 b 15) (« Per questo conviene ») sino a 1133 b 28 sono tre redazioni diverse di uno stesso concetto. Per rendersene bene conto è bene confrontare le tre redazioni, suddividendole nei loro tre membri fondamentali (che indichiamo con le lettere *a*, *b*, *c*):

1133 a 19-25	1133 a 26-32	1133 b 10-20
a: « Perciò tutte le cose, di cui vi è reciproco scambio, biso-	*a*: « Occorre quindi che ogni cosa sia misurata con una mi-	*a*: « Per questo conviene che ogni cosa sia valutata: in-

non vi sarebbe scambio, o lo scambio non sarebbe eguale)[21]. Quindi la moneta è sorta per convenzione come mezzo di scambio per i bisogni. E per questo la moneta è detta in greco ' cosa legale ' [νόμισμα], perché sorge non per natura ma per legge [νόμος] e sta in nostro potere il mutarla e il renderla fuori uso. Vi sarà dunque contraccambio, quando avrà avuto luogo il pareggio, cosicché qual è il rapporto tra l'agricoltore e il calzolaio, tale dev'essere quello tra l'opera del calzolaio e quella dell'agricoltore. Non
1133 b bisogna però servirsi della forma della proporzione *[rispetto alle qualità dei produttori]* al momento dello scambio *[già determinato dal valore delle merci]*, altrimenti un estremo avrebbe entrambe le superiorità, bensì tener conto di essa quando ciascuno possiede i propri prodotti[22]. Solo così i contraenti sono in condi-

gna che si rendano in qualche modo permutabili ». *b*: « Per questo sorse la moneta, ed essa è in certo modo un intermediario ».	sura, come prima s'è detto ». *b*: « Quindi la moneta è sorta per convenienza come mezzo di scambio per i bisogni ».	fatti così vi sarà sempre scambio ». *b*: « La moneta quindi, come una misura, serve a pareggiare le cose, rendendole commensurabili ».
	1133 a 33-1133 b 7	1133 b 21-25
c: Esempio della casa e del calzolaio.	*c*: Esempio del calzolaio e dell'agricoltore.	*c*: Esempio della casa e del letto.

A differenza però della ripetizione rilevata nella n. precedente, di queste tre redazioni nessuna occupa un posto slegato o contraddittorio. Quindi è assai probabile che tutte e tre le redazioni risalgano ad Aristotele e che solo l'espressione « come prima s'è detto » vada espunta (col Rassow), essendo probabilmente il segno lasciato da un trascrittore che s'avvede della ripetizione.

[21] ἢ οὐχ ἡ αὐτή. La *ver. an.* fraintende il senso (e di conseguenza anche il Dal Sasso): « vel non eadem [indigentia] ». Bene invece Rolfes: « [kein Austausch sein] oder kein gegenseitiger ».

[22] εἰς σχῆμα δ' ἀναλογίας οὐ δεῖ ἄγειν ὅταν ἀλλάξωνται (εἰ δὲ μή, ἀμφοτέρας ἕξει τὰς ὑπεροχὰς τὸ ἕτερον ἄκρον), ἀλλ' ὅταν ἔχωσι τὰ αὐτῶν. È uno dei luoghi più oscuri di tutta la *Nicomachea*. Le nostre parole tra parentesi quadre intendono chiarire il concetto aristotelico: al momento dello scambio il prezzo delle merci è determinato soltanto dalla domanda e dall'offerta relativa al loro valore d'uso; se invece la superiorità di prezzo di una merce migliore dovesse esser considerata

zioni di equità e sociabilità, poiché una stessa equità può sorgere da essi (A è il contadino, B il calzolaio, Γ gli alimenti, Δ il suo prodotto che va reso commensurabile); se non si può stabilire questa reciprocità, non vi può essere neppure una relazione sociale. Che poi il bisogno sostenga la società come una specie di legame è evidente dal fatto che, qualora due persone non abbiano reciprocamente bisogno l'una dell'altra, o anche una sola di esse, esse non producono scambi; come invece avviene se di ciò che uno ha qualcuno ha bisogno, ad esempio di vino, e gli concedono in cambio l'esportazione del frumento. Infatti bisogna instaurare qui un pareggio. Per gli scambi futuri, poi, se al momento non si ha bisogno di nulla, la moneta ci è come garante che vi saran scambi futuri, se ve ne sarà bisogno: infatti bisogna che a chi dispone di questa moneta sia possibile acquistare. Anche la moneta subisce pure questo inconveniente (infatti non ha sempre

anche proporzionale alla superiorità qualitativa del suo produttore (per cui un architetto è superiore a un calzolaio), « un estremo avrebbe entrambe le superiorità », distruggendo la *parità* necessaria allo scambio. Così interpretando, mi discosto, più o meno, dagli altri interpreti, i quali a loro volta sono in discordia tra loro. Le loro interpretazioni si possono riassumere in tre gruppi fondamentali. 1) Un gruppo d'interpreti, non riuscendo a intendere il senso della frase, ne capovolge addirittura il significato, espungendo la negazione οὐ. Essi mettono capo alla *ver. an.* (seguita naturalmente da Dal Sasso): « in figuram autem proportionalitatis oportet ducere quando commutabuntur », e a Segni: « Ma quando e' si fa la permuta e' bisogna ridurla in figura di proporzione ». Tra i traduttori moderni, Rolfes: « Man muss aber bei Herstellung des Ausgleiches die verschiedenen Glieder des Verhältnisses nach dem Schema der Proportionalität einsetzen ». Ma così correggendo il senso, lungi dal chiarirsi, si complica, non riuscendosi più a spiegare il significato delle ἀμφοτέρας ὑπεροχάς. Si suol intenderlo da questi interpreti come « l'eccedenza del lavoro fatto e l'eccedenza del danno patito » (Dal Sasso) (cfr. Rolfes: « erstens ein Plus an Arbeit... und zweitens ein Plus an Schaden beim Tausch »). Ma intendere ὑπεροχή come « eccedenza di danno » è ripiego forzato. 2) Un secondo gruppo d'interpreti mantiene la negazione οὐ, ma mette punto dopo ἄκρον, togliendolo dopo αὐτῶν. Così Barthélemy Saint-Hilaire, il quale però è costretto a tradurre ambiguamente la parentesi: « Autrement, l'un des extrêmes aurait toujours les deux unités de plus dont nous parlions tout à l'heure ». (Questa traduzione ha poi finito per influenzare il Voilquin, il quale sarebbe quasi sulla nostra via d'interpretazione del testo, ma

eguale valore); tuttavia essa tende piuttosto a rimanere stabile. Per questo conviene che ogni cosa sia valutata: infatti così vi sarà sempre scambio e, se vi è scambio, vi è anche vita sociale. La moneta quindi, come una misura, serve a pareggiare le cose, rendendole commensurabili: infatti se non vi fosse scambio non vi sarebbe vita sociale, non vi sarebbe scambio se non vi fosse eguaglianza, non vi sarebbe eguaglianza se non vi fosse commensurabilità. Invero, è impossibile che oggetti tanto differenti diventino proprio commensurabili, ma per l'uso corrente ciò può verificarsi in misura sufficiente. La moneta dev'essere quindi qualcosa d'unico ed essere ciò per via di una convenzione legale[23]: per questo in greco essa è detta ' cosa legale ' [νόμισμα]: ed essa rende tutte le cose commensurabili: tutto infatti può misurarsi con la moneta. Sia A una casa, B dieci mine, Γ un letto. Sia A la metà di B, cioè la casa valga cinque mine, o l'equivalente di cinque mine[24];

traduce la parentesi come il B. S.-Hil.: « autrement, l'un des termes extrêmes aurait doublement la supériorité dont nous parlions tout à l'heure », non intendendo quindi il significato di ἀμφοτέρας.) La stessa punteggiatura è seguita da Ramsauer, il quale pensa che Aristotele, negando la proporzionalità nel momento dello scambio, voglia solo ricordare che la proporzione debba avvenire « secondo l'unione in diagonale » (κατὰ διάμετρον), come fu detto al § 8, cioè invertendo i termini della proporzione: « Sin commercium sit inter utrumque inverso ordine atque soluta analogiae figura plura dentur oportere ab eo qui minoris sit ». Ma Aristotele non pone il dilemma tra la proporzione diretta e la proporzione κατὰ διάμετρον, bensì tra la proporzione (relativa alla qualità dei produttori) « al momento dello scambio », momento in cui non deve sussistere, e « prima e dopo lo scambio », momento in cui può sussistere. Ciò però Ramsauer non può intendere, avendo messo punto dopo ἄκρον. 3) Infine alcuni traduttori mantengono il testo intatto, ma intendono l'ἀλλάξωνται non come un aoristo puntuativo, bensì come un passato. Così Grant: « Ὅταν ἀλλάξωνται can mean nothing else than *when they have exchanged*, ὅταν with the aorist implying a completed act ». Non diversamente Moschettini, che traduce: « ma lo schema della proporzione bisogna lasciarlo stare quando siasi fatto il ricambio ». Ma il concetto aristotelico ha senso solo se si intende ὅταν ἀλλάξωνται come « al momento dello scambio ». Per questo mi sembra che l'interpretazione proposta sia meno arbitraria di quelle sopra discusse.

[23] τοῦτο δ' ἐξ ὑποθέσεως. Moschettini fraintende: « Ne consegue quindi da quanto si è supposto, che la moneta... ».

[24] ἢ ἴσον. Anche qui M. fraintende: « ovvero sia l'eguale di B ».

sia il letto Γ la decima parte di B: sarà allora chiaro quanti letti equivalgono ad una casa, cioè cinque. Ed è noto che così si verificava lo scambio prima che vi fosse la moneta: infatti non v'è alcuna differenza tra il dare per una casa cinque letti oppure l'equivalente di cinque letti.

S'è detto quindi che cosa sia l'ingiusto e che cosa il giusto: avendo dato queste definizioni, è chiaro che l'azione giusta è la via di mezzo tra il compiere ingiustizia e il riceverne. L'una cosa infatti è l'ottenere di più, l'altra l'ottenere di meno. E la giustizia è una medietà, ma non nello stesso modo delle altre virtù, bensì perché essa è la caratteristica del giusto mezzo, mentre l'ingiustizia lo è degli estremi. La giustizia poi è ciò per cui si dice che il giusto 1134 a
compie cose giuste con proponimento e ripartisce giustamente sia nei suoi riguardi verso altri sia nei riguardi di un altro verso un altro, non in modo da attribuire di ciò che è giovevole più a se stesso e meno agli altri e fare il contrario con ciò che è dannoso, bensì da attribuire secondo l'equo proporzionale, e parimenti anche nei rapporti tra gli altri. L'ingiustizia, al contrario, è propria dell'ingiusto. E questo è un eccesso e un difetto, contrario alla proporzione di ciò che è utile e di ciò che è dannoso. Perciò l'ingiustizia è eccesso e difetto, in quanto è propria dell'eccesso e del difetto: riguardo a se stessi l'ingiustizia è propria dell'eccesso di ciò che è utile in generale, e del difetto di ciò che è dannoso: rispetto a rapporti tra terze persone tutto il resto è eguale, solo che dipende dalle circostanze quale parte non rispetti la proporzione. Nell'ingiustizia dunque la parte che riceve meno è quella che soffre l'ingiustizia, quella che riceve più è quella che la commette.

6.

Basti dunque quanto si è detto intorno alla giustizia e all'ingiustizia, a quale sia la natura di entrambe e parimenti intorno al giusto e all'ingiusto in generale. Poiché però è possibile che uno commetta ingiustizia senza essere ancora ingiusto, quali ingiustizie deve commettere un uomo in ciascun genere d'ingiustizia per essere ormai un ingiusto, ad esempio un ladro, un adultero,

un brigante? O forse qui non vi sarà alcuna distinzione da fare? Invero[25] qualcuno può commettere adulterio con una donna, sapendo con chi, ma non per causa di una premeditazione, bensì per passione. Egli quindi commette ingiustizia, ma non è ingiusto: ad esempio uno può non esser ladro, anche se ha rubato, e non essere adultero, anche se ha commesso un adulterio: e similmente anche per le altre colpe.

In che rapporto poi[26] sia la legge del taglione con il giusto, s'è detto precedentemente. Ma bisogna che non ci sfugga che ciò che ricerchiamo è tanto il giusto in senso assoluto quanto il giusto nella società. Questo si presenta in coloro che vivono in società, al fine di essere indipendenti, liberi ed eguali o in rapporto proporzionale o in rapporto numerico. Cosicché quelli che non sono in queste condizioni non hanno una vera giustizia sociale tra loro, bensì solo una data sorte di giustizia e solo simile a quella. La giustizia infatti esiste per coloro per i quali v'è anche una legge: e anche per coloro tra cui v'è ingiustizia v'è una legge perché la giustizia è discernimento del giusto e dell'ingiusto: e tra coloro in cui v'è ingiustizia v'è anche l'agire ingiustamente, ma non in tutti coloro in cui si trova un'azione ingiusta v'è ingiustizia. E l'ingiustizia consiste nell'attribuire di più del dovuto dei beni in generale e di meno dei mali in generale. Perciò non permettiamo che comandi un uomo, bensì la ragione; un uomo infatti lo fa-

[25] Si suole ammettere una lacuna prima di «Invero», in quanto alla domanda «O forse qui ... da fare?» Aristotele non dà risposta e la lascia sospesa, cambiando improvvisamente discorso dalla riga 25. Ma, anziché ammettere una lacuna, preferirei ricollegare questo anacoluto concettuale al carattere di stesura provvisoria di tutto il libro quinto. Al che sembra propendere anche Ramsauer: «Si quid conjicere lubeat, probabilius dicatur istos versus invito Aristotele, cui ita tentata minus placuerit, hoc Ethicorum loco editos esse».

[26] Il collegamento di questo paragrafo col precedente è così assurdo, dopo quanto è stato detto prima, che giustamente Ramsauer nota: «istud πῶς κτλ. hoc quidem loco positum non solum ab Aristotelico usu sed omnino a recta ratione scribendi abhorret». Tre soluzioni sono state proposte: 1) Susemihl espunge da 1134 a 15 al rigo 25 e da 1131 a 15 al rigo 19 del cap. 4; 2) Hildebrand traspone il passo da 1134 a 25 a 1135 a 15 alla fine del cap. 7; 3) Rassow considera la frase come una diversa redazione della precedente trattazione nel cap. 5. Preferirei anche qui lasciare il testo com'è, pur notandone il carattere di provvisorietà.

rebbe a proprio vantaggio e diventerebbe tiranno. Chi comanda 1134 b
invece è solo il guardiano del giusto e, se lo è del giusto, lo è anche dell'equo. E poiché sembra che egli non riceva per questo nulla più degli altri, se pur è giusto (infatti egli non si attribuisce una parte maggiore del bene in generale, se non è proporzionale a sé; e quindi si affatica per gli altri: e per questo si dice che la giustizia è bene degli altri, come si è detto già precedentemente)[27]; per questo bisogna dargli un compenso, cioè onore e privilegi. E coloro a cui queste ricompense non sembrano sufficienti, divengono tiranni.

Il diritto padronale e quello paterno non sono poi la stessa cosa di questi suddetti ma qualcosa di simile. Infatti non esiste proprio un'ingiustizia verso le cose che sono assolutamente in nostro possesso, le proprietà e i figli, ma sino a quando non siano di una certa età e indipendenti sono come una parte di noi stessi. Nessuno d'altra parte si propone di danneggiare se stesso; e quindi qui non v'è neppure un ingiusto e un giusto in senso civile. Un tale giusto infatti è, come s'è detto[28], secondo la legge e tra persone che naturalmente devono obbedire alla legge; e costoro sono, come s'è detto[29], quelli a cui compete eguaglianza nel comandare e nell'esser comandati. Perciò vi è un giusto civile piuttosto verso la moglie che verso i figli e le proprietà; questi ultimi rapporti infatti costituiscono la giustizia domestica, ed essa è altro da quella civile.

7.

Del giusto civile una parte è di origine naturale, un'altra si fonda sulla legge. Naturale è quel giusto che mantiene ovunque lo stesso effetto e non dipende dal fatto che a uno sembra buono oppure no; fondato sulla legge è quello invece, di cui non importa nulla se le sue origini sian tali o talaltre, bensì importa com'esso sia, una volta che sia sancito: ad esempio che si debba pagare una

[27] 1130 a 4.
[28] 1134 a 25-1134 b 2.
[29] 1134 a 35-1134 b 2.

mina per il riscatto, oppure sacrificare una capra e non due pecore; e così tutte le disposizioni che vengono emanate per i casi particolari: ad esempio il sacrificare a Brasida[30], e ciò che viene prescritto coi decreti. Alcuni pensano che poi tutte le disposizioni civili debbano esser così mutevoli, perché, mentre ciò che è naturale è immutevole e mantiene ovunque lo stesso effetto (ad esempio il fuoco brucia egualmente presso di noi e presso i Persiani), vedono invece che il diritto è mutevole. La cosa non è proprio così, bensì lo è solo in parte: infatti, se pur forse per gli dèi le cose andranno altrimenti, presso di noi v'è pure un dominio della natura, il quale però sottostà al movimento; tuttavia alcune cose sono mutevoli per natura, altre non per natura. E per quanto entrambe siano mutevoli, è tuttavia facile distinguere quali delle cose suscettibili di mutarsi lo sono per natura, e quali invece non lo sono per natura, bensì per legge e convenzione[31]. E anche agli altri casi s'adatterà la stessa distinzione. Ad esempio per natura la mano destra è migliore, benché sia possibile a tutti[32] divenire ambidestri. Delle norme di giustizia, poi, quelle fondate sulla convenzione e quelle fondate sull'utilità sono simili alle misure:
1135 a infatti non in ogni luogo sono eguali le misure per il vino e per il grano, bensì dove si comprano sono maggiori, dove si vendono sono minori. Parimenti anche quelle norme di giustizia che non sono naturali, ma umane, non sono le stesse ovunque, perché neppure i governi sono gli stessi, benché uno solo sia ovunque il migliore per natura.

[30] L'usanza di sacrificare a Brasida, generale spartano, è ricordata, a proposito del comportamento degli abitanti di Anfipoli, in THUC. V 9.

[31] Ramsauer stabilisce qui una lacuna per due motivi: in primo luogo, perché nella frase precedente non si capisce da che cosa risulti quell'« è tuttavia chiaro »; in secondo luogo, perché nella frase seguente non si comprende che cosa si intenda dire con le parole « la stessa distinzione ». Soprattutto questo secondo argomento è abbastanza convincente. Quale sia la distinzione cui allude Aristotele può intendersi sulla base di *M. Mor.* 1195 a 3: « ciò che permane infatti nella maggioranza dei casi è giusto per natura ».

[32] πάντας. Grant legge τινας, ma egli stesso riconosce che l'autorità della lezione πάντας è convalidata dallo Scoliasta a *M. Mor.* A 24, 21: « intendo che, se tutti ci esercitassimo a lanciare con la sinistra, diventeremmo ambidestri ».

Ciascuna di queste prescrizioni del diritto e della legge si comporta così come l'universale verso il particolare: infatti le azioni che si compiono sono molte, mentre ciascuna di quelle prescrizioni è una sola, essendo universale[33].

Vi è poi differenza tra l'atto ingiusto e l'ingiustizia, tra l'atto giusto e la giustizia. L'ingiustizia infatti è tale o per natura o per prescrizione; questa stessa poi, quando sia realizzata, diventa un atto ingiusto, mentre prima di esser realizzata non lo è ancora, bensì è solo ingiustizia; similmente accade anche dell'atto giusto (si chiama poi piuttosto rettitudine l'agir giustamente in generale, mentre atto giusto il raddrizzamento di un atto ingiusto). Ma su ciascuna di queste cose in particolare, quali siano le specie e quante e quali i loro oggetti, si tratterà in seguito.

8.

Essendo[34] dunque così definite le cose giuste e quelle ingiuste, uno commetterà ingiustizia o agirà rettamente quando compirà ciò volontariamente; quando invece agisce involontariamente, né commette ingiustizia, né agisce rettamente, bensì a caso: allora infatti capita a caso di compiere azioni giuste o ingiuste. L'ingiustizia e la rettitudine sono quindi determinate dalla volontarietà e involontarietà. Quando infatti un atto cattivo è volontario, è biasimato e diventa insieme un atto ingiusto: cosicché, se invece l'atto non è sorto da intenzione volontaria, sarà pur qualcosa d'ingiusto, ma non ancora un atto ingiusto. Dico volontario, come già ho detto precedentemente[35], ciò che uno compie consapevol-

[33] Le righe 1135 a 5-8 sono, come nota Ramsauer, del tutto fuori posto qui, non collegandosi né con ciò che precede, né con ciò che segue. Anzi sembrerebbe trattarsi di una sentenza addirittura estranea agli argomenti del libro quinto, a meno che sia connessa con la discussione del libro decimo sulla ' convenienza ' e il ' conveniente '. Ma nulla impedisce di pensare che sia un appunto di Aristotele steso qui come nota marginale per fissare un'idea che gli era sopravvenuta.

[34] Tutto questo capitolo non è, secondo Rieckher, che una ripetizione dei primi due paragrafi del cap. 6; ma in realtà, più che di una ripetizione, si tratta di uno sviluppo. Cfr. n. 37.

[35] Non ci si riferisce qui al libro terzo della *Nicomachea* (A 1135 a),

mente delle cose che dipendono da lui, agendo senza ignorare né la persona, né il mezzo, né il fine cui si dirige l'azione (ad esempio chi è quello che egli percuote e con qual mezzo e per qual scopo) compiendo ciascuna di queste cose non a caso né costretto, come se qualcun altro avendogli preso la mano colpisca con essa un altro, senza ch'egli voglia: quest'azione infatti non dipende da lui. Può anche succedere che il percosso sia suo padre e ch'egli, pur sapendo la natura umana del colpito e ch'esso è dei presenti, ignori che sia il padre: similmente si può determinare anche per il fine e per l'intera azione. Ciò che quindi si ignora, o anche se non ignorato non dipende da noi, o è compiuto per costrizione, è involontario [36]. Infatti molte cose, anche di quelle
1135 b che si fanno per natura, noi facciamo e subiamo consapevolmente, sebbene nessuna di esse sia né volontaria, né involontaria: ad esempio l'invecchiare e il morire. E similmente dicasi anche di ciò che avviene per caso nelle azioni ingiuste e in quelle giuste. E infatti se qualcuno malvolentieri e per paura restituisce il deposito affidatogli, non dovremmo dire né ch'egli ha compiuto cose giuste, né che ha agito rettamente, bensì accidentalmente. E similmente bisogna dire anche di chi è costretto contro la sua volontà a non restituire il deposito affidatogli, che costui solo accidentalmente abbia commesso ingiustizia e compiuto cose ingiuste. Delle azioni volontarie alcune le facciamo dopo essercele proposte:

che all'epoca della stesura non era ancora scritto, bensì al libro secondo dell'*Eudemia*, in particolare al cap. 3 (cfr. soprattutto 1225 b 8-10: « tutto ciò che dunque l'uomo compie, essendo in suo potere il non compierlo, non ignorandolo e agendo di per sé, è necessario che sia volontario, e questo appunto è il volontario; tutto ciò che invece egli compie ignorando o a causa dell'ignoranza è involontario »). Che qui non si abbia presente il III della *Nicomachea* è evidente da alcune incongruenze, già notate da Ramsauer: « Sed id notandum est, gravissimum illud discrimen inter τὸ ἀγνοοῦντα ποιεῖν et inter τὸ δι' ἄγνοιαν, quod l. Γ diligenter observatur [v. a 1110 b 24-27, mentre nell'*Eudemia* è appena accennato], toto hoc capite (— 1136 a 5) prorsus neglectum esse. Aliud enim τὸ μετ' ἀγνοίας b 12 ». E di ciò Ramsauer non poteva dare una spiegazione, ritenendo egli il libro terzo antecedente al quinto.

[36] Qui Apelt ritiene che sia caduta una frase di questo genere: « V'è anche ciò che non è né volontario, né involontario ». E a ragione, giacché altrimenti non s'intende il senso della frase che segue.

ci proponiamo quelle azioni che compiamo premeditatamente, mentre non ci proponiamo le azioni non premeditate. Essendo dunque di tre specie i danni che si possono causare nella società, quelli che sono congiunti all'ignoranza sono errori, come quando uno agisce senza rendersi conto né della persona, né dell'oggetto che concernono l'azione, né del mezzo, né del fine di essa (egli pensava ad esempio che non avrebbe colpito, o non con quel mezzo, o non quella persona, o non per quello scopo, ma ciò accadde non secondo lo scopo ch'egli pensava: ad esempio non di ferire, ma solo di pungere, o non quella persona, o non in quel modo). Quando quindi il danno avviene in modo imprevisto, si dice disgrazia; quando invece accade non in modo imprevisto, però senza intenzione attiva, si dice errore (si erra infatti quando il principio dell'ignoranza risiede in noi, v'è disgrazia invece quando risiede fuori di noi). Quando poi si agisce consapevolmente, ma senza una premeditazione, allora il danno si dice atto ingiusto, come suol accadere sia per irascibilità sia per altre passioni che presentano per gli uomini un carattere di necessità o di naturalezza (e compiendo questi danni ed errando gli uomini commettono sì ingiustizie e questi atti son pur ingiusti, però non per questo ancora essi possono dirsi ingiusti o malvagi: il danno infatti non fu per perversità). Quando invece il danno avvenga per proponimento, il suo autore è ingiusto e perverso. Perciò giustamente si giudicano non premeditate le colpe derivanti da impetuosità: infatti il provocatore non è chi agisce per impetuosità, bensì chi ha causato l'ira. Inoltre in questi casi non si discute sul fatto, se sia avvenuto o no, bensì sul diritto. Infatti l'ira sorge di fronte a un'apparenza d'ingiustizia. Non si discute qui infatti, come nelle relazioni sociali, intorno al fatto, dove è necessario che uno dei due abbia torto, a meno che non lo si faccia per dimenticanza. Bensì qui, essendo d'accordo sul fatto, si discute sulla questione di diritto (e chi ha premeditato non può essere inconsapevole), cosicché l'uno afferma d'aver ricevuto ingiustizia, l'altro no. Invero il danneggiare di proposito è commettere in- 1136 a
giustizia, e in tali atti ingiusti ormai chi si rende colpevole è un ingiusto, dato che non rispetta ciò che è proporzionale o ciò che è equo. Altrettanto dicasi del giusto, s'egli agisce rettamente dietro proponimento; agisce rettamente, quindi, purché agisca

volontariamente. Dei danni compiuti involontariamente, poi, alcuni sono perdonabili, altri non lo sono. Sono perdonabili quegli errori che si commettono non solo inconsapevolmente, ma a causa della nostra inconsapevolezza; non sono invece perdonabili quelli che non si commettono a causa della nostra inconsapevolezza, bensì inconsapevolmente a causa di una passione che non sia né naturale, né umana.

9.

Qualcuno potrebbe chiedersi[37] se si sia determinato a sufficienza sulla natura del subire ingiustizia e del commetterne; anzitutto se può accadere come disse Euripide, che affermò una cosa assurda:

> Uccisi mia madre, breve è il discorso:
> uccisi volente lei che voleva,
> o non volente lei che non voleva[38].

È forse dunque davvero possibile il subire ingiustizia volendolo, o piuttosto non è ogni ricever ingiustizia qualcosa di contro volontà, e ogni commetterla qualcosa di volontario? E ognuno di questi atti dev'essere sempre o volontario o involontario, come il commettere ingiustizia è sempre volontario, oppure può essere talora volontario, talora involontario? Similmente accade del ricevere giustizia: infatti l'agire rettamente è sempre volontario, cosicché è logico che parimenti s'oppongano l'un l'altro il ricevere ingiustizia e il commetterla, ovvero l'essere un'azione volontaria o involontaria. Può sembrare tuttavia assurda anche la volontarietà del ricevere giustizia, se tutto è volontario: alcuni infatti non volentieri ricevono giustizia. Giacché qualcuno potrebbe

[37] Tutto questo capitolo ha un'andatura scolastica e ingenua, già notata da Ramsauer. Esso è ritenuto spurio da Rassow ed attribuito ad Eudemo da Susemihl, insieme al cap. precedente. Oggi che le attribuzioni ad Eudemo hanno perduto molto della loro probabilità, si può piuttosto pensare a pagine giovanili di Aristotele incluse qui da Aristotele stesso.

[38] Probabilmente nell'*Alcmeone*.

anche chiedersi se ogni persona che ha subito qualcosa d'ingiusto sopporti davvero un'ingiustizia, o se invece anche per il subire ingiustizia la cosa va come per il commetterne: cioè può accadere[39] per caso di partecipare, sia nel fare che nel subire, alle cose giuste, e similmente è chiaro che può accadere anche per le cose ingiuste; infatti il compiere cose ingiuste non è la stessa cosa che il commettere ingiustizia, né il subire cose ingiuste è la stessa cosa che il subire ingiustizia, e similmente dicasi anche dell'agire rettamente e del ricevere giustizia: infatti è impossibile subire ingiustizia se non v'è qualcuno che commette ingiustizia o ricevere giustizia se non v'è qualcuno che agisce rettamente. Se dunque in senso assoluto commettere ingiustizia significa che qualcuno compia danni volontariamente, e ciò comporta che si conosca sia la persona che si danneggia, sia il mezzo, sia il modo, allora l'incontinente, giacché danneggia volontariamente se stesso, subirà ingiustizia volontariamente e potrà accadere che uno faccia ingiustizia a se stesso (e anche questa è una delle cose di cui si discute, se è possibile che uno possa commettere ingiustizia a se stesso). 1136 b
E inoltre qualcuno per incontinenza potrebbe volontariamente esser danneggiato da un altro che lo vuole, cosicché sarebbe possibile fare ingiustizia a una persona che lo vuole. Allora non è forse inesatta la definizione del commettere ingiustizia, bensì occorre aggiungere al concetto di danneggiare conoscendo la persona, il mezzo e il modo, anche la condizione che ciò avvenga contro la volontà del danneggiato? Quindi qualcuno può volontariamente esser danneggiato e subire atti ingiusti, ma nessuno può volontariamente subire ingiustizia: nessuno lo può volere, neppure l'incontinente, bensì egli agisce fuori della sua volontà. Nessuno infatti vuole ciò che pensa non esser buono, e l'incontinente non compie ciò che pensa che si debba compiere. Chi poi

[39] Di questa nuova questione e della conseguente distinzione tra il «compiere cose ingiuste» e il «commettere ingiustizia», bene Ramsauer: «Qua quidem distinctione, indicata magis quam explicata, longum esse non erit necessarium, quoniam illa quidem ea res de qua quaeritur haud absolvitur». Rassow espunge le parole «e similmente ... del ricevere giustizia», che sono indubbiamente le più ingenue. Münscher vorrebbe anticipare l'ultima frase («infatti ... rettamente»). Ma per la natura di tutto questo capitolo, cfr. la n. 37.

elargisce del proprio, come Omero dice che fece Glauco a Diomede:

> Cambia armi di bronzo con armi d'oro,
> cento buoi valgon queste, quelle nove [40],

non subisce ingiustizia. Infatti il donare dipende da lui, mentre il subire ingiustizia non dipende da lui, bensì occorre che vi sia chi commette ingiustizia.

Quanto dunque al subire ingiustizia, è evidente che è cosa non volontaria. Resta ancora da trattare di due delle questioni che ci proponemmo: se commette ingiustizia colui che attribuisce a qualcuno più di ciò che si merita, o colui che lo accoglie; inoltre se è possibile commettere ingiustizia contro se stesso. Se infatti si ammette ciò che s'è detto sopra, e commette ingiustizia chi attribuisce ad altri più del dovuto e non chi lo accoglie, se uno attribuisce a un altro più che a se stesso consapevolmente e volentieri, costui commette ingiustizia contro se stesso. Ciò sembrano fare i modesti, essendo le persone per bene inclini ad attribuirsi di meno. O forse neppure ciò è così semplice? Questi infatti, se si fosse dato il caso di un altro bene (ad esempio la fama o qualcosa di assolutamente onorevole), si sarebbe preso il di più. Anche ciò si risolve in base alla definizione del commettere ingiustizia: infatti costui non subisce nulla contro la sua volontà, cosicché per questo fatto non subisce ingiustizia, ma, se mai, è soltanto danneggiato.

È evidente anche che è chi attribuisce più del dovuto che commette ingiustizia, non già chi accoglie il di più: infatti non è colui al quale capita d'aver l'ingiusto che commette ingiustizia, bensì colui in cui si trova il fare volontariamente questo, cioè il principio da cui proviene l'azione: ed esso risiede in chi attribuisce, ma non in chi prende. Inoltre, poiché il fare viene inteso in molte maniere e si dà anche il caso che cose inanimate uccidono, oppure la mano [*guidata da altri*] o lo schiavo per ordine del padrone, in questo caso ciò non commette ingiustizia, ma compie solo cose ingiuste. Inoltre, se qualcuno ha espresso un giudizio dovuto a

[40] HOM. *Il.* VI 236.

ignoranza, costui non commette ingiustizia secondo il giusto legale, né il giudizio è ingiusto, bensì ha la forma d'ingiusto (altro infatti è il giusto legale dal giusto suddetto): se invece, conoscendo ciò, ha giudicato ingiustamente, in tal caso egli s'avvantaggia ingiustamente o nell'indulgenza o nella severità. Quindi 1137 a
non diversamente da chi partecipi a un atto ingiusto, anche chi per questi motivi giudichi ingiustamente viene ad avere di più del dovuto. E infatti anche in ciò chi ha giudicato su di un campo non ha ricevuto un campo, però del denaro.

Gli uomini poi [41] credono che, poiché è in loro facoltà il commettere ingiustizia, per questo sia facile anche praticare il giusto. Ma non è così. Infatti è facile e in potere di ognuno il giacere con la moglie del vicino e il colpire un passante e il corrompere con l'argento, però il fare queste cose coi sentimenti convenienti non è né facile né in loro potere. Altrettanto essi credono anche che non occorra per nulla essere sapiente per conoscere il giusto e l'ingiusto, giacché non è difficile rendersi conto di ciò che dicono le leggi. Ma queste non sono cose giuste o lo sono solo accidentalmente; cose giuste sono invece quelle compiute in un modo determinato e attribuite in un modo determinato. E far questo è un compito più difficile che il conoscere le cose utili alla salute. Benché anche qui sia bensì facile conoscere il miele, il vino, l'elleboro, l'ustione e il taglio, però il sapere come si debbano usare per la salute e per chi e quando, questo è un compito tanto difficile quanto l'essere un medico. Per questo stesso motivo si ritiene che sia in potere del giusto anche e non meno il commettere ingiustizia, in quanto non meno di altri, ma anzi di più può fare ciascuna di queste cose: sia cioè giacere con la moglie di altri, sia colpire; e l'uomo coraggioso può anche abbandonare lo scudo e, volte le spalle, fuggire ovunque. Ma l'esser vili e il commettere ingiustizia non significa fare queste cose solo per caso, bensì il

[41] Di tutto questo capitolo la parte che va di qui alla fine è la più incerta, come ha ben notato Ramsauer. In particolare non s'intende bene che cosa Aristotele intenda con le parole ὡδὶ ἔχοντας, che abbiamo tradotto una volta « con i sentimenti convenienti » (1137 a 9) e un'altra con « avendo un animo ad esse conforme » (1137 a 23), giacché, se la prima volta esse possono riferirsi alla ἠθικὴ ἕξις, la seconda volta non è più possibile, dato l'esempio del medico e del guarire.

farle avendo un animo ad esse conforme; così come anche l'arte di fare il medico e di guarire non consiste nel tagliare o nel non tagliare, nel dar farmaci o nel non darli, bensì nel farlo a proposito.

La giustizia esiste poi tra coloro che hanno parte a oggetti che siano beni di per sé e che possano avere in essi un eccesso o un difetto: per alcuni non vi può essere eccesso di essi, come è forse per gli dèi; per altri nessuna parte può essere utile, come per coloro che sono insanabilmente cattivi, bensì ogni cosa è loro nociva; ad altri v'è l'utilità fino a un certo punto: per questo il giusto è cosa umana[42].

10.

Resta da parlare della convenienza e del conveniente[43], di quali rapporti abbia la convenienza con la giustizia e il conveniente col giusto. Infatti se osserviamo bene ci appare che in senso assoluto essi non sono né la stessa cosa, né cose diverse per genere; e talora noi lodiamo il conveniente e l'uomo che è tale, sì che, nel lodare, in taluni casi adoperiamo questo termine in luogo 1137 b di buono, indicando che ciò che è più conveniente è migliore; talora, seguendo questo ragionamento, sembra strano che il conveniente venga lodato, essendo qualcosa di diverso dal giusto: infatti se il conveniente e l'onesto sono differenti, o il giusto non è onesto, o il conveniente non è giusto: oppure, se entrambe sono cose oneste, esse sono la stessa cosa. Questa incertezza per lo più si verifica per questi motivi intorno al conveniente. Tuttavia tutti questi termini sono in certo senso esatti e per nulla in contraddizione tra loro. Infatti il conveniente, pur essendo superiore a quel

[42] διὰ τοῦτ' ἀνθρώπινόν ἐστιν. È sottinteso naturalmente τὸ δίκαιον (come hanno compreso la *ver. an.* e Rolfes). Ma ciò non è inteso da Segni (« Et perciò è egli cosa umana »), da Barthélemy Saint-Hilaire (« et c'est ce qui est essentiellement humain ») e, probabilmente per influenza di quest'ultimo, da Voilquin: « et tel est bien le trait qui convient à l'homme ».

[43] Cfr., per la traduzione di questi termini, la n. 39 del libro quarto. Quanto alle obiezioni dello Spengel contro la presente collocazione di questo capitolo (che sono state parzialmente accolte da Grant, il quale ha mostrato però che è piuttosto il cap. 9 che è fuori posto) cfr. la n. seguente.

giusto che è particolare, è pur sempre giusto e non perché appartiene a un altro genere che possiede queste superiorità. Quindi il giusto e il conveniente sono la stessa cosa e, pur essendo onesti entrambi, il conveniente è superiore. L'incertezza sorge poi dal fatto che il conveniente è pur giusto, ma non secondo la legge, bensì è come un correttivo del giusto legale. La causa è che ogni legge è universale, mentre non è possibile in universale prescrivere rettamente intorno ad alcune cose particolari. In quei casi dunque in cui è necessario parlare in universale, ma non è possibile far ciò con retta precisione, la legge allora si preoccupa di ciò che è generalmente, non ignorando la sua insufficienza. E non di meno essa è retta; infatti l'errore non risiede nella legge, né nel legislatore, bensì nella natura della cosa: proprio tale infatti è la materia nell'ambito delle azioni. Quando dunque la legge parli in generale, ma in concreto avvenga qualcosa che non rientri nell'universale, allora è cosa retta il correggere la lacuna là dove il legislatore ha omesso ed errato, parlando in generale: e ciò direbbe anche il legislatore stesso se fosse presente colà, e se avesse previsto la cosa, l'avrebbe regolata nella legge. Perciò il conveniente è giusto, ed è anche migliore di quel giusto che è particolare, ma non del giusto in senso assoluto, bensì dell'errore della legge, in quanto parla in generale. E questa è appunto la natura del conveniente, di correggere la legge là dove essa è insufficiente a causa del suo esprimersi in universale. E la causa anche del non esser ogni cosa inclusa nella legge è il fatto che intorno ad alcuni particolari è impossibile porre una legge fissa, per cui v'è bisogno della decisione d'assemblea. Infatti di ciò che è indeterminato, anche la norma deve essere indeterminata, come è il regolo di piombo che si usa nell'edilizia di Lesbo: esso infatti si piega alla forma della pietra e non rimane rigido, e altrettanto è del decreto rispetto ai fatti. È dunque chiaro che cosa sia il conveniente, e che esso sia giusto e di quale giusto sia migliore: ed è anche evidente da ciò chi sia l'uomo conveniente. L'uomo conveniente è infatti chi è incline a proporsi e a compiere tali cose; e non è rigido nella legge in ciò che porta al peggio, bensì incline a mitigare, anche se può invocare l'aiuto della legge: e una tale disposizione d'animo è la convenienza, la quale è giu- 1138 a stizia e non una disposizione diversa dal giusto.

11.

Da ciò che s'è detto appare chiaro[44] se sia possibile che uno commetta ingiustizia verso se stesso oppure no. Infatti rientrano nel giusto tutte le cose che sono prescritte dalla legge conformemente ad ogni virtù: ad esempio la legge non comanda di uccidersi, e ciò che essa non comanda vieta. Inoltre quando si danneggi altri all'infuori della legge (e ciò non per ricambiare l'offesa) volontariamente si commette ingiustizia, e agisce volontariamente chi conosce sia la persona cui si rivolge l'azione sia il mezzo. Colui poi che per ira scanna se stesso compie ciò contro la retta ragione e fa cosa che la legge non permette. Quindi commette ingiustizia. Ma rispetto a chi? Forse alla città, e non a se stesso? Egli infatti subisce volontariamente, e nessuno riceve ingiustizia volontariamente. Perciò anche la città lo punisce, e vi è una certa infamia per chi si dà la morte, in quanto commette una ingiustizia riguardo alla città. Inoltre nel senso in cui ingiusto è solo chi commette ingiustizia e non chi è cattivo in senso assoluto, non è possibile commettere ingiustizia verso se stesso (questo tipo d'ingiustizia è infatti diverso da quello: infatti l'ingiusto è solo malvagio in quel modo in cui lo è il vile, non cioè avendo un'assoluta malvagità, cosicché non commette neppure ingiustizia in senso assoluto); inoltre se ciò fosse possibile, dovrebbe essere possibile contemporaneamente togliere e aggiungere la stessa cosa a se stessi, ma ciò è impossibile, bensì è necessario che sempre il giusto e l'ingiusto siano tra persone diverse. Inoltre l'ingiustizia dev'essere volontaria, per proponimento e anteriore (infatti chi la compie come contraccambio, perché ha subìto prima, non sembra commettere ingiustizia): ora l'ingiusto verso se stesso dovrebbe insieme e subire e fare le stesse cose a se stesso. E in tal caso sarebbe possibile subire ingiustizia volontariamente[45]. Oltre a ciò, nessuno commette ingiustizia senza particolari atti d'ingiustizia, giacché nessuno commette adulterio con la propria moglie né irrompe nella propria casa, né ruba i suoi averi. In generale poi si risolve la questione se è possibile commettere ingiustizia a se stesso con la precedente definizione sull'impossibilità di subire ingiustizia volontariamente.

È evidente poi che entrambe le cose, sia il subire ingiustizia sia il commetterne, sono cattive; infatti nel primo caso si ha di meno, nel secondo di più del giusto mezzo, che è come la sanità nella medicina e l'armonia del corpo nella ginnastica[46]. Tuttavia il commettere ingiustizia è cosa peggiore; infatti il commettere ingiustizia s'accompagna al vizio ed è biasimevole, e s'accompagna o a un vizio completo e assoluto o quasi tale (infatti non ogni atto volontario d'ingiustizia s'accompagna al vizio), invece il subire ingiustizia non comporta né vizio né ingiustizia. Di per sé quindi il subire ingiustizia è cosa meno cattiva; tuttavia accidental-

[44] Questo capitolo riprende *ex novo* una questione già trattata e risolta in 1136 b 18-25 (= § 9). Grant lo considera perciò « an istance of malarrangement »; Noetel e Susemihl vogliono espungerlo; Fritzsche e Fischer sostengono che sia l'unico capitolo del libro quinto che tragga origine dall'interpolazione di un brano dell'*Eudemia*. Secondo me, la chiave del presente capitolo è data dal passo sopra citato. Esso è indubbiamente fuori posto (Haecker), giacché riprende per la terza volta la questione se si possa aver giustizia verso se stesso, la quale era già stata abbandonata in 1136 b 10-18. Questo mostra evidentemente il carattere di " appunti " del presente capitolo. Ma il § 9 mostra anche di più. Confrontato con il § 10 del cap. 8 del secondo libro dell'*Eudemia* (1224 b 21 sgg.) mostra come qui Aristotele abbia ripensato su di una questione a cui là egli aveva dato una risposta non esauriente. Nell'*Eudemia* infatti aveva detto che, delle azioni umane, il cui principio è interiore, non si può parlare dell'azione di una parte dell'anima su di un'altra. Ora, il § 9 di questo capitolo riprende e corregge quella soluzione unilaterale; così come i due blocchi precedenti (1136 a 10-1136 b 9 e 1136 b 10-18) sono ripensamenti di altri aspetti della questione. Perciò si può pensare che questo capitolo non sia che una serie di tre " appendici " al libro della giustizia, in cui si ripensano alcuni problemi tipici dell'*Eudemia*: appendici sotto forma di appunti e quindi slegate con ciò che precede.

[45] Ramsauer espunge questa frase, perché gli sembra in contraddizione con 1138 a 13 (« e nessuno riceve ingiustizia volontaria »). Ma la contraddizione in realtà non c'è, se si pensa che questa frase è solo un'ipotesi per assurdo.

[46] Ramsauer che espunge la frase: « haec ut tradita sunt sine ulla sunt constructionis ratione, neque ejecta valde desiderarentur ». Può trattarsi di un'aggiunta dell'editore, può trattarsi invece di una specie di glossa di Aristotele stesso, comprensibile in questo capitolo costituzionalmente disordinato.

1138 b mente nulla impedisce che ciò sia un male maggiore. Ma ciò non importa alla scienza: essa, ad esempio, dice che la pleurite è un male maggiore di una contusione, benché potrebbe accidentalmente accadere il contrario, se accadesse che uno riportando una contusione nel cadere venga catturato dai nemici e ucciso.

Per metafora poi e per analogia, si dice che in un individuo il giusto non risiede tra sé e sé, bensì tra se stesso e alcune parti di se stesso; e non si tratta qui del giusto assoluto, ma di quello padronale o familiare. In questi casi infatti si distingue la parte razionale dell'anima da quella irrazionale. E guardando a queste parti, può sembrare che vi sia una ingiustizia verso se stesso, poiché può accadere che in essa si subisca qualcosa contro i propri impulsi: vi sarebbe quindi anche tra queste parti un diritto reciproco, simile a quello esistente tra il comandante e il comandato.

LIBRO SESTO Z

1.

Sia dunque tale la definizione della giustizia e delle altre virtù 1138 b
etiche[1]. Poiché poi venimmo a dire precedentemente[2] che bisogna scegliere il mezzo e non l'eccesso né il difetto, e il mezzo è quale lo prescrive la retta ragione, dobbiamo ora chiarire ciò. In tutte le disposizioni d'animo di cui abbiamo parlato, come pure per le altre, v'è uno scopo, mirando al quale chi è fornito di ragione tende o rilascia le sue forze, e vi è una determinazione delle medietà, che diciamo che stanno tra l'eccesso e il difetto, essendo conformi alla retta ragione. Una tale affermazione è bensì vera, ma per nulla evidente. Infatti anche negli altri oggetti di studio, dei quali non v'è scienza, è pur giusto dire che non bisogna né affaticarsi, né trascurare più o meno di quel che si deve, bensì quant'è giusto mezzo e come prescrive la retta ragione. Ma, se uno sa soltanto questo, non può venirne a sapere altro di più: come se una persona richiesta di quali cose occorra somministrare al corpo, rispondesse che bisogna somministrare tutto ciò che la medicina prescrive e nel modo in cui indica il medico. Perciò

[1] La frase: « Sia dunque ... virtù etiche » si trova nei codici alla fine del libro quinto. Ma lì è fuori luogo, poiché parla della definizione delle virtù etiche, alla fine di un libro che di tali virtù non tratta. Susemihl la trasportò quindi all'inizio del sesto. Ma ha tutta l'aria di essere un'aggiunta posteriore o di Aristotele stesso o dell'editore.

[2] Non è, come crede Apelt, un riferimento al primo libro di quest'opera (1102 a), il quale, secondo noi, è posteriore al sesto, bensì al secondo libro dell'*Eudemia*, dove si trova un riscontro preciso (1222 a 3-7), al quale rimanda giustamente anche Grant.

anche a proposito delle disposizioni dell'anima non è sufficiente che sia vero ciò che è stato detto, bensì bisogna che sia determinato anche qual è la retta ragione e quale la sua definizione.

Quando distinguemmo[3] le virtù dell'anima, abbiamo detto
1139 a che alcune sono del costume, altre della razionalità. Quelle etiche, dunque, le abbiamo già passate in rassegna; ora parliamo delle rimanenti, dopo aver prima detto qualcosa intorno all'anima. Prima dunque si disse[4] che due sono le parti dell'anima, quella razionale e quella irrazionale[5]. Ora dobbiamo suddividere similmente la parte razionale. Stabiliamo dunque che due sono le parti razionali: una è quella con cui vediamo quelle cose i cui princìpi non possono esser diversamente da quel che sono, l'altra con cui vediamo le cose che possono esser diversamente da quel che sono. Infatti devono esser diverse per genere le parti dell'anima che sono volte per natura a considerare cose diverse per genere, se è pur vero che la conoscenza appartiene ad esse per una certa somiglianza e affinità. Chiamiamo dunque queste parti l'una scientifica, l'altra discorsiva: infatti deliberare e dialogare interiormente sono la stessa cosa e nessuno delibera intorno a cose che non possono essere diversamente da quel che sono. Cosicché quella discorsiva è una parte dell'anima razionale[6]. Bisogna dunque ricercare qual è la miglior disposizione di ciascuna di queste due parti: quella infatti sarà la virtù di ciascuna, giacché ogni virtù riguarda sempre la funzione a lei propria.

[3] Non mi pare sia nel giusto Rassow che vede in questo paragrafo una mera ripetizione di 1138 b 18-35.

[4] *Eth. Eud.* B 1221 b 27-32.

[5] Costrutto fortemente brachilogico: Aristotele sottintende: «e la parte irrazionale è stata suddivisa nel modo che abbiamo detto». Ma non è necessario ammettere per questo una lacuna del testo (Spengel). Altre opere aristoteliche (ad es. la *Poetica*) sono piene di collegamenti di questo genere.

[6] Traduco con «discorsivo» il termine λογιστικός. L'uso di questo termine è un po' strano, giacché in questo stesso libro la «saggezza» (φρόνησις), che appartiene appunto a questa parte dell'anima, è detta appartenente non al λογιστικόν bensì al δοξαστικόν (1140 b). Il senso è lo stesso, ma muta la terminologia; è questo un segno del carattere di provvisorietà della sistemazione concettuale di questo libro, non già del fatto che la presente frase sia spuria, come vorrebbe Moschettini, senza però dimostrarlo.

2.

Tre sono nell'anima gli elementi da cui dipendono l'azione e la verità: il senso, l'intelletto, l'appetire. Tra essi il senso non è principio di nessuna azione: ciò è evidente dal fatto che le bestie hanno il senso, ma non partecipano della capacità di compiere un'azione. Ciò che nella razionalità poi sono l'affermazione e la negazione, nell'appetire lo sono il desiderio e la repulsione. Perciò, poiché la virtù etica è una disposizione del proponimento, e il proponimento è un appetire deliberatamente, bisogna per questo[7] che la razionalità sia vera e l'appetire sia retto, se si vuole che il proponimento sia buono e che l'una affermi e l'altro segua le stesse cose. Queste sono dunque la razionalità e la verità pratiche. Della razionalità teorica e non pratica, né creatrice, il bene e il male sono la verità e l'errore: questo infatti è il compito di tutta la parte razionale; mentre poi della parte razionale pratica è compito la verità che concordi con il retto appetire. Il principio[8] dell'azione è dunque il proponimento (causa motrice, non causa finale), mentre del proponimento lo sono l'appetire e il ragionamento mirante a uno scopo; perciò il proponimento non può esistere senza intelletto e razionalità, né senza disposizione etica: infatti nell'azione non vi può essere la buona condotta e il suo contrario senza la razionalità e il costume. La razionalità poi non muove di per se stessa, bensì in quanto ha uno scopo ed è pra-

[7] διὰ ταῦτα. Apelt avanza l'ipotesi che si debba leggere διὰ ταὐτά: «bisogna che la razionalità sia vera e l'appetito sia retto intorno alle stesse cose». Mi pare che la correzione da lui proposta muova da motivi fondati e si possa quindi accogliere: «cardo enim rei in eo vertitur, ut λόγος et ὄρεξις, si ille ἀληθείας, haec ὀρθότητος laudem vult ferre, non diversis causis moveantur, sed eisdem» (*Praefat.* VII).

[8] Questo paragrafo è indubbiamente fuori posto e devia la linea del ragionamento. Infatti con 1139 a 19-26 la discussione sul proponimento si era ormai conclusa e non v'è motivo di riprenderla qui, per ribadire ancora una volta la duplice natura del proponimento. Ramsauer pensa a una frase di una dissertazione peripatetica περὶ προαιρέσεως intrusasi qui. L'ipotesi non è improbabile, ma può trattarsi di una postilla marginale riassuntiva di Aristotele stesso. Non vi sono motivi fondati invece per sospettare (Susemihl) anche di 1139 b 6-14.

1139 b tica. Essa poi è il principio anche dell'attività creatrice[9]: infatti chiunque crea, crea per qualche scopo e ciò che egli fa non è il fine in sé, bensì solo in relazione ad altro e a causa di altro. Nell'ambito dell'agire invece la cosa è diversa: infatti la buona condotta è il fine e a ciò tende l'appetire. Quindi il proponimento può dirsi o intelletto appetitivo o appetito razionale, e siffatto principio è l'uomo. Il proponimento non può poi mai rivolgersi al passato; ad esempio nessuno si propone che Troia sia stata devastata; infatti neppure si delibera sul passato, bensì sul futuro e sul possibile, mentre il passato non ha possibilità di non esser accaduto. Perciò Agatone dice giustamente:

Sol questo pure a dio non è concesso,
ciò ch'è già fatto far che non sia fatto[10].

Quindi il compito di entrambe le parti razionali è la verità; e le disposizioni secondo cui ciascuna di esse giunge al vero sono le loro virtù.

3.

Riprendendo quindi la questione iniziale, parliamo ancora di queste virtù. E stabiliamo che le forme con cui l'anima è nel vero sia affermando, sia negando, sono cinque: l'arte, la scienza, la saggezza, la sapienza, l'intelletto: infatti con la congettura e con l'opinione si può anche essere nel falso.

Che cosa sia la scienza, se si deve determinare esattamente e non tener dietro alle similitudini, è chiaro da ciò: tutti riteniamo che ciò di cui abbiamo scienza non possa essere diversamente da quello che è; ciò che invece può essere diversamente da quel che è, quando sia fuori della nostra osservazione, non si può

[9] Traduco ἡ ποιητική con « attività creatrice », per mantenere l'ambiguità del termine aristotelico, che da un lato intende contrapporsi a ἡ πρακτική, dall'altro ha anche il significato specifico della creazione artistica, poetica.

[10] Agath. fr. 5 Dindorf.

dire se vi è oppure no. L'oggetto della scienza dunque esiste necessariamente. È quindi eterno: infatti tutte le cose che esistono con assoluta necessità sono eterne, e le cose eterne sono ingenerabili e incorruttibili. Inoltre ogni scienza sembra essere insegnabile, e ciò che è oggetto di scienza è apprendibile. Ogni dottrina poi deriva da conoscenze precedenti, come abbiamo detto negli *Analitici*[11]: cioè o per induzione o per sillogismo. L'induzione è punto di partenza e mira all'universale, il sillogismo invece deriva dagli universali. Quindi questi sono i princìpi da cui deriva il sillogismo e dei quali non v'è sillogismo: di essi si dà quindi induzione. La scienza è quindi una disposizione dimostrativa, avente tutti quegli altri caratteri che abbiamo determinato negli *Analitici*. Si ha infatti scienza quando si abbia una data certezza e i princìpi siano noti: se questi sono conosciuti non più della conclusione, si avrà scienza solo accidentalmente.

4.

Resti quindi determinato[12] in tal modo ciò che riguarda la
scienza. Di ciò invece che può esser diversamente da ciò che è, 1140 a
altro è l'oggetto della creazione, altro quello dell'azione. Quindi creazione artistica e azione sono cose diverse. (Riguardo a ciò ci basiamo ancora sui nostri trattati essoterici.) Cosicché anche la disposizione pratica, accompagnata da ragione[13], è diversa dalla disposizione creativa, accompagnata da ragione. Perciò anche l'una non comprende l'altra: né infatti l'azione s'identifica con la

[11] Cfr. *An. post.* 71 b 21.

[12] Pirrone anticipa qui il cap. 6, il quale sarebbe indubbiamente più a suo posto qui. Però, siccome il cap. 6 è, in certo modo, una breve trattazione del νοῦς, esso deve seguire i capp. 4 (ποίησις) e 5 (φρόνησις), secondo l'ordine indicato in 1139 b 15-17, quindi non lo si può spostare dal luogo in cui si trova; e neppure così quell'ordine è rispettato, perché viene posticipata la trattazione della σοφία a quella del νοῦς. Non resta quindi che ammettere il carattere rapsodico di questi capitoli.

[13] ἡ μετὰ λόγου ἕξις πρακτική. L'espressione μετὰ λόγου non equivale, come vorrebbe Susemihl, a λογιστική, bensì indica il carattere non costitutivo della ragione presente in queste attività; questo mi sembra essere quanto può risultare dal confronto con H 1151 a 11-20.

creazione artistica, né questa s'identifica con l'azione. Poiché dunque l'architettura è un'arte, in quanto è una disposizione creativa accompagnata da ragione, e non v'è nessuna arte che non sia una disposizione creativa accompagnata da ragione, né alcuna siffatta disposizione che non sia arte, saranno dunque la stessa cosa l'arte e la disposizione creativa accompagnata da ragione verace. Ogni arte riguarda la produzione, e il cercare con l'abilità e la teoria come possa prodursi qualcuna delle cose che possono sia esserci sia non esserci e di cui il principio è in chi crea e non in ciò che è creato; infatti l'arte non riguarda le cose che sono o che si producono necessariamente, né per natura, in quanto queste hanno il loro principio in se stesse. E poiché la creazione artistica e l'azione sono cose diverse, necessariamente l'arte riguarda la creazione e non l'azione[14]. E in certo senso l'arte e il caso riguardano le stesse cose, come dice anche Agatone:

Sempre l'arte ama il caso e il caso l'arte[15].

L'arte è dunque, come s'è detto, una disposizione creativa accompagnata da ragione vera (la mancanza di arte al contrario è una disposizione produttiva accompagnata da ragione erronea) intorno a quelle cose che possono essere diversamente da quel che sono.

5.

Possiamo renderci conto della saggezza, osservando quali persone noi chiamiamo sagge. Sembra dunque che sia proprio del saggio il saper deliberare bene intorno alle cose che sono per lui buone e giovevoli, non in particolare (ad esempio quali cose siano buone e giovevoli per la salute o la forza), bensì quali lo siano in generale per vivere bene. Prova ne è che noi chiamiamo saggi

[14] Questa frase è un po' affrettata nella sua conclusione e poco legata al resto, per cui è sospettata da Ramsauer ed espunta da Rassow. Ma il concetto è tipicamente aristotelico.

[15] AGATH. fr. 6 Dindorf.

anche quelli che lo sono intorno a qualche cosa particolare, quando ragionino bene per un fine buono, nelle cose in cui non interviene l'arte. Cosicché in generale chi delibera bene è anche saggio. Nessuno poi delibera intorno alle cose che non possono esser altrimenti, né intorno a quelle che non gli è dato di compiere; cosicché, se la scienza s'accompagna alla dimostrazione e non vi è dimostrazione di ciò i cui princìpi possono essere altrimenti (in tal caso infatti tutto può essere altrimenti), e se non è possibile deliberare intorno alle cose che sono necessariamente, allora 1140 b
la saggezza non può essere né scienza, né arte: non sarà scienza perché l'oggetto dell'azione può esser altrimenti da quel che è, non sarà arte perché diverso è il genere dell'azione e quello della creazione. Resta ch'essa sia una disposizione pratica, accompagnata da ragione verace, intorno a ciò che è bene e male per l'uomo[16]. Infatti della creazione artistica v'è un fine diverso da essa stessa, dell'azione invece non ci può essere: il fine è infatti la stessa bontà dell'azione. Per questo riteniamo che siano saggi Pericle e gli uomini simili, per il fatto che sanno vedere quali sono i beni per loro e per gli uomini; e noi pensiamo che tali debbano essere gli uomini che governano la famiglia e lo stato. Di qui attribuiamo anche il nome alla moderazione, in quanto modera la saggezza. E difatti essa modera i giudizi di tal specie. Infatti non ogni specie di giudizio il piacere e il dolore l'alterano o la corrompono: ad esempio non quello per cui il triangolo ha o non ha gli angoli uguali a due retti, bensì solo i giudizi delle azioni. Infatti i princìpi delle azioni sono il fine delle azioni: ma, se uno è stato corrotto dal piacere o dal dolore, subito non gli appare più il principio, né vede più che bisogna in vista di quello e a causa di quello scegliere ogni cosa e compiere ogni azione. Infatti il vizio corrompe il principio. Perciò la saggezza è necessariamente una disposizione pratica accompagnata da ragione verace intorno ai beni umani. Anzi, mentre v'è una virtù dell'arte, non v'è una

[16] Il Muretus pospone, con buone ragioni, questa frase (« Resta ... per l'uomo ») alla seguente (« Infatti ... dell'azione »). Così sembra infatti richiedere il senso. Troppo ardito e meno giustificato invece è lo spostamento proposto da Susemihl, che vorrebbe trasportare questa frase, insieme a 1140 b 7-11, a 1140 b 25.

virtù della saggezza. E, mentre nell'arte è preferibile chi pecca volontariamente, nella saggezza invece, come anche nelle altre virtù, costui è meno preferibile. È dunque chiaro che la saggezza è una virtù e non un'arte[17]. E siccome due sono le parti razionali dell'anima, essa dovrà essere virtù di una delle due, e precisamente di quella opinante: infatti sia l'opinione sia la saggezza si riferiscono alle cose che possono essere altrimenti. Ma la saggezza non è neppure soltanto una disposizione accompagnata da ragione; prova ne è che di siffatte disposizioni vi può essere dimenticanza, ma non già della saggezza.

6.

Poiché la scienza è conoscenza degli universali e delle cose che esistono necessariamente, e delle cose dimostrabili, come di ogni scienza vi sono dei princìpi (infatti la scienza è accompagnata dalla ragione), del principio dell'oggetto della scienza non vi può essere né scienza, né arte, né saggezza. Infatti l'oggetto della
1141 a scienza è dimostrabile, mentre poi l'arte e la saggezza riguardano le cose che possono essere altrimenti. E neppure v'è sapienza di esse: infatti è proprio di chi è sapiente in alcune cose il darne la dimostrazione. Perciò se le virtù per cui ci atteniamo alla verità e non cadiamo mai in errore (sia intorno alle cose immutabili sia intorno a quelle che possono essere altrimenti) sono la scienza, la saggezza, la sapienza e l'intelletto, e se dei princìpi nessuna delle prime tre (cioè saggezza, scienza e sapienza) può aver conoscenza, resta che di essi sia proprio l'intelletto[18].

[17] La parte 1140 b 21-30 ha suscitato (Rassow e Susemihl) forti sospetti: le righe 21-25 perché appaiono fuori posto ed istituiscono senza fondamento un confronto fra l'arte e la saggezza, da 25 a 30 per l'incertezza terminologica, per cui cfr. la nostra n. 6. Io le riterrei due brevi appendici al cap. 6, aggiunte da Aristotele stesso forse in un secondo momento.

[18] Solo per convenzione si può tradurre νοῦς con «intelletto», tenendo presente però, come nota Voilquin (519), che il termine greco è molto più estensivo.

7.

Attribuiamo la sapienza nelle arti a coloro che le esercitano nel modo più perfetto. Così chiamiamo Fidia sapiente scultore in pietra, Policleto sapiente statuario, indicando qui col nome di sapienza null'altro che la virtù dell'arte. Riteniamo poi che vi siano taluni sapienti in senso assoluto e non nei particolari o in una cosa determinata[19]; come Omero dice nel *Margite*:

> Né arator, né villico quest'uomo
> fecer gli dèi, né sapiente altrimenti.

Cosicché è evidente[20] che la sapienza dev'essere la più perfetta delle scienze. Quindi il sapiente non deve conoscere soltanto ciò che deriva dai princìpi, bensì essere nel vero anche intorno ai princìpi. Cosicché la sapienza può dirsi insieme intelletto e scienza, ed essendo come a capo delle scienze, sarà la scienza delle cose più illustri[21].

Sarebbe assurdo infatti se qualcuno credesse che fosse la più

[19] οὐδ' ἄλλο τι. Questo mi sembra il vero significato dell'espressione, come già aveva intuito Segni («che siano sapienti, e non in particulare, né in certe cose») e come giustamente traducono Barthélemy Saint-Hilaire e Voilquin. Invece l'ἄλλο (che già la *ver. an.* traduceva ambiguamente con «nec aliud sapientes») è stato malamente inteso da Rolfes («sollten sie auch in anderer Hinsicht weise sein») e, dopo di lui, da Carlini («anche se in certe cose non siano sapienti»).

[20] Questo «cosicché è evidente» è sorprendente, giacché in ciò che precede non si è affatto dimostrato ciò. Ramsauer pensa a una lacuna: la sua idea può esser convalidata dal fatto che tutto il brano sembra essere in cattive condizioni; ma per le origini di ciò cfr. la nota sg.

[21] In questo punto Susemihl ritiene che vi sia una lacuna. I motivi fondamentali sono tre: 1) manca la fine della discussione anteriore, e cioè che si chiarisca perché la sapienza non è arte e di che natura è l'arte; 2) manca la determinazione se la scienza e l'intelletto appartengono alla ragione teorica (come la sapienza), oppure no; 3) manca l'inizio della trattazione speciale della sapienza e della saggezza, che segue. Nulla vieta però di pensare, dato il carattere provvisorio di tutta questa trattazione, che la lacuna sia stata lasciata consapevolmente da Aristotele stesso, il quale forse si riservava di completarla in un secondo momento.

eccellente o la politica o la saggezza, a meno che l'uomo non sia l'essere migliore del mondo. Infatti come una cosa è salutare e buona per gli uomini, un'altra per i pesci, mentre ciò che è bianco e ciò che è diritto è sempre lo stesso, così anche la sapienza tutti devono dire che è la stessa, mentre la saggezza è volta a volta diversa. Infatti si può chiamare saggezza il vedere il bene nelle cose particolari e in queste ci si rimette all'uomo saggio. Perciò anche alcuni animali si dice che siano saggi, se appaiono avere una facoltà di provvedere alla loro vita. Ed è chiaro anche che la sapienza e la scienza politica non possono essere la stessa cosa. Infatti, se si chiamasse sapienza quella che riguarda il nostro utile, vi sarebbero molte sapienze. Infatti intorno al bene di tutti gli esseri viventi non v'è una sola sapienza, bensì sapienze diverse per ciascuno, come non c'è una sola scienza medica per tutti gli esseri. E non importa per nulla che l'uomo sia il migliore degli
1141 b esseri viventi; infatti vi sono altre cose molto più divine dell'uomo per natura, come le splendidissime luci di cui si compone il mondo. Da ciò che si è detto è chiaro che la sapienza è insieme scienza e intelletto delle cose più eccelse per natura[22]. Perciò si dice che Anassagora[23] e Talete e siffatti uomini sono sapienti e non saggi, giacché si vede che non conoscono ciò che giova a loro stessi, mentre si dice che conoscono cose eccezionali, meravigliose, difficili e sovrumane, ma inutili, giacché essi non indagano intorno ai beni umani. Invece la saggezza[24] riguarda le cose umane e ciò intorno a cui è possibile deliberare; e diciamo che compito dell'uomo saggio è soprattutto il deliberare bene; e nessuno delibera intorno alle cose che non possono essere altrimenti, né intorno a quelle di cui non vi è un dato fine, tale che sia un bene realizzabile. E bravo nel deliberare in senso assoluto è chi, seguendo il ragionamento, sa mirare al migliore dei beni realizza-

[22] La frase è sospetta a Ramsauer sia per motivi linguistici (il *genitivus obiecti* τῶν τιμιωτάτων), sia soprattutto perché non è vero che le parti precedenti abbiano dimostrato ciò che qui si dice ch'esse abbiano mostrato. Si tratta però di un caso analogo a quello di cui alla n. 20.

[23] 59 A 30 Diels-Kranz.

[24] Rassow nota che qui si ripetono le cose già dette nel cap. 5: il che è vero solo sino a un certo punto.

bili per l'uomo. La saggezza poi non è soltanto dell'universale, bensì deve conoscere anche i particolari: essa infatti riguarda l'azione, e l'azione riguarda i casi particolari. Perciò vi sono qui, come in altri campi, alcuni, gli empirici, che, pur non avendo conoscenza, sono più abili nella pratica che gli altri che hanno conoscenza; infatti, se uno sa che le carni leggere sono facili a digerirsi e salutari, ma ignora quali siano le carni leggere, non produrrà la salute, bensì la produrrà piuttosto colui che sa che le carni di uccello sono leggere. Quindi la saggezza[25] riguarda l'azione; cosicché essa deve sapere entrambe le cose, l'universale e il particolare, ma soprattutto questo. Essa quindi può essere, da questo punto di vista, una virtù architettonica.

8.

Sia la scienza politica che la saggezza hanno bensì la stessa disposizione, però la loro essenza non è la stessa. E per quanto riguarda il governo della città, la saggezza, in quanto architettonica, è legislatrice[26]; l'altra, in quanto riguarda i particolari, ha il nome comune di politica. Quest'ultima è pratica e deliberativa: il decreto infatti è pratico in quanto è il termine della delibera-

[25] Questa frase e le righe 1141 b 25-1142 a 10 del capitolo seguente contengono parecchie incertezze di forma e di contenuto, per cui tutto il brano è sembrato spurio a Rassow. Più prudentemente Ramsauer espunge l'ultima frase del capitolo (« Essa quindi ... architettonica »), la cui locuzione καὶ ἐνταῦθα (che ho tradotto un po' liberamente « da questo punto di vista ») è poco giustificata. Ma più grave ancora appare la contraddizione, notata da Fritzsche, tra l'inizio del capitolo seguente (« Sia la scienza politica che la saggezza hanno bensì la stessa disposizione ») e il primo libro (cap. 2, §§ 4-5, 1194 a), dove si dice che la scienza politica è la più importante e la più architettonica. La difficoltà si risolve, ammettendo che il libro sesto e il libro primo non appartengano allo stesso periodo della produzione aristotelica.

[26] Non accolgo l'atetesi di Ramsauer, seguita da Susemihl e Apelt, che espungono la parola φρόνησις (« la saggezza »), né la lacuna da essi posta dopo « l'altra ». Il testo può essere lasciato com'è, purché s'intendano le parole τὰ καθ' ἕκαστα come un accusativo di relazione (« in quanto riguarda i particolari »).

zione [πρακτὸν ὡς τὸ ἔσχατον][27]. Perciò si dice che i soli autori dei decreti governano lo stato; questi soli infatti agiscono, come agiscono gli artigiani. Sembra anche che la saggezza si riferisca soprattutto all'individuo e a lui solo. Ed essa ha come nome comune quello di saggezza; quando invece riguarda quegli aspetti particolari si chiama economia, legislazione, politica: e di questa si distingue quella deliberativa e quella giudiziaria. Si può poi ritenere una forma di conoscenza il conoscere ciò che è utile a
1142 a sé; ma occorre far molta distinzione. Così sembra che sia saggio chi conosce ciò che lo riguarda e si dedica solo a ciò, mentre invece gli uomini politici si occupano di molte cose. Per cui Euripide dice:

[27] Tradurre la parola ἔσχατον, mantenendole il pieno senso che ha nella terminologia aristotelica, è impossibile. Essa significa almeno tre cose distinte: 1) ciascuno dei membri estremi di un sillogismo o di una proporzione (cfr. *An. post.* A 4); 2) il particolare definito e puntuale contrapposto all'universale generico (cfr. *Metaph.* I 1, 9); 3) il punto finale cui giungono l'analisi, la riflessione, la deliberazione in un processo deduttivo: ed è da questo punto finale della riflessione che sorge l'inizio dell'azione (cfr. Γ 1112 b 24: « l'ultimo termine [τὸ ἔσχατον] cui giunge l'analisi è il primo nella realizzazione »). Mi sembra quindi che l'italiano « termine » (oltre a riprodurre l'etimologia di ἔσχατον, « ultimo ») possa tradurre meglio di altri vocaboli tutti i tre significati: infatti noi parliamo sia dei « termini » di un sillogismo o di una proposizione, sia dei « termini » specifici di contro all'universale generico, sia infine del « termine » di una deliberazione. E siccome in questo libro ἔσχατον è usato soprattutto in quest'ultimo significato (per quanto siano impliciti anche gli altri due) ho spesso scritto « termine [della deliberazione] », ove le parentesi quadre indicano che si tratta di un chiarimento. I traduttori in genere se la sono cavata molto male nella traduzione di ἔσχατον. Per accorgersene, basta vedere che cosa è diventata nelle varie traduzioni una frase relativamente semplice come quella in 11, 1143 a 32: ἔστιν δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων ἅπαντα τὰ πρακτά (« tutto ciò che rientra nell'ambito dell'azione riguarda i casi particolari e i termini [*della deliberazione*] »): Moschettini: « e sono nel numero dei particolari e di ciò che dicesi ultimo tutte le cose agibili »; Dal Sasso: « e le cose operabili sono tutte fra le ultime e le particolari »; Voilquin: « Tout ce qui est de l'ordre de l'action relève des cas particuliers et des principes extrêmes ». Sono traduzioni o inintelligibili o lontane dal senso del testo. Ad evitare ciò abbiamo quindi usato, per quanto possa sembrare dura, la locuzione « termine [*della deliberazione*] ».

Ma come sarei saggio, se potevo
senz'affanno tra i molti nelle schiere
annoverato aver egual diritto?
Chi eccede e vuol far più del dovuto... [28].

Infatti si suol cercare ciò che è bene per sé, e ritenere che si debba fare ciò. Da questa opinione dunque sorse l'idea che chi così fa sia saggio; benché forse non sia possibile fare il proprio bene senza il buon governo della famiglia, né quello dello stato. E inoltre come bisogna regolare le proprie cose non è cosa evidente, e richiede studio. Prova di ciò è che i giovani diventano sia geometri, sia matematici e sapienti in queste cose, ma non sembra che nessuno diventi saggio. E causa di ciò è il fatto che la prudenza riguarda anche i particolari, che sono conosciuti solo con l'esperienza, mentre invece il giovane è inesperto (infatti solo un lungo periodo di tempo può far sorgere l'esperienza). E si potrebbe anche chiedersi perché un ragazzo può divenire matematico, ma non saggio o conoscitore delle questioni naturali. Non è forse perché la matematica si svolge per astrazione, mentre invece i princìpi della sapienza e della fisica derivano dall'esperienza? E perché di questi princìpi i giovani non sono convinti, ma solo li ripetono, mentre la natura della matematica può essere a loro chiara? Inoltre nel deliberare l'errore può essere sia intorno all'universale sia intorno al particolare; ad esempio che tutte le acque pesanti sono cattive o che quest'acqua qui è pesante [29]. Che la saggezza poi non sia scienza, è evidente: essa infatti è propria del termine [*della deliberazione*], come s'è detto [30], il quale riguarda l'azione. Essa quindi si contrappone all'intelletto; l'intelletto infatti è proprio della definizione prima, di cui non si dà ragionamento, la saggezza invece è propria del termine [*della deliberazione*], del quale non v'è scienza, bensì sensazione, non

[28] Sono versi del *Filottete*, ora perduto.
[29] Non deve meravigliare l'intrusione di questo paragrafo logico in una trattazione tanto assillata da preoccupazioni matematiche qual è quella dei tre libri *comuni*; non è quindi il caso di sospettare del paragrafo, come Susemihl.
[30] 1141 b 26.

già la sensazione degli oggetti particolari, bensì quella con cui avvertiamo, ad esempio, che nelle figure della matematica il triangolo è l'elemento finale: più in là infatti non si può andare. Ma questa è sensazione piuttosto che saggezza[31], giacché la specie di questa è differente.

9.

Si distingue anche il ricercare dal deliberare: infatti il deliberare consiste nel ricercare qualcosa. Bisogna quindi comprendere che cos'è la buona deliberazione, se essa sia una scienza, un'opi-
1142 b nione, una buona congettura o qualche altro genere. Essa invero non è scienza (infatti non si ricerca ciò che si sa, mentre la buona deliberazione è un consigliarsi, e chi si consiglia ricerca e ragiona). Ma non è neppure una buona congettura: infatti la buona congettura è qualcosa senza ragionamento e istantaneo, mentre il deliberare richiede molto tempo, e si dice che bisogna eseguire prontamente ciò che si è deliberato, ma si deve invece deliberare con lentezza. Inoltre anche la sagacia è qualcosa di diverso dalla buona deliberazione; infatti la sagacia è una sorta di buona congettura. E neppure l'opinione s'identifica affatto con la buona deliberazione. Bensì, poiché chi male delibera erra, e chi bene delibera decide rettamente, è evidente che la buona deliberazione è una certa rettitudine, la quale però non è né della scienza, né dell'opinione. Infatti della scienza non esiste rettitudine (né infatti esiste errore), dell'opinione la rettitudine è la verità; e inoltre tutto ciò di cui v'è opinione è ormai già definito. Ma tuttavia la buona deliberazione non è neppure priva di ragionamento. Rimane

[31] ἀλλ' αὕτη μᾶλλον αἴσθησις ἢ φρόνησις. Qui αὕτη si riferisce evidentemente all'οἵᾳ della riga precedente (« quella con cui avvertiamo »), non già è concordato con φρόνησις, altrimenti non s'intende più l'ἤ. Ma la *ver. an.* forse leggeva ᾗ, altrimenti non s'intende la sua versione: « Sed iste magis sensus prudentia », seguita da Dal Sasso: « la prudenza però è maggiormente questa sensazione ». Alla fine di questo periodo sembra poi doversi ammettere, con Susemihl, una lacuna, altrimenti non si comprende il senso e il collegamento della frase iniziale del cap. 9 (« Si distingue ... nel ricercare qualcosa »).

quindi ch'essa sia propria della razionalità[32], giacché essa non è un semplice affermare. L'opinione invece non è una ricerca, ma è ormai un'affermazione; mentre chi delibera, sia che deliberi bene sia che deliberi male, ricerca in qualche modo e ragiona. Quindi la buona deliberazione è una rettitudine della deliberazione. Perciò bisogna anzitutto ricercare la natura e l'oggetto della deliberazione[33]. E poiché la rettitudine s'intende in molti modi, è chiaro che qui non si tratta di ogni rettitudine. Infatti l'incontinente e il cattivo potranno ottenere col ragionamento ciò che si sono proposti di vedere[34], cosicché saranno rettamente deliberanti, ma avranno ottenuto un gran male; mentre sembra che il deliberare bene debba essere un bene. Una tal rettitudine della deliberazione è quindi la buona deliberazione, in quanto genera un bene. È possibile però ottenere questo anche con un falso sillogismo, e conseguire bensì ciò che si deve fare, ma con mezzi che non bisogna, anzi che il medio termine sia falso; cosicché neppure questa sarebbe buona deliberazione, giacché con essa si consegue ciò che si deve, ma non coi mezzi con cui si deve. Inoltre è pos-

[32] διανοίας ἄρα λείπεται La *ver. an.*, tratta in confusione dal genitivo, ha frainteso la frase: « a mente ergo deficit »; per cui Dal Sasso: « è quindi inferiore all'opinione ».

[33] È questa una promessa che Aristotele non adempie in ciò che segue in questo libro, quindi la frase è espunta da Rassow e da Susemihl. Ma se s'ammette che questo libro è anteriore al terzo, non occorre più espungere la frase: giacché là si trova appunto, nel cap. 5, realizzata questa promessa di trattazione.

[34] ἰδεῖν. Abbiamo tradotto secondo la lezione dei codici, ma ne risulta evidentemente un senso poco buono, se pur non del tutto inaccettabile. Tra le correzioni proposte, la migliore mi sembra ancora quella di Rassow, accolta anche da Bekker e Grant: τυχεῖν (« ciò che si son proposti di ottenere »). Nella prefazione alla sua edizione Apelt propone invece di leggere εἰ δεινός (« si strenua et solerti mente praeditus est »), appoggiandosi sulla definizione di δεινότητος in 1144 a. Se pur paleograficamente più giustificato, mi pare ch'essa non dia un senso molto conforme alla natura di questo passo. Susemihl e Apelt però sono caduti in errore nel credere che la *ver. an.* leggesse δεῖν, com'essi scrivono nell'apparato critico. Infatti la *ver. an.* legge ἰδεῖν, come risulta evidente dal suo contesto: « Incontinens enim et pravus quod proponit *videre* ex ratiocinatione adipiscetur ». Ciò quindi viene a essere un elemento a favore della lezione dei codici.

sibile che talora si ottenga l'intento deliberando per lungo tempo, talora invece brevemente. Perciò neppure quella sopra descritta è esattamente la buona deliberazione, bensì essa è una rettitudine sia riguardo all'utile, sia allo scopo, sia al modo, sia al tempo. Inoltre esiste sia il deliberare bene in senso assoluto sia il deliberare bene in vista di un fine determinato. La buona deliberazione in senso assoluto è quella che indirizza in vista del fine assoluto, quella particolare è invece in vista di un fine particolare. Se dunque il deliberare bene è proprio dei saggi, la buona deliberazione sarà una rettitudine conforme all'utilità in vista di un fine determinato, di cui la saggezza vera dà il giudizio.

10.

1143 a Vi sono anche l'assennatezza e la perspicacia, secondo le quali noi diciamo che un uomo è assennato o perspicace: la quale cosa non è lo stesso che la scienza o l'opinione (in tal caso infatti tutti sarebbero assennati). Neppure essa è una scienza particolare, quale la medicina per le cose che riguardano la salute e la geometria intorno alle grandezze; infatti l'assennatezza non è né intorno alle cose eterne e immutabili, né intorno a qualsiasi cosa che diviene; bensì intorno a ciò su cui si dubita e si delibera. Perciò essa riguarda le stesse cose che la saggezza; tuttavia assennatezza e saggezza non sono la stessa cosa. Infatti la saggezza è imperativa (il suo fine infatti è di dire ciò che si deve o non si deve fare), l'assennatezza invece è soltanto critica (infatti assennatezza e perspicacia sono la stessa cosa e chi è assennato è anche perspicace). L'assennatezza quindi non risiede né nel possedere, né nell'acquistare la saggezza; bensì, come quando uno utilizza la sua scienza, si adopera il termine 'comprendere' nel senso di 'essere assennato', così accade anche nel servirsi dell'opinione per giudicare di quelle cose intorno a cui v'è la saggezza, quando un altro parla, e nel giudicare bene (infatti il giudicare bene è lo stesso che giudicare convenientemente). Di qui è venuto il termine di 'assennatezza' o 'perspicacia', secondo cui si designano le persone assennate, dall'aver senno nel comprendere: noi infatti chiamiamo spesso il comprendere esser perspicaci.

11.

La cosiddetta 'facoltà di discernimento' [γνώμη][35], secondo cui diciamo che alcune persone sono discrete e hanno facoltà di discernimento, è il retto giudizio di ciò che è conveniente. Ne è prova che noi chiamiamo l'uomo conveniente 'comprensivo' [συγγνωμονικόν] e l'aver convenienza intorno ad alcune cose 'comprensione'. E la comprensione è una retta facoltà di discernimento critico di ciò che è conveniente. Retta, cioè conforme a verità.

Logicamente poi tutte queste disposizioni d'animo tendono allo stesso scopo. Infatti noi parliamo di facoltà di discernimento, di assennatezza, di saggezza e d'intelletto riferendole indifferentemente agli stessi uomini, intendendo che hanno facoltà di discernimento, intelletto e che sono saggi e assennati. Infatti tutte queste facoltà riguardano i termini [*della deliberazione*] e le cose particolari; e, nell'esser giudizioso intorno a ciò su cui si è saggi, un uomo è pure assennato e con buona facoltà di discernimento o comprensivo; infatti le cose convenienti sono comuni a tutti i buoni nei rapporti con gli altri. E tutto ciò che rientra nell'ambito dell'azione[36] riguarda i casi particolari e i termini [*della de-*

[35] Ho preferito non lasciare il termine greco, pur mettendolo tra parentesi, perché nell'uso corrente 'gnome' ha finito per significare, in italiano, 'sentenza' o 'sentenziosità', mentre qui diverso è il significato. Tra coloro che hanno cercato di tradurre il termine greco, inaccettabile Moschettini (« cuore », per quanto difenda, ma debolmente, questa sua versione in nota), meglio Rolfes, che traduce però con un'endiadi (« Diskretion oder Unterscheidung »), meno bene Barthélemy Saint-Hilaire e Voilquin (« le sens »). Non aveva invece ben inteso il significato del termine Segni che traduceva con « sentenza ».

[36] *πάντα τὰ πρακτά*. Ramsauer, seguito da Susemihl e Apelt, espunge le parole *τὰ πρακτά*, per cui il senso sarebbe: « tutto riguarda ecc. ». Ma questa atetesi è fondata su di una falsa interpretazione del difficile termine τὸ ἔσχατον, per cui cfr. la n. 27. Così traducendo infatti la relazione al τὸ ἔσχατον viene estesa a tutte le cose, mentre ἔσχατον è nella *Nicomachea* l'estremo del sillogismo *pratico*, da cui scaturisce l'azione. E in questo senso va interpretato il luogo da R. citato (Γ 1112 b 24), dove ἔσχατον è bensì τὸ πρῶτον αἴτιον, ma soltanto dell'azione, si tratta cioè del συλλογισμὸς τῶν πρακτῶν, che il WALZER (*op. cit.*, pp. 50-1)

liberazione]; infatti l'uomo saggio deve appunto conoscere ciò, e l'assennatezza e la facoltà di discernimento riguardano le cose che sono nell'ambito dell'azione: ed esse sono i termini [*della deliberazione*]. L'intelletto infatti riguarda i termini per entrambi i lati; infatti l'intelletto e non il ragionamento è proprio delle
1143 b definizioni prime e dei termini ultimi: da un lato cioè l'intelletto, nelle dimostrazioni, riguarda le definizioni immutabili e prime; dall'altro, in quel che concerne l'azione, riguarda il termine, il contingente e la [*cosiddetta*] seconda premessa. Premesse siffatte sono infatti i princìpi del fine: è infatti dai particolari che vien fuori l'universale[37]. Di questi dunque vi dev'essere un senso, ed esso è intelletto. Sembra perciò che queste qualità siano naturali; e mentre non v'è nessuno sapiente per natura, si può però avere facoltà di discernimento, assennatezza e intelletto. Ne è prova il fatto che noi riteniamo che esse s'accompagnino all'età e che appunto l'età porti intelletto e facoltà di discernimento, in quanto sono prodotti della natura. Quindi l'intelletto è principio e fine; infatti è da questi princìpi e intorno a questi elementi che si compie la dimostrazione[38]. Cosicché bisogna por mente alle asserzioni e opinioni non dimostrate degli uomini esperti e vecchi o saggi non meno che alle dimostrazioni; infatti essi, avendo la vista esercitata dall'esperienza, vedono rettamente.

ha individuato molto bene. Quindi non solo le parole τὰ πρακτὰ non sono da espungersi, ma anzi sono necessarie.

[37] Questa decisa asserzione del metodo induttivo nell'etica è stata espunta dallo Zeller (Susemihl espunge addirittura da « da un lato » sino a « l'universale »). Ma invece questo è proprio uno dei segni più tipici della svolta del pensiero etico aristotelico, rappresentata dai tre libri *comuni*: da un'etica platonica, normativa, fondata sull'ὅρος, a un'etica concreta, descrittiva, fondata nell'ἐθισμός. E, come nota acutamente Ramsauer, « estque ὁ ἐθισμός in rebus quasi ἐπαγωγή quaedam ».

[38] Anche questa frase va conservata, giacché contrariamente all'opinione di Susemihl, s'inquadra nel difficile, ma chiaro contenuto di questo capitolo.

12.

Abbiamo detto dunque che cosa sono la saggezza e la sapienza, e quali siano i rispettivi oggetti di esse, e che l'una e l'altra sono virtù di due diverse parti dell'anima. Ci si potrebbe ora domandare quale sia la loro utilità. La sapienza infatti non considera nessuna delle cose per cui l'uomo può essere felice (infatti non riguarda nessuna delle cose che si generano), la saggezza poi si occupa bensì di ciò, ma tuttavia che bisogno vi è di essa? Giacché, se pur la saggezza riguarda le cose giuste, belle e buone per l'uomo, ed esse sono quelle azioni che è compito dell'uomo buono il compiere, tuttavia noi non diveniamo per nulla più capaci di agire per il fatto di conoscere queste cose, se è pur vero che le virtù sono disposizioni; così come neppure diveniamo più capaci nelle cose riguardanti la salute e la robustezza e in tutto ciò di cui si parla non nel senso del fare, bensì in quello dell'esser tale in seguito a una disposizione: infatti non siamo per nulla più capaci di agire per il fatto che possediamo la scienza medica o della ginnastica. Se poi si dicesse che lo scopo della saggezza non è quello di esser tali, bensì quello di far sì che lo diveniamo, per quelli che sono già virtuosi essa non sarebbe affatto utile; ma non lo sarebbe neppure per quelli che non lo sono: infatti non importa per nulla che abbiano la saggezza essi stessi oppure che diano ascolto a coloro che la posseggono. Ciò infatti può bastarci, come anche nel caso della salute; infatti, per quanto vogliamo esser sani, tuttavia non per questo studiamo la medicina. Oltre a ciò sembrerebbe assurdo, se la saggezza, che è inferiore alla sapienza, fosse più efficace di essa: infatti la virtù di fare[39] domina e comanda su ogni cosa. Bisogna dunque parlare di esse; sinora infatti si sono espresse soltanto le difficoltà intorno ad esse.

Anzitutto diciamo che queste virtù dovrebbero essere ricer- 1144 a

[39] ἡ γὰρ ποιοῦσα. Ma come mai la saggezza è detta ποιοῦσα, dopo che tante parole sono state spese per distinguere la ποιητική dalle altre virtù dianoetiche, tra cui la φρόνησις? Tuttavia la correzione di Ramsauer (οὖσα σπουδαιοτάτη) è paleograficamente poco soddisfacente, né è molto meglio quella di Thomas (διοικοῦσα). Ma che il testo sia corrotto è assai probabile.

cate di per se stesse, essendo ciascuna la virtù di una data parte dell'anima, anche se nessuna di esse producesse alcunché. Inoltre esse sono produttive, non però come la medicina produce la salute, ma come la salute produce la salute: così la sapienza produce la felicità; infatti, essendo parte della virtù intera, rende felici con l'esser posseduta e con l'operare. Inoltre l'opera umana si compie attraverso la saggezza e la virtù etica; infatti la virtù rende retto lo scopo, mentre la saggezza rende retti i mezzi. Della quarta parte dell'anima, quella nutritiva, non v'è alcuna siffatta virtù: infatti non è in suo potere l'agire o il non agire. Quanto all'obiezione secondo cui non diventiamo per nulla più capaci di compiere azioni belle e buone attraverso la saggezza, dobbiamo rifarci un po' dall'alto, partendo da questo principio. Come cioè diciamo che alcuni compiono azioni giuste pur senza essere giusti, giacché compiono le cose prescritte dalle leggi o malvolentieri o in stato d'ignoranza o per qualche altro motivo e non per loro stesse (e tuttavia compiono ciò che si deve e quanto deve compiere l'uomo virtuoso), così, come sembra, ci deve essere un dato atteggiamento nel compiere ogni azione tale da esser buoni: cioè bisogna agire per proponimento e avendo per fine quello stesso che si fa. Ed è la virtù che rende retto il proponimento; tutto quanto invece viene compiuto naturalmente a causa del proponimento, questo non deriva dalla virtù, ma da un'altra facoltà. E su di ciò dobbiamo soffermarci e chiarire meglio. V'è una facoltà cui si dà il nome di accortezza: essa consiste nel fatto d'essere capaci ad eseguire e conseguire quelle cose [40] che conducono allo scopo che ci siamo proposti. Se poi lo scopo è buono, essa è lodevole, se invece è cattivo, essa diviene malizia; perciò noi chiamiamo accorti tanto i saggi quanto i maliziosi. La saggezza quindi non si identifica con questa facoltà, ma non può esistere senza di essa. E la sua disposizione non può sorgere in questa parte dell'anima, che è come l'occhio di essa, senza la virtù, come è stato detto [41]

[40] τὰ πρὸς τὸν ὑποτεθέντα ... ταῦτα. Intendendo il ταῦτα come epanalettico, non è necessario ritenere il testo corrotto, come Spengel e Apelt.

[41] « Come è stato detto »: Apelt cerca invano il riferimento nella *Nicomachea*, sì che è costretto ad ammettere una lacuna. Invece il riferimento si trova, e puntuale, nell'*Eudemia* (1227 b 28 sgg.): « come

e come è evidente. Infatti i sillogismi dell'agire hanno sempre questo principio: « Poiché questo è lo scopo ed il meglio... », qualunque sia questo scopo: sia esso quel che sia come esempio del ragionamento [42]. Ma ciò non appare se non all'uomo buono. Infatti la perversità fa cadere in errore anche intorno ai princìpi dell'azione. Cosicché è evidente che è impossibile che sia saggio chi non è buono.

13.

Dobbiamo indagare a sua volta anche intorno alla virtù. 1144 b
Anche la virtù sta infatti all'accortezza similmente come la saggezza (non è la stessa cosa, ma è simile); e così sta la virtù naturale rispetto a quella propriamente detta [43]. Sembra infatti che ciascuno dei nostri costumi sia insito in ciascuno in certo modo per natura (infatti sin dalla nascita noi siamo portati ad esser giusti, temperanti, coraggiosi, ecc.); tuttavia noi ricerchiamo qualcos'altro, il bene propriamente detto e di avere questi costumi in altro modo. Infatti le disposizioni naturali si trovano anche nei fanciulli e nelle bestie, ma senza l'intelletto appaiono essere dannose. Oltre a ciò, basta guardare che qui accade come quando a un corpo robusto, ma privo di vista, se si muove, accade di urtare violentemente appunto per il fatto che non ha la vista [44]. Quando invece

infatti nelle discipline teoriche i princìpi sono le premesse, così in quelle pratiche [ποιητικῆς] il fine è principio e premessa ».

[42] Questa frase sembra al Ramsauer sospetta per motivi stilistici, senza però, mi pare, solide ragioni.

[43] Arbitrariamente Voilquin semplifica la traduzione, rendendo l'intera espressione « Anche la virtù ... la saggezza » con « les rapports existants entre la prudence et l'habilité ».

[44] Ramsauer espunge le parole « per il fatto che non ha la vista » e ritiene corretta nella frase successiva la parola ὁμοία (seguito da Susemihl). Ma senza solide ragioni. Quanto ad ὁμοία, basta sottintendere τῇ φυσικῇ (non già τῇ ἀρετῇ col Fritzsche). La *ver. an.* aveva forse intuito ciò (« habitus autem similis existens »), ma non è compresa da Dal Sasso, che riferisce « similis » all'intelletto. (In simile maniera traducono Carlini e Pirrone.) Rolfes invece (seguendo Fritzsche?) fraintende tutto: « Der Habitus aber wird dann eigentliche Tugend, da er bis dahin ihr nur ähnlich war ».

si possegga l'intelletto, diverso è l'agire e la disposizione che ne consegue, pur essendo analoga a quella naturale, sarà allora virtù in senso proprio. Cosicché, come della facoltà dell'opinare vi sono due aspetti, l'accortezza e la saggezza, così anche della facoltà etica vi sono due aspetti, la virtù naturale e quella propriamente detta, e di esse quella propriamente detta non sorge senza la saggezza. Per questo alcuni dicono che tutte le virtù siano saggezze, e Socrate, che così diceva, da un lato indagava giustamente, dall'altro errava: errava ritenendo che le virtù fossero saggezze; diceva bene, affermando ch'esse non possono esserci senza la saggezza. Prova ne è che anche ora tutti, quando definiscono la virtù, affermano che è una disposizione e dovendo dire in rapporto a che cosa, dicono che è una disposizione secondo retta ragione; e retta è la ragione conforme a saggezza. Sembra dunque che tutti indovinino in certo modo che la virtù è una tale disposizione conforme a saggezza. Occorre fare ancora un piccolo passo: cioè non solo la virtù è la disposizione secondo retta ragione, ma è anche quella che è congiunta con la retta ragione. E la retta ragione intorno a tali cose è la saggezza. Mentre Socrate quindi riteneva che le virtù fossero dei ragionamenti (diceva infatti che sono tutte scienze), noi diciamo che sono congiunte alla ragione. Da ciò che s'è detto dunque è evidente che non è possibile esser buoni in senso proprio senza la saggezza, né esser saggi senza la virtù etica. Anzi in questo modo si può confutare il ragionamento secondo cui qualcuno può obiettare che le virtù vengono separate l'una dall'altra: infatti la stessa persona non è ben dotata egualmente verso tutte le virtù, per cui alcune le avrà già acquistate, mentre altre non ancora; questo infatti può accadere per le virtù naturali, ma non può accadere per quelle per cui
1145 a una persona è detta buona in senso assoluto: infatti esse sono congiunte tutte con la saggezza, che è una sola. È dunque evidente che, anche se la saggezza non avesse valore per l'azione, sarebbe pure indispensabile, essendo la virtù di una parte dell'anima [45], e che non vi sarà proponimento retto senza saggezza, né senza virtù; quest'ultima infatti ci indica il fine, la prima ci

[45] τοῦ μορίου. Anche qui non occorre ammettere una lacuna, né correggere νοῦ μορίου (Apelt), basta sottintendere τῆς ψυχῆς.

fa usare i mezzi per conseguirlo. Tuttavia essa non è superiore alla sapienza, né alla parte superiore dell'anima, come la medicina non è superiore alla salute; giacché la medicina non si serve di essa, ma bada a come essa possa prodursi; quindi comanda in vista di essa, ma non comanda ad essa. Altrimenti sarebbe come se uno dicesse che la politica comanda agli dèi, poiché comanda intorno a tutto ciò che vi è nella città [46].

[46] S'è notato (Pirrone) che questo concetto, secondo cui la saggezza serve alla sapienza, s'accorda piuttosto col contenuto dell'*Eudemia* che con quello della *Nicomachea*. Proprio ciò è caratteristico dei tre libri *comuni*.

LIBRO SETTIMO H

1.

Dopo di ciò, prendendo le mosse da un altro principio, occorre dire che tre sono le specie di ciò che è da evitarsi riguardo ai costumi: il vizio, l'incontinenza, la bestialità. Dei loro contrari, due sono evidenti (infatti li chiamiamo l'uno virtù, l'altro continenza): in opposizione alla bestialità s'adatterebbe opporre la virtù sovrumana, quella certa virtù eroica e divina, secondo cui Omero fa dire a Priamo di Ettore ch'egli era eccezionalmente valoroso: 1145 a

Né sembrava
d'un mortale figlio, bensì d'un dio [1].

Cosicché se, come dicono, si diventa dèi per eccesso di virtù, è chiaro che di tal natura dev'essere la disposizione che si contrappone alla bestialità; infatti come di una bestia non v'è né vizio, né virtù, così è d'un dio, bensì la disposizione di questo sarà qualcosa di più prezioso della virtù, quella della bestia sarà di genere diverso del vizio [2]. E giacché è cosa rara l'essere un uomo divino, come sogliono affermare gli Spartani, quando ammirano grandemente qualcuno (« uomo divino » dicono nel loro dialetto), così anche l'uomo bestiale è raro tra gli uomini. Soprat-

[1] *Il.* XXIV 258.

[2] Si tratta di una differenza che si trova esposta chiaramente non in questo libro, bensì nei *Magna Moralia* (B 6 1200 b); il che tuttavia non conduce necessariamente a dovere ammettere qui una lacuna (Haecker).

tutto lo s'incontra tra i barbari; alcuni esseri poi lo diventano a causa di malattie e di lesioni; inoltre sogliamo infamare con questo nome quegli uomini che eccedono per vizio. Ma di questa maniera d'essere si farà menzione in seguito [3], mentre del vizio s'è già detto prima [4]. Ora dobbiamo invece trattare dell'incontinenza, della mollezza ed effemminatezza, e altrettanto della continenza
1145 b e della fermezza. Infatti né si può considerare ciascuna di esse come se fossero le disposizioni stesse della virtù e del vizio, né come se fossero d'altra specie. Occorre poi, come anche in altri casi, che, proponendoci i fatti quali appaiono e anzitutto esponendo i dubbi, mostriamo il più possibile ogni opinione che si ha intorno a queste passioni, o almeno le principali e le più fondamentali; se infatti si risolvono le difficoltà e si possono ammettere le opinioni comuni, si è con ciò dimostrato sufficientemente.

Sembra che la continenza e la fermezza appartengano alle cose virtuose e lodevoli, mentre l'incontinenza e la mollezza appartengano a quelle cattive e biasimevoli. E sembra che l'uomo continente s'identifichi con chi è perseverante nel suo ragionamento, mentre l'uomo incontinente con chi è portato a ribellarsi al ragionamento. E l'incontinente, pur sapendo di compiere azioni cattive, le compie per la passione, mentre il continente, sapendo che i suoi desideri sono cattivi non li segue, per effetto della ragione. E sembra che l'uomo moderato sia continente e fermo, mentre poi chi sia continente e fermo alcuni dicono che debba esser sempre moderato, altri no; e sembra che l'incontinente sia intemperante e alcuni non distinguono l'incontinente dall'intemperante, altri invece dicono che sono diversi. E talora si afferma che l'uomo saggio non può essere incontinente, talora invece che vi sono alcune persone sagge e accorte, che sono pure incontinenti [5]. Inoltre si dice che si è incontinenti riguardo all'animosità, all'onore e al guadagno.

[3] 1148 b 20-23.

[4] Aristotele si riferisce qui probabilmente ai primi due libri dell'*Eudemia* in generale.

[5] Moschettini fraintende completamente: « che alcuni prudenti sono abili incontinenti ».

2.

Così sono dunque le opinioni comuni. Ma qualcuno potrebbe sollevare la questione come mai qualcuno che intende rettamente, si comporti poi da incontinente. Alcuni dunque dicono che un uomo dotato di conoscenza non possa far ciò. È strano infatti, come pensava Socrate, che, dove v'è scienza, regni qualcosa di diverso e soggioghi l'uomo come uno schiavo. Socrate [6] infatti combatteva del tutto quest'idea, come se, secondo lui, non esistesse l'incontinenza; egli pensava infatti che nessuno possa agire consciamente contro ciò che è meglio, bensì possa farlo soltanto per ignoranza. Questo ragionamento dunque contraddice i fatti come appaiono chiaramente, mentre si deve ricercare intorno a questa passione, se essa sorga per ignoranza e di qual sorta di ignoranza si tratti (è evidente infatti che l'uomo incontinente pensa di non doverlo essere prima di essere nella passione). Vi sono alcuni [7], poi, che in parte concordano con questa teoria, in parte no. Essi da un lato riconoscono che nulla sia più potente della scienza, dall'altro però non sono d'accordo con l'affermazione che nessuno agisca contrariamente a ciò che gli sembra migliore per opinione; quindi essi dicono che l'incontinente è dominato dai piaceri, perché non ha scienza, ma solo opinione. D'altra parte, se ciò che lo guida è l'opinione e non la scienza, e se ciò che contrasta alla passione è un intendere non sicuro, ma debole, 1146 a
come in coloro che sono incerti, è logico perdonare a chi non rimane saldo in ciò di fronte a forti desideri; mentre non vi può essere perdono per la perversità, né per nessun altro atto biasimevole. Potrebbe essere allora la saggezza ciò che si oppone alle passioni; essa infatti è la più forte. Ma è assurdo: vi sarebbe infatti uno stesso uomo saggio e incontinente, e nessuno direbbe che sia proprio del saggio il fare volentieri le cose più cattive. Inoltre è stato prima mostrato [8] che l'uomo saggio è capace nell'agire (la saggezza riguarda infatti i termini [*della deliberazione*])

[6] Cfr. PLAT. *Protag.* 352 b.

[7] Probabilmente Senocrate e Speusippo.

[8] Libro Z, capp. 5 sgg., *passim*.

e possiede le altre virtù. Inoltre se chi è continente deve, per esser tale, provare desideri forti e cattivi, l'uomo moderato non sarà continente, né il continente moderato. Infatti l'eccesso, come il possedere cattivi desideri, non è proprio dell'uomo moderato. E, secondo questa ipotesi, dovrebbe essere così. Se infatti i desideri sono buoni, cattiva è la disposizione che c'impedisce di seguirli, cosicché non ogni continenza sarà virtuosa; se poi sono deboli e non cattivi, il continente non avrà alcuna gloria, mentre se sono cattivi e deboli, non avrà alcuna grandezza. E inoltre, se la continenza rende perseveranti in ogni opinione, è cattiva, se fa così anche con una opinione falsa; e se l'incontinenza rende propensi al ribellarsi a ogni propria opinione, vi sarà un'incontinenza virtuosa, come quella del Neottolemo di Sofocle nel *Filottete*[9]. Costui infatti è lodevole per non aver perseverato nell'opinione inculcatagli da Odisseo, giacché gli dispiaceva la menzogna. Inoltre il ragionamento sofistico, quello menzognero[10] crea un'altra difficoltà: infatti per voler mostrare dei paradossi, per sembrare accorti quando vi riescano, il sillogismo che ne risulta crea un imbarazzo, la razionalità dell'ascoltatore rimane infatti come legata: in quanto non vuol rimanere alla conclusione, perché non le piace, ma non può andarne oltre, per non poter confutare il ragionamento. In seguito a un ragionamento del genere può risultare che la mancanza di riflessione, congiunta all'incontinenza, sia una virtù; infatti, a causa dell'incontinenza, compie cose bensì contrarie a ciò che giudica, ma giudica che i beni siano mali e che non si debbano compiere, cosicché compie il bene e non il male. Inoltre chi compie e persegue le cose piacevoli per esserne convinto e per proponimento, può sembrare migliore di chi fa ciò non per ragionamento, ma per incontinenza. Infatti costui è più facilmente guaribile col fargli cambiare opinione; all'incontinente invece può adattarsi il proverbio per cui diciamo: « quando l'acqua soffoca, che bisogno c'è di berne ancora? ». Se infatti agisse per convinzione, cesserebbe col cambiare opinione;

[9] Cfr. *Philoct.* 895 sgg.

[10] ψευδόμενος. La difficoltà d'intendere questo aggettivo si risolve, secondo me, pensando che Aristotele prenda qui in considerazione il secondo dei cinque metodi sofistici descritti in *Soph. el.* Γ 1-2, che è appunto lo ψεῦδος.

in questo caso invece[11], anche se persuaso d'una cosa, non di 1146 b
meno agisce in modo diverso. Infine, se l'incontinenza e la continenza riguardano tutte le cose, qual è l'uomo assolutamente incontinente? Nessuno infatti possiede tutte le incontinenze, mentre però diciamo che vi sono alcuni assolutamente incontinenti.

Queste sono dunque press'a poco le difficoltà che ci si presentano; di esse alcune occorre risolverle, altre eliminarle; infatti la soluzione di una difficoltà è già scoperta di verità.

3.

Dobbiamo anzitutto indagare se gli incontinenti sono consapevoli oppure no, e in che modo sono consapevoli[12]; quindi intorno a quali cose si debbano stabilire l'incontinenza e la continenza, cioè se intorno a ogni piacere e a ogni dolore, oppure se riguardo ad alcuni di essi determinati: e se l'aver continenza e l'aver fermezza sono la stessa cosa o cose diverse; e similmente indagheremo intorno a tutto ciò che ha relazione con questa ricerca. Cominciamo la nostra indagine[13] considerando se il continente e l'incontinente si differenzino per ciò che compiono o per il modo in cui lo compiono, cioè se l'incontinente è tale solo per questa o quella cosa, oppure non per essa, bensì per il modo d'agire, oppure non per questo, ma per entrambi; inoltre se l'incontinenza e la continenza si applicano a tutte le cose oppure no. Infatti neppure chi è assolutamente incontinente lo è riguardo a tutte le cose, bensì solo su quelle in cui si manifesta l'intemperanza; né è incontinente per essere semplicemente disposto verso di esse (in tal caso infatti l'incontinenza sarebbe la stessa cosa che

[11] Ramsauer congettura la caduta di un ἄλλα (« persuaso di altre cose »); ma può anche intendersi il πεπεισμένος del testo in senso assoluto.

[12] Non è necessario ammettere, con Spengel, che sia caduto qui un ἀκρατεύονται (il senso verrebbe: « e in che modo consapevolmente sono incontinenti »).

[13] Questo paragrafo, come hanno notato Rassow e Ramsauer, è poco coerente con ciò che segue; forse è un'aggiunta posteriore di Aristotele stesso.

l'intemperanza), ma per esserlo in un modo particolare. L'intemperante infatti si muove con proposito, pensando che si debba sempre perseguire il piacere presente; l'incontinente invece non pensa che si debba farlo, ma lo persegue.

Per il nostro ragionamento non importa nulla se sia una opinione giusta anziché la scienza ciò a dispetto di cui si è incontinenti (giacché alcuni di coloro che opinano non sono affatto incerti, bensì pensano di sapere esattamente; se quindi [14] solo per essere convinti debolmente quelli che opinano agiranno contro il loro giudizio più che non quelli dotati di scienza, non vi sarà alcuna differenza tra la scienza e l'opinione; alcuni infatti credono in ciò di cui hanno opinione non meno di quanto altri credano in ciò di cui hanno scienza: ce lo mostra Eraclito). Ma invece, poiché noi parliamo di avere scienza in due maniere differenti (si dice infatti che ha scienza sia colui che la possiede ma non se ne serve, sia chi invece se ne serve), vi sarà differenza tra chi, avendo scienza, non bada a ciò che deve fare, e chi invece, avendo scienza, bada anche a ciò. In quest'ultimo caso l'essere incontinenti sembra cosa sorprendente, non lo è invece se uno non bada a ciò che deve fare. Inoltre, poiché vi sono due sorta di premesse,
1147 a nulla impedisce che, per quanto in possesso di entrambe, tuttavia si agisca contrariamente alla scienza, servendosi della premessa universale e non di quella particolare: infatti ciò che è nell'ambito dell'azione è particolare. Ma anche l'universale presenta delle differenze [15]. Talora infatti esso è tale solo per sé, talora invece in relazione alla cosa. Può essere ad esempio siffatto: « a ogni uomo giova l'asciutto e questo è un uomo... », oppure invece: « ciò che è secco ha tal natura », ma non sa o non mette in atto il fatto che

[14] Non concordo con Imelmann, che vede in 1146 b 27-32 una ripetizione di b 25-26: ciò infatti è vero solo in parte.

[15] Ramsauer corregge τὸ καθόλου (« l'universale ») in τὸ κατὰ μέρος (« il particolare ») sostenendo che, quando Aristotele dice, poco più avanti: « ma non se ... che questa cosa sia tale », si riferisce alla πρότασις κατὰ μέρος. Ma ciò non è affatto necessario, come spiega bene Grant: « for instance (you may have the universal) ' dry things are good for all men ', and (the minor premiss) ' this is a man ', or ' such and such is dry '; but (the farther knowledge) that ' this obiect is such and such ', the person either has not or it is not realised ».

questa cosa sia tale. Enorme è la differenza tra questi due casi, tanto che l'incontinenza se uno sa nell'una maniera non è cosa per nulla assurda, nell'altra è cosa degna di meraviglia. Inoltre gli uomini possono avere la scienza in un altro modo da quelli suddetti: vediamo infatti che è una disposizione differente l'aver la scienza e non servirsene, sì da averla in certo modo senza averla, come chi dorme o è impazzito o è ubriaco. E in questo stato appunto sono quelli che si trovano nelle passioni; infatti le impetuosità, i desideri erotici e alcune di siffatte cose evidentemente mutano anche il corpo e talune producono anche follie. È chiaro dunque che si deve dire che gli incontinenti sono nella stessa situazione di costoro. Infatti che essi facciano discorsi provenienti dalla scienza non significa nulla: infatti anche quelli che si trovano nelle passioni pronunziano i ragionamenti e i versi di Empedocle; e alcuni che sono agli inizi degli studi intrecciano bensì ragionamenti, ma non ne sono consapevoli: occorre infatti che siano a loro connaturati, e per questo [16] ci vuol tempo; cosicché si può ritenere che gli incontinenti recitano come degli attori di teatro. La causa di questo fatto si potrebbe considerare anche naturalmente nel seguente modo. [*Di ciò che determina l'agire*] v'è un'opinione universale, e un'altra intorno ai particolari, che cadono sotto il dominio del senso; quando esse si sintetizzano in una sola, è necessario che l'animo ne tragga la conclusione, e se si tratta di fare, agisca subito; ad esempio se si deve gustare ogni cosa dolce, e se questa, in quanto cosa particolare, è cosa dolce, è necessario che chi può e non ne sia impedito, faccia subito ciò. Quando dunque vi sia un'opinione universale che vieta di gustare, un'altra invece che afferma che ogni cosa dolce è piacevole, il fatto che questa cosa sia dolce muove l'azione; e se si trova ad esserci desiderio, mentre quell'opinione prescrive di fuggire ciò, il desiderio invece trascina (esso infatti può muovere ogni parte dell'anima); cosicché accade di essere incontinenti in certo modo per un ragionamento e un'opinione, che si oppone alla retta ragione non di per sé, ma per una circostanza acciden- 1147 b
tale (è infatti il desiderio che le si oppone, non l'opinione).

[16] Secondo la lezione Bywater (che si appoggia alla *ver. an.*): « e questo richiede tempo ».

Cosicché anche per questo le bestie non sono incontinenti, perché non hanno la concezione dell'universale, bensì soltanto la rappresentazione e la memoria delle cose particolari. Come poi[17] si dissipi l'ignoranza e l'incontinente ridiventi consapevole, lo si spiega nello stesso modo che a proposito dell'ubriaco e di chi dorme e non è cosa propria di questa passione, ma piuttosto bisogna ascoltarne la spiegazione dai fisiologi. E poiché l'ultima premessa è una opinione dell'ambito del sensibile e determinatrice delle azioni, chi è in stato di passione o non la possiede, o la possiede in modo tale che l'averla non è un sapere, ma un semplice recitare, come s'è detto[18], come l'ubriaco recita i versi di Empedocle. E ciò accade perché il termine ultimo [*della deliberazione*] sembra non esser universale, né scientifico al modo dell'universale e sembra verificarsi ciò che Socrate affermava nella sua indagine. Infatti la passione non sorge se è presente quella che sembra essere la scienza propriamente detta, né questa è trascinata dalla passione, bensì quando è presente solo l'opinione sensibile.

4.

Ciò sia detto intorno alla questione sull'esser incontinenti consapevolmente oppure no, e in che modo sia possibile esserlo consapevolmente. Bisogna ora proseguire dicendo se esiste qualcuno incontinente in senso assoluto, oppure se tutti lo sono solo in cose particolari e, nel primo caso, riguardo a quali cose si è incontinenti. Che dunque sia quelli dotati di continenza e di fermezza, sia gli uomini incontinenti e molli, sian tali riguardo ai piaceri e ai dolori, è evidente. Poiché dunque delle cose che producono piacere alcune sono necessarie, altre sono tali da esser scelte per se stesse, ma ammettono un eccesso, necessarie sono quelle che riguardano il corpo (e ritengo tali quelle che ri-

[17] Questo paragrafo rompe l'ordine logico, e, dopo di esso, il passo 1147 b 10-15 appare fuori di posto. Per questo Haecker inverte l'ordine dei passi. V'è però da notare che neppure così la concatenazione risulta del tutto soddisfacente.

[18] « Come s'è detto » (ἦν): in genere non si bada al valore di citazione di questo ἦν (cfr. Voilquin, Rolfes). Esso si riferisce a 1147 a 10-24.

guardano il cibo e l'uso dei piaceri venerei e in genere quelle cose riguardanti il corpo, intorno alle quali facemmo consistere[19] la intemperanza e la moderazione), altre invece non sono necessarie, ma tali da esser scelte per se stesse (intendo dire, ad esempio, la vittoria, l'onore, la ricchezza e le cose buone e piacevoli di tal genere); coloro dunque che in tali cose eccedono oltre la retta ragione relativa a esse non li chiamiamo incontinenti in senso assoluto, ma precisiamo che sono incontinenti riguardo alle ricchezze, ai guadagni, all'onore, all'impetuosità; ma non li chiamiamo incontinenti in senso assoluto, in quanto non sono tali, ma sono detti così solo per analogia, così come si suol chiamare
'Uomo' colui che ha vinto ai giochi olimpici: in questo caso la 1148 a
denominazione comune differisce di poco da quella che dev'essere la denominazione propria, ma tuttavia è diversa (ne è prova il fatto che la vera incontinenza, sia totale sia parziale, viene biasimata non solo come errore, ma anche come un vizio, mentre nessuno dei sopraddetti ha questo biasimo). Di coloro invece che peccano riguardo ai godimenti corporei, rispetto ai quali definiamo[20] il moderato e l'intemperante, colui che non per proponimento persegue l'eccesso dei piaceri e fugge esageratamente i dolori[21], cioè fame, sete, caldo e freddo e insomma quanto concerne il tatto e il gusto, ma contro il suo proponimento e la sua razionalità, costui è detto incontinente, ma non con l'aggiunta di esserlo riguardo a una data cosa, ad esempio riguardo all'ira, bensì soltanto incontinente in senso assoluto. Prova ne è che le persone che peccano in tali cose sono dette molli, mentre nessuna di quelle che peccano intorno a quelle altre cose è detta tale. E per questo noi mettiamo sullo stesso piano l'incontinente e l'in-

[19] Non si riferisce, come vorrebbe Apelt, al terzo libro della *Nicomachea* (1118 a 23 sgg.), che è posteriore al settimo, bensì al terzo libro dell'*Eudemia* (Γ 2), come giustamente ha rilevato Grant.

[20] Cfr. la nota precedente.

[21] Il testo è probabilmente corrotto: τῶν λυπηρῶν φεύγων. Traducendo così com'è, risulterebbe: « e fugge l'eccesso dei dolori ». Ho preferito tradurre con un avverbio il sottinteso τὰς ὑπερβολάς, per tentar di raggiungere un senso possibile. Tra le correzioni proposte, la migliore mi sembra quella di Ramsauer: τῶν λυπηρῶν ὁτιοῦν φεύγων: « e fugge qualsiasi dolore ».

temperante, il continente e il moderato, ma non facciamo così per nessuno di quelli detti prima; ciò perché l'incontinente e l'intemperante sono tali in certo modo rispetto agli stessi piaceri e agli stessi dolori; senonché, pur essendo tali, non lo sono nella stessa maniera, bensì gl'intemperanti se lo propongono, gl'incontinenti no. Perciò possiamo definire intemperante piuttosto[22] colui che, non spinto dal desiderio, o con debole desiderio, persegue gli eccessi [*dei piaceri*] e fugge i dolori misurati, che non chi fa ciò a causa di un forte desiderio. Che cosa mai farebbe infatti quel primo se gli venisse per giunta un desiderio giovanile e un forte dolore per la mancanza del necessario? Ammettiamo quindi che dei desideri e dei dolori alcuni appartengono a quelli che sono, per il loro genere[23], belli e onesti (infatti delle cose piacevoli alcune sono per natura tali da potersi scegliere, altre sono l'opposto di queste; altre poi sono qualcosa di mezzo, come abbiamo distinto prima[24] sia la ricchezza, sia il guadagno, sia la vittoria, sia gli onori; e riguardo a tutte quelle di questa specie e a quelle della specie di mezzo si rivolge biasimo non al provarle e al desiderarle, bensì al modo con cui si desiderano e all'eccesso). Dunque, se alcuni, non rispettando i dettami della ragione, ottengono o perseguono qualcuna delle cose che per natura sono in certo modo belle, come coloro che s'affannano più di quanto si deve per l'onore, o per i figli, o per i genitori (queste infatti appartengono alle cose buone e sono lodati coloro che si affannano per esse, tuttavia vi è un eccesso anche in esse, ad esempio se qualcuno, come Niobe, volesse gareggiare anche con gli dèi, op-

[22] Di qui sino al rigo 20 si tratta di una osservazione marginale, non molto collegata a quanto precede e perciò espunta da Ramsauer (Susemihl espunge addirittura di qui sino alla fine del capitolo). Come in altri casi, si può considerare il luogo una nota marginale di Aristotele stesso. Le parole « dei piaceri » (τῶν ἡδέων) sono un'aggiunta del Rassow che ho ritenuto necessario incorporare nel testo.

[23] τῷ γένει. Ma è forse da accogliere la correzione di Ramsauer τῶν φύσει (« per natura »), perché sin qui s'è sempre parlato di due e non di tre generi di desideri e di dolori e il terzo genere (quelli « di mezzo ») può riferirsi solo alle « cose necessarie che riguardano il corpo », di cui si parla a 1147 b 25, che difficilmente può considerarsi un γένος.

[24] 1147 b 28; cfr. la n. precedente.

pure fare come Satiro[25], che fu detto 'filopatore' per l'amore 1148 b
verso il padre; troppo infatti sembrava esser pazzo per lui) — in tal caso dunque, secondo quanto s'è detto, non v'è alcuna malvagità, poiché ciascuna di queste cose di per se stessa appartiene a quelle per natura tali da potersi scegliere, mentre gli eccessi di esse sono cattivi e da evitarsi[26]. E in questo caso non vi è neppure incontinenza (l'incontinenza infatti non solo è da evitarsi, ma appartiene anche alle cose da biasimarsi), bensì solo per analogia con tale passione noi definiamo costoro attribuendo a ciascuno di essi il titolo di incontinente, e così come parliamo di un cattivo medico e di un cattivo attore, i quali in senso proprio non potrebbero esser detti cattivi. Come dunque in tali casi non definiamo così perché quella di ciascuno sia cattiveria, bensì perché è simile e analoga ad essa, così è chiaro che anche nel nostro problema si deve intendere per incontinenza e per continenza solo quelle che riguardano gli stessi oggetti della moderazione e della temperanza, mentre solo per analogia parliamo di esse a proposito dell'impetuosità. Perciò in tali casi ne parliamo aggiungendo però la specificazione: incontinente nell'ira, oppure nell'onore, o nel guadagno.

5.

Poiché vi sono alcune cose piacevoli per natura, e tra queste alcune tali in senso assoluto, altre invece relativamente alla razza degli animali e degli uomini; altre poi non sono piacevoli per natura, bensì divengono tali alcune per aberrazioni, altre per consuetudini, altre per indole perversa, si dovranno vedere anche le corrispondenti disposizioni per ciascuna di esse. Penso qui alle disposizioni d'animo bestiali, ad esempio a quella donna che dicono abbia dilaniato le donne incinte e divorato i loro feti, oppure a ciò di cui dicono godere alcuni dei selvaggi abitanti presso il Ponto, dei quali gli uni di carni crude, altri di carni umane, altri

[25] Personaggio sconosciuto.

[26] Ho espunto con Susemihl e Apelt le parole καὶ ἁμαρτήματα dei codici, che sono con ogni probabilità estranee al testo.

poi dicono che si passano scambievolmente i figli per banchettare, o a ciò che si dice di Falaride[27]. Queste sono dunque disposizioni bestiali; altre sorgono a causa di malattie, o di follia in alcuni, come in colui che offrì sua madre in sacrificio e la divorò e in quello che divorò il fegato del suo compagno di schiavitù. Altre disposizioni sono morbose, provenienti o dalla natura o dal costume; ad esempio lo strapparsi i capelli o il rosicchiarsi le unghie, o il rosicchiare carbone o terra; inoltre l'uso dell'amore omosessuale tra maschi: alcuni vi si dedicano per natura, altri per abitudine, ad esempio coloro che sono stati violati sin da fanciulli. Quelli ai quali la natura è causa di tali comportamenti, nessuno potrebbe chiamarli incontinenti, come nessuno potrebbe rimproverare le donne, perché sono passive anziché attive nei rapporti sessuali; altrettanto è anche di coloro che hanno comportamenti morbosi a causa dell'abitudine. Aver dunque qualsiasi di questi comportamenti è fuori dei confini del vizio, come anche lo è la bestialità;
1149 a e che chi li ha li domini oppure ne sia dominato, ciò non costituisce l'incontinenza in senso assoluto, bensì quella detta così per analogia, come pure non si deve chiamare incontinente in senso assoluto colui che si comporta in tal modo riguardo alla impetuosità. Infatti di tutte le irriflessioni, viltà, intemperanze, asperità di carattere che eccedono, alcune sono di tipo bestiale, altre di tipo morboso. Infatti colui che per natura è di tale indole da temere ogni cosa, anche lo strepito di un topo, è vile di una viltà di tipo bestiale; altri invece ha la fobia del gatto, perché è malato. Degli stupidi poi alcuni sono privi di ragione per natura e vivono solo col senso come le bestie, come talune razze dei barbari più lontani, altri invece lo sono per malattie quali l'epilessia o la follia, che li rendono malati. In questi casi poi è possibile avere tali disposizioni solo talora, ma non esserne posseduto: ad esempio se Falaride, pur desiderando divorare un fanciullo o darsi a qualche piacere erotico perverso, si fosse trattenuto. Altre volte, oltre ad averle, ne siamo anche posseduti. Come dunque anche della malvagità una forma è detta rispetto all'uomo malvagità in senso assoluto, l'altra invece con l'aggiunta di essere di

[27] Falaride, tiranno di Agrigento del VI secolo, era tristamente famoso per il toro di bronzo, in cui faceva bruciare vittime umane.

tipo bestiale o morboso, ma non in senso assoluto, così anche dell'incontinenza, una forma è di tipo bestiale o morboso, mentre incontinenza assoluta è solo quella relativa all'intemperanza umana.

Che dunque l'incontinenza e la continenza riguardino solo gli oggetti intorno a cui v'è intemperanza e moderazione; e che riguardo agli altri oggetti v'è un altro genere di incontinenza, detto così non in senso assoluto, ma per metafora, è ormai evidente.

6.

Vedremo ora[28] come sia meno turpe l'incontinenza relativa all'impetuosità di quella relativa agli altri desideri. Sembra infatti che l'impetuosità ascolti in certo modo la ragione, ma l'ascolti male; come fanno i servi troppo svelti, i quali si mettono a correre prima d'aver ascoltato tutto ciò che s'è detto, quindi sbagliano nell'esecuzione dell'ordine, e i cani che abbaiano non appena si faccia rumore, prima di vedere se si tratta di un amico; così l'impetuosità, per il suo calore e la sua fretta naturale, avendo pur ascoltato la ragione, ma non avendone sentito i dettami, si precipita alla vendetta. Infatti non appena la ragione o l'immaginazione palesi che v'è un oltraggio o un'offesa, essa, deducendone che bisogna per questo far guerra, subito s'infuria; il desiderio, dal canto suo, non appena la ragione dica che una sensazione è piacevole, si precipita verso il godimento. Cosicché l'impetuosità 1149 b
segue in certo modo la ragione, il desiderio no. Questo quindi è più turpe; infatti l'incontinente riguardo all'ira suol essere vinto in qualche modo dalla ragione, l'altro invece è vinto dal desiderio e non dalla ragione. Inoltre è cosa più perdonabile che si seguano gli appetiti naturali, poiché si perdona di più a quei desideri che sono comuni a tutti e per quel tanto che sono comuni: e appunto l'impetuosità e la difficoltà di carattere sono i più comuni tra i desideri eccessivi e non necessari. Così quel tale che si difendeva per aver percosso il padre diceva: «anche costui

[28] Rassow espunge tutto il cap. 6, ma sulla sua opportunità cfr. Ramsauer, *ad loc.*

percosse suo padre e quest'ultimo a sua volta aveva fatto altrettanto », e mostrando il figlioletto diceva: « e anche costui percuoterà me, quando sarà diventato uomo: è questa un'abitudine che ci è congenita »; e quegli che, trascinato dal figlio, gli ordinò di fermarsi sulla porta; anch'egli infatti aveva trascinato suo padre sin lì. Inoltre sono più ingiusti quelli che agiscono per macchinazione. E l'impetuoso non è tale da macchinare come non lo è l'impetuosità, bensì agisce apertamente; mentre il desiderio è come si dice di Afrodite: « della Ciprigna tessitrice d'inganni », e come Omero dice della sua cinta trapunta[29]:

Lusinga che attira persin la mente
pur di quei che molto senno possegga.

Cosicché, se questa incontinenza è più ingiusta e più turpe di quella relativa all'impetuosità, essa è anche l'incontinenza in senso assoluto ed è in certo modo un vizio. Inoltre nessuno fa ingiuria soffrendo; chiunque invece agisce in preda all'ira, agisce soffrendo, mentre chi fa ingiuria, la fa con piacere. Se dunque tanto più è giusto adirarsi quanto più lo si fa per cause più ingiuste, ingiusta sarà anche l'incontinenza causata dal desiderio; e infatti nell'impetuosità non v'è ingiuria. È dunque evidente che l'incontinenza relativa ai desideri è più turpe di quella relativa all'impetuosità, e che la continenza e l'incontinenza sono relative ai desideri e ai piaceri del corpo. Bisogna però cogliere le differenze tra di essi. Come infatti si disse da principio[30], vi sono quelli umani e naturali, sia per genere che per grandezza, quelli poi bestiali, quelli per aberrazioni e per malattie. Di essi solo riguardo ai primi vi è moderazione e intemperanza; perciò anche le bestie non le diciamo né moderate né intemperanti, se non per metafora e nel caso che un genere d'animali differisca totalmente dall'altro per violenza, ingordigia e voracità; esse infatti non hanno né proponimento, né raziocinio, ma si staccarono

[29] La citazione omerica è tratta da *Il.* XIV 214 sgg., invece quella relativa ad Afrodite è di incerta origine. Il Muretus la confrontava col παῖ Διὸς δολόπλοκε di Saffo (I 1, v. 2).

[30] All'inizio del cap. 5.

dalla natura, come tra gli uomini quelli pazzi. La bestialità poi 1150 a
è ⟨un male⟩ minore del vizio[31], ma più terribile; infatti in essa non viene corrotta la parte migliore dell'anima, come nell'uomo [*normale*], ma non esiste neppure. È infatti come paragonare una cosa senz'anima a una dotata d'anima, per stabilire quale sia la peggiore; infatti è sempre più innocente quella cattiveria che non ha in sé il suo principio, e l'intelletto è principio. E cosa simile sarebbe il paragonare l'ingiustizia all'uomo ingiusto: è possibile tanto che sia peggiore l'una quanto che sia peggiore l'altro[32]; infatti un uomo ingiusto potrà compiere dei mali mille volte maggiori di una fiera[33].

7.

Riguardo ai piaceri e ai dolori[34], ai desideri e alle repulsioni provenienti dal tatto e dal gusto, intorno ai quali si delimitarono

[31] Le parole tra parentesi angolari (« un male ») sono congettura di Rassow; poco più avanti invece, la parola « normale » è una mia aggiunta per chiarire il senso.

[32] Pensiero poco chiaro e d'incerta interpretazione, come nota Voilquin (n. 228). Non si comprende soprattutto il collegamento con ciò che segue (« infatti un uomo... »). La spiegazione migliore mi pare quella del Rolfes: « Die Ungerechtigkeit ist in einer Beziehung schlimmer, da sie von Natur Schlechtes hervorbringt, wie das Tier Tierisches tut; in anderer minder schlimm, da der Ungerechte, seine Vernunft misbrauchend, viel mehr Schlechtes tun kann als ein Tier ».

[33] Secondo Rassow la frase « E cosa simile ... di una fiera » non è che una ripetizione della precedente « E infatti ... è principio ». A me sembra invece che la seconda sia un chiarimento della prima.

[34] Tutto questo capitolo è una ripetizione dei paragrafi centrali del cap. 4 (1147 b 24-1148 a 20); ma, in confronto al quarto, questo capitolo è più corrente per cui credo che il cap. 7 sia stato il nucleo da cui è derivata la serie rapsodica dei paragrafi del 4 e non viceversa. Siccome le analisi pur accurate di Rassow e Wilson (migliore quest'ultima) non mi sembra che abbiano veramente chiarito la struttura dei due capitoli, sarà bene, per orientarsi nel loro rapsodico disordine, distinguere in essi quattro gruppi di concetti: *A* (distinzione tra piaceri necessari e non necessari), *B* (differenza tra continenza-incontinenza, temperanza-intemperanza, mollezza-fermezza), *C* (differenza tra chi è spinto dal piacere e chi è spinto dal dolore), *D* (specie di desideri e di dolori e impli-

prima[35] l'intemperanza e la moderazione, è possibile comportarsi in modo da lasciarsi vincere anche da quelli sui quali la maggior parte riesce superiore, ed è invece possibile esser vincitori anche su quelli ai quali i più soccombono: di tali comportamenti, quelli relativi ai piaceri sono detti rispettivamente incontinenza e continenza, quelli relativi ai dolori mollezza e fermezza. La disposizione d'animo dei più sta nel mezzo, anche se piuttosto si scivoli verso le disposizioni peggiori. Poiché dei piaceri alcuni sono necessari, altri no, e i primi lo sono sino a un certo punto, mentre poi non lo sono gli eccessi e i difetti, altrettanto accade anche dei desideri e dei dolori: colui che persegue gli eccessi dei piaceri o per esagerazione o per proposito, perseguendoli di per se stessi e non in vista di qualcos'altro, è intemperante, ed è inevitabile che costui non sia capace di pentimento, in quanto è inguaribile. Colui che pecca per difetto è il suo opposto, mentre chi è nel mezzo è moderato. Similmente può dirsi di chi fugge i dolori del corpo, non perché vinto da essi, ma per proposito. Di coloro invece che non agiscono per proposito, l'uno è spinto dal piacere,

canze del problema). Designeremo con le lettere A^1 e B^1 gli sviluppi rispettivi dei concetti *A* e *B*, mentre con le lettere A^1 *bis* e B^1 *bis* le ripetizioni peggiorate di questi concetti.

CAP. 7	CAP. 4
§ 1 (1150 a 9-14): *A — B*	§ 2 (1147 b 23-1148 a 3): A^1 *bis*
§ 2 (1150 a 15-24): A^1	§§ 3 e 4^1 (1148 a 13-19 = « Prova ne è ... di un forte desiderio »): B^1 *bis*
§ 3^1 (1150 a 25-27 = « Di coloro ... l'uno dall'altro »): *C*	
§ 3^2 (1150 a 28-30): *frase tipica di collegamento* (« Infatti, nel primo caso, che cosa mai farebbe ... di passione? »)	§ 4^2 (1148 a 20-21): *frase tipica di collegamento* (« che cosa mai farebbe infatti ... del necessario? »)
§§ 3^4.4-5-6-7 (1150 a 31-1150 b 18): B^1	§§ 5-6 (1148 a 22-1148 b 14): *D*

(per l'ultimo § del cap. confronta la n. 46).

La presenza della stessa frase tipica di collegamento dei due capitoli fa pensare che originariamente (e anche logicamente) la successione dei membri sia stata: *A-B-C*-frase di collegamento-*D*. È da notarsi infine che una terza ripetizione riassuntiva di *A-B* si trova nel § 10.

[35] Non ci si riferisce qui, come vorrebbe Apelt, al libro terzo della *Nicomachea* (Γ 1118 a 25-26), bensì ad *Eth. Eud.* Γ 2.

l'altro per fuggire il dolore sorgente dal desiderio insoddisfatto, cosicché differiscono l'uno dall'altro. Ad ognuno però sembrerà essere peggiore uno che compia qualcosa di turpe non desiderandolo o desiderandolo poco, che uno che lo compia desiderandolo fortemente, e peggiore se percuote qualcuno non essendo adirato che se percuote adirato. Infatti, nel primo caso, che cosa mai farebbe, se si trovasse in stato di passione? Perciò l'intemperante è peggiore dell'incontinente. Dei casi citati, dunque, l'uno è una specie di mollezza, l'altro invece è intemperanza. All'incontinente poi si contrappone il continente, al molle l'uomo dotato di fermezza; l'esser fermi infatti consiste nel far fronte, la continenza invece nel superare; e sono cose diverse il far fronte dal superare, come pure è diverso il non esser sconfitti dal vincere. Perciò la continenza è cosa preferibile alla fermezza. Chi invece 1150 b
difetta in quelle cose di fronte alle quali i più resistono e valgono, costui è molle ed effeminato (infatti l'effeminatezza è una specie di mollezza): ad esempio colui che si trascina dietro il mantello, per evitarsi la fatica di sollevarlo e che, imitando chi soffre, si atteggia a misero, pur pensando di non esserlo. Similmente accade anche per la continenza e l'incontinenza. Infatti di fronte a forti o eccessivi piaceri o dolori se qualcuno è sopraffatto, non è cosa da stupire, ma anzi è cosa perdonabile se egli tenta di resistere, come il Filottete di Teodette morso dalla vipera o il Cercione nell'*Alope* di Carcino, come anche coloro che, tentando di trattenere il riso, scoppiano poi a ridere tutt'a un tratto, come accadde a Senofanto[36]; di fronte invece a quelle cose riguardo a cui i più sanno resistere, è invece da stupire se qualcuno ne è sopraffatto e non può far fronte ad esse, e ciò non per l'indole della sua razza o per malattia, come tra i re degli Sciti la mollezza è proprio per razza, e come la femmina che differisce dal maschio. Sembra che anche il buontempone sia incontinente, ma è soltanto molle. Il divertimento infatti è un ristoro, come una pausa: e il buontempone appartiene appunto a coloro che eccedono in ciò. Propria dell'incontinenza è poi tanto la precipitazione quanto la debolezza.

[36] Teodette è tragediografo del IV secolo; di tragediografi dal nome Carcino ve ne sono invece due, uno nel V e uno nel IV secolo; Senofanto è persona a noi sconosciuta.

Alcuni cioè, dopo aver deliberato, non permangono nella deliberazione presa, a causa della passione; altri invece, per non aver ben deliberato, sono trascinati dalla passione; mentre alcuni, come coloro che per essersi abituati al solletico non lo sentono più, così avendo presentito, previsto e avendo esercitato prima se stessi e il proprio raziocinio, non sono sopraffatti dalla passione, sia che si tratti di cosa piacevole oppure dolorosa. Soprattutto poi gli irritabili e i melanconici sono incontinenti per precipitazione: i primi per la loro fretta, gli altri per la veemenza di ciò che sentono, non attendono il ragionamento e perciò seguono l'immaginazione.

8.

L'intemperante, come si disse[37], non è capace di pentimento (infatti egli persevera nel suo proponimento); invece ogni incontinente è suscettibile di pentimento. Perciò la cosa non si presenta come nell'aporia di prima, bensì l'uno è incurabile, l'altro è curabile. Infatti quella perversità è simile, tra le malattie, all'idropisia e alla tisi, l'incontinenza invece all'epilessia: la prima è un male continuo, la seconda è un male non continuo. Insomma, l'incontinenza e il vizio sono di genere differente: il vizio è latente, l'incontinenza invece è manifesta. Degli incontinenti stessi,
1151 a poi, sono migliori i ribelli di quelli che invece hanno ragionamento, ma non vi permangono; questi ultimi infatti sono sconfitti da una passione più piccola, senz'essere irriflessivi come quelli; l'incontinente è infatti simile a coloro che si ubriacano subito e per poco vino, per meno di quel che ubriaca i più. È dunque evidente che l'incontinenza non è un vizio, a meno che non lo sia per qualche aspetto[38]. Infatti essa è fuori dal proponimento, mentre il vizio è conforme al proponimento. Vi è tuttavia somiglianza nelle azioni; e come Demodoco diceva dei Milesii: « i Milesii non sono

[37] In 1150 a 16-24; poco più avanti, « nell'aporia di prima »: 1146 a 30-b 1.

[38] Ramsauer espunge, ma senza un motivo veramente probante, le parole « a meno ... per qualche aspetto ».

stolti, ma fanno ciò che fan gli stolti », così anche gli incontinenti non sono ingiusti, ma commettono ingiustizie. E poiché costoro son siffatti che, pur non essendone persuasi, perseguono i piaceri corporei in maniera eccessiva e contro la retta ragione, mentre gli intemperanti ne sono persuasi, perché son di natura siffatta da perseguirli, quelli sono facilmente convertibili, questi invece no. Infatti la virtù e la perversità sono tali che l'una distrugge l'altra conserva il principio, e nelle azioni il fine è il principio, come lo sono i postulati nella matematica; né in questa né in quelle il ragionamento può insegnare i princìpi, bensì occorre la virtù naturale o acquisita con l'abitudine di opinare rettamente intorno al principio. Chi così fa è saggio, chi fa al contrario è intemperante. Vi è poi chi si ribella alla retta ragione per passione e la passione lo possiede sì che non può agire secondo la retta ragione, bensì è tale che viene persuaso di dover perseguire senza ritegno tali piaceri; tale è l'incontinente, migliore dell'intemperante e non del tutto cattivo: in lui infatti si salva la parte migliore, il principio. A costui si oppone colui che persevera, senza ribellarsi a causa della passione. È dunque chiaro che tra costoro la disposizione d'animo del continente è buona, quella dell'incontinente è cattiva.

9.

È dunque continente colui che persevera in qualsiasi ragionamento e in qualsiasi proposito, o invece solo colui che persevera in quello giusto? E l'incontinente è colui che non persevera in qualsiasi proponimento e in qualsiasi ragionamento, oppure colui che non persevera nel ragionamento non falso e nel proposito retto, secondo quanto mettemmo in dubbio da principio?[39] Oppure l'uno persevera e l'altro non persevera solo accidentalmente in qualsiasi ragionamento e proposito, mentre essenzialmente si tratta di perseverare o no nel vero ragionamento e nel retto proposito? Infatti, se qualcuno sceglie o persegue una data cosa in vista di un'altra, quest'ultima è da lui perseguita e scelta 1151 b

[39] 1145 a 16-b 3.

di per sé, l'altra invece lo è solo accidentalmente. E noi parliamo in senso assoluto di ciò che è per sé. Perciò, mentre è possibile che qualcuno perseveri, qualcun altro non in una opinione qualsiasi, in senso assoluto però si tratta sempre di quella vera. Vi sono poi alcuni portati per natura a perseverare nell'opinione, i quali si chiamano testardi, in quanto sono difficili a convincersi e non facili a cambiar d'opinione; costoro hanno qualcosa di simile al continente, come il prodigo è simile al generoso e il temerario all'ardimentoso; ma sono diversi per molti aspetti. Infatti il continente non vuol cambiare opinione di fronte alla passione e al desiderio, ma il continente si lascerà facilmente persuadere, quando capiti; il testardo invece non si lascia persuadere dal ragionamento, giacché tali persone sono prese dal desiderio e molte sono trascinate dai piaceri. Sono testardi i pervicaci nelle proprie opinioni, gli ignoranti e i rozzi; e i pervicaci lo sono a causa del piacere o del dolore; essi infatti godono di vincere, se non si lasciano persuadere, e si addolorano se, come accade per i decreti, le loro opinioni sono respinte; cosicché essi son più simili all'incontinente che al continente. Vi sono poi alcuni che non per incontinenza non perseverano nelle loro opinioni, come Neottolemo nel *Filottete* di Sofocle[40]. Per quanto sia in vista di un piacere ch'egli non persevera, si tratta però di un piacere decoroso: era infatti decoroso[41] per lui il dire la verità ed era stato indotto a mentire da Odisseo. Infatti non chiunque agisce a causa di un piacere è intemperante, vizioso o incontinente[42], bensì solo chi agisce a causa di un piacere turpe.

E poiché vi sono anche persone siffatte da godere dei piaceri corporei meno di quanto si deve ed essendo tali non restano ferme alla ragione, il continente è una via di mezzo tra costoro e

[40] *Philoct.* 965 sgg.

[41] Non è necessario correggere il καλόν («decoroso») dei codici con ἡδύ («piacevole»), come vorrebbe Ramsauer; basta intendere il δέ che segue come copulativo, anziché come avversativo.

[42] Il testo è incerto nei codici; alcuni hanno οὔτε, altri ἤ; ma sia che si legga οὔτε col Laurenziano, sia che si legga ἤ con gli altri, il senso non cambia molto; la difficoltà è data piuttosto dal fatto che i codici hanno sempre o tre volte οὔτε o tre volte ἤ: forse è caduto un terzo aggettivo?

gli incontinenti. Infatti l'incontinente non resta fermo alla ragione per far qualcosa di più, costoro invece per far qualcosa di meno; il continente invece rimane fermo alla ragione e non muta per qualche altro motivo. E, giacché la continenza è qualcosa di buono, è necessario che le disposizioni opposte siano qualcosa di cattivo, come pure è evidente; siccome però quest'ultima disposizione appare solo in poche persone e raramente, come sembra che la moderazione si contrapponga solo all'intemperanza, così anche la continenza sembra che si contrapponga solo all'incontinenza.

E poiché molte espressioni si usano per analogia, così anche quando si parla della continenza del moderato, lo si dice solo per analogia; infatti il continente è un uomo tale da non far nulla contro la ragione per i piaceri corporali e tale pure è il moderato; ma il primo è tale pur avendo cattivi desideri, il secondo no; 1152 a
il primo essendo tale da non godere contro la ragione, il secondo invece tale da godere, ma da non lasciarsi trascinare. E, pur essendo diversi, l'incontinente e l'intemperante sono simili, in quanto entrambi seguono i piaceri corporali, ma l'uno anche pensando che si debba, l'altro invece non pensandolo.

10.

Neppure è possibile[43] che la stessa persona sia saggia e incontinente; infatti fu mostrato[44] che chi è saggio è anche virtuoso nel costume. Inoltre non solo per il conoscere si è prudenti, ma anche per l'agire; invece l'incontinente non è un uomo atto ad agire. Nulla impedisce però che l'uomo accorto sia incontinente; perciò talora alcuni sembrano essere saggi e incontinenti, per il fatto che l'accortezza, mentre differisce dalla saggezza nel modo che s'è detto nei libri precedenti[45], cioè per ciò che riguarda il

[43] I primi due paragrafi del capitolo (1152 a 6-14) sono probabilmente un rifacimento di 2, 1146 a 5-10, come ha notato Wilson.

[44] Z 1144 a 29-35 e 1144 b 30-1145 a 5.

[45] Z 1144 a 25-35 e 1144 b 1-5.

proponimento, è però vicina ad essa dal punto di vista della ragione.

L'incontinente poi non è come chi sa e considera, bensì è come chi dorme o è ubriaco. E agisce bensì volontariamente (infatti in certo modo è consapevole di ciò che fa e del motivo per cui lo fa), ma non è malvagio; infatti il proponimento è conveniente; cosicché è malvagio per metà. E non è ingiusto; egli infatti non è insidiatore: giacché alcune di tali persone non perseverano in ciò che hanno deliberato, ma altre di carattere melanconico non deliberano affatto. E l'incontinente è simile a una città che decreti tutto ciò che si deve e abbia buone leggi, ma non le applichi, così come motteggiava Anassandride:

La città bensì delibera,
ma alle leggi poi non bada.

Il malvagio è invece simile a una città che applichi bensì le leggi, però applichi leggi cattive. L'incontinenza e la continenza poi riguardano ciò che eccede la disposizione d'animo dei più; infatti il continente persevera di più, l'incontinenza di meno di ciò di cui è capace la maggioranza.

Tra le forme d'incontinenza [46] è poi più facile a guarire quella dei melanconici di quella di coloro che deliberano, ma non perseverano, e quella di coloro che sono incontinenti per abitudine di quella di coloro che lo sono per natura; infatti è più facile a mutarsi l'abitudine della natura; per questo appunto anche l'abitudine è difficile a mutarsi, perché assomiglia alla natura, come dice anche Eveno:

Resta la pratica a lungo seguita
e all'uom finisce per esser natura.

Si è così detto dunque che cosa sono la continenza, l'incontinenza, la fermezza e la mollezza e in qual rapporto stanno queste disposizioni tra loro.

[46] Questa seconda parte del paragrafo (1152 a 28-32) e 1150 b 20-28 sono parsi a Wilson una seconda redazione di 8, 1151 a 1-5. Ma ciò è vero solo parzialmente.

11.

Il trattare del piacere [47] e del dolore è cosa propria di chi studia filosoficamente la politica. Costui infatti stabilisce come un architetto il fine, guardando al quale diciamo in senso assoluto una cosa buona e l'altra cattiva. Inoltre è anche tra le cose necessarie lo studiare intorno a ciò; infatti noi stabilimmo [48] che la virtù e il vizio etico riguardano i dolori e i piaceri, e i più dicono che la felicità è congiunta al piacere, per cui s'è formato il termine 'beato' [μακάριος] dal 'bearsi' [χαίρειν]. 1152 b

Ad alcuni dunque sembra che nessun piacere sia bene, né di per sé, né accidentalmente, in quanto il bene e il piacere non sono la stessa cosa; ad altri sembra che siano bene alcuni piaceri, ma la maggior parte di essi sia cattiva; e infine una terza categoria di persone dice che, se pur tutti i piaceri siano bene, tuttavia non è possibile che il sommo bene sia piacere. In generale si dice che non è un bene, perché ogni piacere è una generazione, percepita dai sensi, nel senso della natura, ma nessuna generazione è dello stesso genere dei fini, come nessuna costruzione di case s'identifica con la casa. Inoltre l'uomo moderato fugge i piaceri. E l'uomo saggio cerca l'assenza di dolore, non ciò che è piacevole. Inoltre i piaceri sono un ostacolo all'esser saggio, e tanto più lo sono, quanto più grande è il godimento, come nel piacere erotico; infatti nessuno potrebbe pensare durante esso. Oltre a ciò, non v'è nessun'arte del piacere, mentre ogni bene è opera di un'arte. Inoltre i fanciulli e le bestie perseguono il piacere. Del fatto poi che tutti i piaceri non sono buoni, la prova sarebbe che ve ne sono anche di turpi e di biasimevoli, e che ve ne sono di dannosi: alcuni piaceri infatti sono nocivi. Si dice quindi che il sommo bene non è il piacere, in quanto il piacere non è fine, ma generazione.

[47] Comincia qui il trattatello περὶ ἡδονῆς con cui si conclude il libro settimo.

[48] «Noi stabilimmo»: Apelt riferisce giustamente all'*Eudemia* (1120 a 34; 1221 b 29 sgg.; 1222 a 10-17).

12.

Ciò è dunque, press'a poco, quel che si dice: che però da ciò non derivi né il fatto che il piacere non sia bene, né che non sia il sommo bene, sarà manifesto da ciò che segue. Anzitutto, giacché in due modi s'intende il bene (cioè il bene assoluto e il bene relativo a qualcuno), anche le nature e le disposizioni saranno conseguenti a ciò, cosicché lo sono anche i movimenti e le generazioni; e dei piaceri che sembrano cattivi alcuni sono cattivi assolutamente, <altri cattivi per uno>[49] ma non per un altro, anzi desiderabili per questo; altri non saranno desiderabili neppure per qualcuno, se non qualche volta e per poco tempo, ma non <sempre>[50], altri non sono piaceri, ma sembrano tali, quelli cioè congiunti al dolore e quelli allo scopo di guarigione, come nel caso degli infermi. Inoltre, poiché il bene è in parte attività in parte disposizione, le azioni che si pongono nella disposizione naturale sono piacevoli solo accidentalmente[51]. A sua volta l'attività si compie nei desideri della disposizione e della natura, cui manchi qualcosa; per quanto vi siano piaceri anche senza dolore e desiderio, quali
1153 a le attività del contemplare, quando la natura non ha più bisogni. Prova ne è che non dello stesso piacere godono gli uomini quando la loro natura è compiuta e quando invece si sta assestando; bensì quando si sta assestando godono di cose piacevoli in senso asso-

[49] Le parole tra parentesi angolari sono un'aggiunta, necessaria, di Rassow.

[50] Anche qui abbiamo accolto l'opportuna aggiunta ἀεί (« sempre ») di Rassow.

[51] κατὰ συμβεβηκὸς αἱ καθιστᾶσαι εἰς τὴν φυσικὴν ἕξιν ἡδεῖαι εἰσίν. Non è facile congetturare qui il soggetto sottinteso (né la *ver. an.* è di alcun aiuto al proposito). Ho tradotto sottintendendo ἐνέργειαι (contrariamente al parere di Ramsauer, che sottintenderebbe κίνησις e γένησις), seguendo l'antico esempio di Segni, che traduceva: « Quelle operazioni però, che costituiscono l'habito naturale, sono accidentalmente piacevoli ». Invece Rolfes, che segue Ramsauer sottintendendo « die Arten von Bewegung und Werden », finisce per fraintendere il κατὰ συμβεβηκός, che traduce con « mitfolgend ». Ancor peggio Voilquin che (sottintendendo ἡδοναί) non traduce affatto κατὰ συμβεβηκός: « les plaisirs qui nous mettent dans les dispositions naturelles sont agréables ».

luto, quando invece è compiuta, godono anche delle cose opposte; infatti godono anche di cose acri e amare, delle quali nessuna è piacevole né per natura, né in senso assoluto. Cosicché queste sensazioni non sono neppure piaceri; infatti a seconda di come sono tra loro le cose piacevoli, così sono anche i piaceri che ne derivano. Inoltre non è necessario che vi sia qualcosa che sia un bene maggiore del piacere, come alcuni dicono che il fine sia rispetto alla generazione. Infatti i piaceri non sono generazioni, né sono tutti connessi a una generazione, bensì sono attività e fine; e non sorgono per via di generazione, bensì per via dell'uso delle cose; e il fine non è qualcosa di diverso da tutti i piaceri, ma solo da quelli che conducono alla perfezione della natura. Perciò anche non è giusto dire che il piacere è una generazione percepita dai sensi, bensì piuttosto si deve dire che esso è l'attività d'una disposizione conforme a natura, e invece di dire che essa è percepita dai sensi si deve dire che è non ostacolata. Ad alcuni poi sembra che il piacere sia generazione, perché è propriamente un bene; infatti ritengono che l'attività sia generazione, mentre invece è qualcosa d'altro. Dire poi che i piaceri sono cattivi perché alcune cose piacevoli sono nocive, sarebbe lo stesso che dire che alcune cose salubri sono cattive perché costano. In questo senso entrambe le cose sono cattive, ma non per questo sono realmente cattive: infatti anche la contemplazione talora danneggia la salute. Non ostacola poi né la saggezza, né alcuna disposizione il piacere che deriva da entrambe, bensì quelli estranei; giacché i piaceri che derivano dal contemplare e dallo studiare fanno ancor più contemplare e studiare. Il fatto poi che nessun piacere sia opera di un'arte accade logicamente: infatti neppure di alcun'altra attività v'è arte, bensì l'arte riguarda la facoltà[52]; per quanto l'arte dei profumi e quella culinaria sembrano riguardare il piacere. Il fatto poi che il moderato fugga il piacere, che il saggio cerchi una vita priva di dolore, che i bambini e le bestie cerchino il piacere, tutto ciò si risolve nello stesso ragionamento. Giacché infatti s'è detto che

[52] ἀλλὰ τῆς δυνάμεως. Ramsauer: « verba obscura, sententia h. l. haud necessaria, ut dubitem an ista Arist. scripserit ». Ma di simili durezze è piena la *Nicomachea* e non sono ragioni sufficienti per espungere questa parola.

dei piaceri alcuni sono buoni in senso assoluto, ma non tutti sono buoni, proprio questi ultimi sono cercati dalle bestie e dai bambini, ed è il dolore provocato da questi che fugge il saggio; si tratta cioè dei piaceri accompagnati da desiderio e dolore e propri del corpo (tale infatti è la loro natura) e dei loro eccessi, per i quali l'intemperante è intemperante. Per questo il moderato li fugge, giacché vi sono anche dei piaceri propri del moderato.

13.

1153 b Che però il dolore sia un male e cosa da fuggirsi, è ammesso concordemente; ed esso è o un male in senso assoluto, o in quanto ci ostacola in qualche modo. Ciò che poi si contrappone a quel che è da fuggirsi (in quanto ciò è da fuggirsi ed è un male) è un bene. Dunque è necessario che il piacere sia un bene. Infatti non soddisfa la soluzione della questione data da Speusippo, secondo cui il piacere è come il maggiore che si oppone sia al minore sia all'equo: infatti egli non può affermare che il piacere sia un male. E se pur alcuni piaceri sono cattivi, nulla impedisce che il sommo bene sia un piacere, come anche che lo sia una scienza, se pur alcune scienze sono cattive. E forse è anche necessario che sia così, se di ciascuna disposizione vi sono attività non ostacolate, e se l'attività di ogni disposizione, o di qualcuna di esse, è felicità e che quindi essa sia la cosa più desiderabile, qualora non sia ostacolata: ciò è il piacere. Cosicché il sommo bene può essere un piacere, anche se la maggior parte dei piaceri possono trovarsi a essere assolutamente cattivi. E per questo tutti ritengono che la vita felice sia piacevole e connettono il piacere con la felicità, logicamente: infatti nessuna attività è perfetta se è ostacolata, e la felicità appartiene alle cose perfette; perciò l'uomo felice ha bisogno dei beni del corpo, di quelli esteriori e di quelli della fortuna affinché in essi non sia ostacolato. Quelli poi che affermano che, se uno è buono, è felice anche se sottoposto al supplizio della ruota e anche se cade in grandi disgrazie, fanno volontariamente o involontariamente una affermazione priva di

senso. Per il fatto poi che la felicità ha bisogno [53] della fortuna, ad alcuni sembra che la buona fortuna sia la stessa cosa che la felicità, mentre invece essa non è tale, poiché anche la buona fortuna se è eccessiva è d'impedimento, e forse non è neppur giusto chiamarla buona fortuna; infatti la sua definizione dev'essere in vista della felicità. E il fatto che tutti gli animali e tutti gli uomini ricercano il piacere, è un segno che esso è in certo modo il sommo bene:

> Non è vana del tutto quella fama
> che molti popoli... [54].

Ma poiché neppure la miglior natura né la miglior disposizione sono eguali per tutti né appaiono esser tali, neanche tutti cercano lo stesso piacere, benché tutti cerchino il piacere. Forse anch'essi seguono non quello che essi ritengono piacere, né quello che essi chiamerebbero tale, ma il piacere stesso: tutti gli esseri hanno infatti in sé per natura qualcosa di divino. Ma sono i piaceri del corpo che hanno acquistato la proprietà del nome di piacere, per il fatto che più frequentemente ci si dedica a essi e che tutti partecipano di essi; e perché essi sono i soli noti, ritengono che esistano solo questi. È evidente anche che, se non sono un bene il piacere e l'attività, non sarà neppure possibile che l'uomo felice 1154 a
viva piacevolmente; per quale scopo infatti egli avrebbe bisogno del piacere, se esso non fosse un bene e se egli potesse vivere anche dolorosamente? Infatti il dolore non sarebbe né un bene né un male, se non lo fosse il piacere: cosicché per qual motivo si dovrebbe fuggire il dolore? E quindi neppure la vita dell'uomo virtuoso sarebbe piacevole, se non lo fossero anche le sue attività.

14.

Quanto ai piaceri del corpo, occorre prestare attenzione a coloro che affermano che alcuni piaceri sono molto desiderabili,

[53] Non « per l'aver desiderio », come inesattamente traduce Dal Sasso il προσδεῖσθαι (*ver. an.* « indigere »).
[54] Hesiod. *Opp.* 763.

cioè i piaceri onesti, ma che non sono tali i piaceri del corpo e quelli riguardo ai quali si è intemperanti. Perché allora i dolori contrari a questi piaceri sono malvagi? Giacché al male si contrappone il bene. O forse sono buoni i piaceri necessari, in quanto è bene anche ciò che non è male? O forse sono buoni sino a un dato punto?

Infatti di quelle disposizioni e di quei movimenti dei quali non esiste un eccesso di ciò che è meglio, non v'è neppure un eccesso del piacere; di quelli invece di cui esiste, v'è anche un eccesso del piacere, e dei beni del corpo vi è un eccesso, e chi è vizioso lo è perché ricerca l'eccesso, ma non perché ricerca quelli necessari; tutti infatti godono in certo modo sia dei cibi, sia dei vini, sia dei piaceri erotici, ma non tutti come si deve. E il contrario accade del dolore; infatti non si fugge l'eccesso del dolore, bensì il dolore assolutamente; infatti il dolore si contrappone all'eccesso del piacere, eccetto che per chi ricerca l'eccesso.

Ma, poiché occorre dire non solo la verità, ma anche la causa dell'errore (ciò infatti contribuisce a convincere: infatti quando razionalmente appaia il motivo per cui sembra vero ciò che non è vero, questo fa maggiormente credere alla verità); per questo bisogna dire perché i piaceri del corpo sembrano essere più desiderabili. Anzitutto perché essi cacciano il dolore; e quindi gli uomini per gli eccessi del dolore, come se fosse una medicina, cercano il piacere eccessivo e, in genere, quello del corpo; i rimedi così vengono ad aver violenza, per la quale appunto sono cercati, sembrando opporsi al loro contrario. E perciò sembra che il piacere non sia una cosa buona per questi motivi, come s'è detto, sia perché essi sono azioni proprie di una natura cattiva (o per nascita, com'è nella bestia, o per abitudine, com'è degli uomini cattivi), sia perché in quanto rimedi medici, sono propri di chi ha bisogno di qualcosa, ed è meglio il possedere già che
1154 b l'acquistare. E tali piaceri si presentano a chi deve perfezionarsi: quindi sono buoni solo per caso. Inoltre sono ricercati perché sono violenti da parte di chi non può godere degli altri; costoro dunque procurano a se stessi una specie di tali piaceri. Quando dunque essi sono innocui, ciò non è biasimevole, quando invece sono nocivi ciò è cattivo. Infatti questi uomini non hanno altri piaceri di cui godere, giacché il non aver né l'una cosa né l'altra

sembra ai più doloroso per via della natura stessa. Infatti l'essere vivente s'affatica sempre, come testimoniano i libri sulla fisica [55], che dicono che sia il vedere che l'ascoltare è causa di dolori; senonché, come si dice, vi siamo ormai abituati. Similmente nella gioventù a causa della crescita gli uomini sono nella stessa situazione degli ebbri, e la gioventù è pur piacevole; invece quelli che sono melanconici per natura hanno sempre bisogno di cura. Il loro corpo infatti, a causa del loro temperamento, viene continuamente corroso e sono sempre portati ad appetire violentemente. E, poiché il piacere caccia il dolore, sia quello che gli è contrario, sia qualsiasi dolore, se il piacere è forte, per questo tali uomini divengono intemperanti e viziosi. Invece i piaceri privi di dolore non hanno eccesso. Essi sono quelli che provengono dalle cose piacevoli per natura e non per caso. E chiamo piacevoli per caso le cose medicative (infatti esse sembrano piacevoli, perché capita che esse guariscano con la collaborazione della parte del corpo rimasta sana), mentre sono piacevoli per natura quelle che producono in noi l'azione della natura corrispondente.

Una stessa cosa, poi, qualsiasi sia, non è sempre piacevole, per il fatto che la nostra natura non è semplice, ma vi è sempre in essa anche un altro elemento, per cui tali elementi sono corruttibili; sì che se uno di essi fa una cosa, ciò è contrario alla natura dell'altro; e quando si adeguino, ciò che si compie non sembra né doloroso, né piacevole: poiché, se la natura di qualcuno [56] fosse semplice, sempre la stessa azione sarebbe la più piacevole. Perciò dio gode di un piacere sempre unico e semplice; infatti non v'è soltanto l'attività del movimento, ma v'è anche l'attività dell'assenza del movimento, e il piacere si trova più nella quiete che nel movimento. E poi, come dice il poeta [57], se il mutamento

[55] 59 A 94 (II 28, 30) Diels-Kranz.

[56] του ἡ φύσις. Bene Rolfes: «Die Natur eines Wesens». Ambigua è invece, come spesso, la *ver. an.* «Huius natura» (giustamente però Dal Sasso traduce: «la natura di qualcuno»). Accettabile Barthélemy Saint-Hilaire («s'il y avait un être dont la nature...»). Invece, senza giustificazione, Voilquin tralascia nella versione il του: «si la nature était simple».

[57] Eurip. *Or.* 234.

è la cosa più piacevole di tutte, ciò è per una certa perversità della nostra natura: infatti come un uomo facilmente mutevole è il perverso, così tale è anche la natura che ha bisogno di mutamento: essa infatti non è semplice, né conveniente.

S'è dunque parlato [58] della continenza e dell'incontinenza, del piacere e del dolore, s'è detto che cos'è ciascuna di queste cose e come alcune di esse siano buone, altre cattive. Resta ora che parliamo dell'amicizia.

[58] Questa clausola, come nota Ramsauer, ha tutta l'aria di essere stata aggiunta per collegare il trattatello sul piacere con il resto del libro settimo. Nulla impedisce di pensare però che l'autore dell'interpolazione sia stato Aristotele stesso.

LIBRO OTTAVO Θ

1.

Dopo di ciò, seguirà che trattiamo dell'amicizia. Essa infatti 1155a è una virtù o s'accompagna alla virtù; inoltre essa è cosa necessarissima per la vita. Infatti nessuno sceglierebbe di vivere senza amici, anche se avesse tutti gli altri beni (e infatti sembra che proprio i ricchi e coloro che posseggono cariche e poteri abbiano soprattutto bisogno di amici; infatti quale utilità v'è in questa prosperità, se è tolta la possibilità di beneficare, la quale sorge ed è lodata soprattutto verso gli amici? O come essa potrebbe esser salvaguardata e conservata senza amici? Infatti quanto più essa è grande, tanto più è malsicura). E si ritiene che gli amici siano il solo rifugio nella povertà e nelle altre disgrazie; e ai giovani l'amicizia è d'aiuto per non errare, ai vecchi per assistenza e per la loro insufficienza ad agire a causa della loro debolezza, a quelli che sono nel pieno delle forze per le belle azioni:

Due persone che insieme vanno [1].

E così sono più capaci a pensare e ad agire. Sembra poi che l'amicizia sia insita per natura in chi genera verso il generato e in chi è generato verso il genitore, e ciò non solo negli uomini, ma anche negli uccelli e nella maggior parte degli animali; e sia insita negli animali della stessa specie tra di loro e soprattutto negli uomini tra di loro, per cui noi lodiamo i 'filantropi'. E anche

[1] Hom. *Il.* X 224.

durante i viaggi si può osservare come ogni uomo sia familiare e amico ad altro uomo. Sembra che persino le città siano tenute unite dall'amicizia, e i legislatori si preoccupano di essa ancor più che della giustizia; infatti la concordia sembra essere qualcosa di simile all'amicizia ed essi mirano essenzialmente a quella e vogliono tener lontana soprattutto la discordia, che le è nemica. E poi, quando si è amici, non v'è bisogno per nulla di giustizia, mentre, anche essendo giusti, si ha bisogno dell'amicizia, e il più alto punto della giustizia sembra appartenere alla natura dell'amicizia. L'amicizia poi non è solo una cosa necessaria, ma è anche decorosa: infatti noi lodiamo gli amanti dell'amicizia e l'abbondanza di amici sembra essere una delle cose decorose: e alcuni ritengono che l'esser buoni e l'esser amici siano propri delle medesime persone.

Ma anche intorno all'amicizia si sollevano molte questioni. Alcuni infatti la considerano una specie di somiglianza e dicono che i simili sono amici, da cui il detto che il simile cerca il suo simile, o che la cornacchia cerca la cornacchia, e cose siffatte.
1155 b Altri invece dicono che tutti i simili sono tra loro come gli stovigliai in concorrenza. E intorno a queste cose argomentano più dall'alto e da un punto di vista più fisico, come Euripide[2], che dice che la terra inaridita ama la pioggia e che il venerando cielo, pieno di pioggia, ama riversarsi sulla terra, ed Eraclito[3], che dice che l'utile nasce dal contrasto e che dai contrari sorge la più bella armonia e che tutte le cose sorgono per la discordia. Al contrario di questi invece parlano altri, tra cui Empedocle, secondo cui ogni simile tende a cercare il suo simile. Ma lasciamo da parte le questioni della fisica (esse infatti non appartengono alla presente ricerca). Esamineremo invece quelle che sono proprie dell'uomo e che riguardano i costumi e le passioni: ad esempio se l'amicizia sorge in tutti gli uomini; e se i malvagi non possono essere amici; e se vi è una sola specie di amicizia o se invece ve ne sono molte. Infatti quelli che ritengono che ve ne sia una sola, giacché è possibile che in essa vi sia un più e un meno, non si fondano su un argomento probante: infatti presentano

[2] Eurip. fr. 890 Dindorf.

[3] 22 B 8 (I 152, 8) Diels-Kranz.

un più e un meno anche cose di specie differente. E di cose siffatte s'è parlato anche prima[4].

2.

Facilmente si deluciderebbero queste questioni se si conoscesse ciò che è suscettibile d'amicizia[5]: sembra infatti che non ogni cosa sia amata, bensì solo ciò che è suscettibile d'amicizia: e questo sembra essere ciò che è buono o piacevole, o utile. Sembrerebbe poi che sia utile ciò per cui sorge qualche bene o piacere, cosicché sarebbero suscettibili d'amicizia, in quanto fini, il buono e il piacevole. Dunque si ama ciò che è buono in sé o ciò che è buono per noi? Queste due cose infatti talora sono discordi. Altrettanto dicasi anche del piacevole. Sembra infatti che ciascuno ami ciò che è buono per lui; e che, assolutamente parlando, sia suscettibile d'amicizia il bene in sé, ma che per ciascuno sia poi tale ciò che è bene per lui. Anzi ciascuno ama non ciò che è bene per sé, bensì ciò che gli sembra tale. Ma per nulla importa questa differenza: considereremo infatti suscettibile d'amicizia ciò che appare buono. Essendo dunque questi tre i motivi per cui si ama, non si adoprerà il termine 'amicizia' a proposito dell'affetto[6] per le cose inanimate. In esse infatti non v'è ricambio d'affetto, né possiamo voler del bene ad esse[7] (sa-

[4] Già lo scoliasta non riusciva a trovare il riferimento e commentava: ἔοικε δὲ εἰρῆσθαι ἐν τοῖς ἐκπεπτοκόσι τῶν Νικομαχείων. Oggi, a partire da Grant, si preferisce espungere la citazione. Ma essa è spiegata con una nota assai acuta da Rolfes: « So ist z. B. auch die Weisheit der Klugheit voraus, ohne mit ihr von derselben Art zu sein. Davon war vorhin die Rede ». Si tratta quindi di un riferimento generico al confronto tra la φρόνησις e la σοφία.

[5] Traduco φιλητός con « suscettibile di amicizia » e φιλικός con « atto all'amicizia » (escludo il termine « amabile », perché è stato già usato nel libro quarto, 1126 b, per tradurre il termine φίλος nel senso speciale in cui si trova colà, cfr. la n. 30 al IV libro). L'uso tecnico degli aggettivi in -τος sarà poi proprio del Peripato, come ha mostrato il Walzer.

[6] Traduco φίλησις con « affetto », φιλότης con « spirito amichevole », per distinguere questi termini dal termine φιλία (« amicizia »).

[7] Accolgo la correzione di Spengel (ἐκείνοις ἀγαθοῦ) al posto del

rebbe infatti ridicolo voler del bene al vino; se non che si desidera che si conservi, per poterlo avere); invece si dice che si deve voler bene all'amico per lui stesso. Quelli che poi vogliono in tal modo del bene, anche se da parte dell'altro non v'è ricambio, si chiamano benevoli [8]: infatti quando vi è ricambio, la benevolenza si chiama amicizia. E forse si deve aggiungere « quando non è nascosta »? Molti infatti sono benevoli verso uomini che non hanno mai visto, ma che suppongono che siano persone conve-
1156 a nienti e utili: e qualcuna di quelle persone potrebbe provare per loro lo stesso sentimento. Costoro dunque appaiono benevoli reciprocamente: ma come si potrebbe dirli amici, se non palesano i loro sentimenti reciproci? Bisogna dunque esser benevoli reciprocamente e volersi bene senza nasconderlo, a causa di uno dei motivi suddetti.

3.

Questi motivi differiscono tra loro per specie: e quindi differiscono anche gli affetti e le amicizie. Tre dunque sono le specie di amicizie, come tre sono le specie di qualità suscettibili d'amicizia: e a ciascuna di esse corrisponde un ricambio di amicizia non nascosto. E coloro che si amano reciprocamente si vogliono reciprocamente del bene, riguardo a ciò per cui si amano. Quelli dunque che si amano reciprocamente a causa dell'utile non si amano per se stessi, bensì in quanto deriva loro reciprocamente un qualche bene; similmente anche quelli che si amano a causa del piacere. Infatti essi amano le persone facete non perché queste abbiano date qualità, ma perché sono piacevoli. Quindi coloro che amano a causa dell'utile amano per via del bene che

testo dei codici ἐκείνων ἀγαθοῦ difficilmente sostenibile. Meno buona la correzione di Ramsauer ἐκείνων ἕνεκα ἀγαθοῦ: « del bene in vista di esse ».

[8] εὔνοια. Nota opportunamente Grant: « The Saxon word *Goodwill* and not the Latin *Benevolence*, which is too abstract and general, is the representative of εὔνοια ». In italiano però questa distinzione non è possibile. Per il significato esatto del termine, cfr. A. Plebe, *La teoria del comico da Aristotele a Plutarco*, Torino 1952, p. 16.

proviene a loro, e quelli che amano a causa del piacere amano per via di ciò che di piacevole proviene a loro e non in quanto la persona amata è quella che è [9], bensì in quanto essa è utile o piacevole. Perciò queste amicizie sono accidentali; infatti colui che è amato non viene amato per via di quello che è, ma in quanto procura chi un bene chi un piacere. Quindi simili amicizie sono facilmente caduche, poiché le persone non restano sempre eguali: se infatti esse non sono più piacevoli o utili, cessano di essere in amicizia. E l'utile non dura, ma cambia a seconda delle circostanze. Svanendo quindi il motivo per cui costoro erano amici, si scioglie anche l'amicizia, giacché l'amicizia era in rapporto a esso. Soprattutto nelle persone anziane sembra sorgere una tale amicizia (infatti gli uomini di tale età non ricercano ciò che è piacevole, ma l'utile) e anche in quelli degli uomini maturi e dei giovani che ricercano l'utile. E costoro non conducono tra loro neppure una vita in comune; infatti talora non sono neppure piacevoli a frequentarsi, per cui gli amici non desiderano neppure una tal compagnia, quando essi non siano utili; infatti essi sono piacevoli solo nella misura in cui offrono la speranza di qualche bene. Tra queste amicizie si collocano pure quelle coi forestieri [10]. L'amicizia dei giovani invece sembra essere a causa del piacere: essi infatti vivono secondo la passione e ricercano soprattutto ciò che è piacevole a loro e nel presente; quando però l'età muta, anche le cose piacevoli divengono diverse [11]. Perciò rapidamente essi divengono amici e rapidamente cessano di esserlo: infatti insieme con ciò che è piacevole, muta anche l'amicizia, e di un siffatto piacere rapido è il mutamento. E i giovani poi sono portati al- 1156 b
l'amore erotico: infatti la maggior parte di tale amore avviene secondo la passione e a causa del piacere: perciò essi amano e

[9] Le parole « quella che è » sono un'aggiunta, necessaria, del Bonitz.

[10] Le parole greche εἰς ταύτας, che ho tradotto « tra queste amicizie », sembrano non avere un sostantivo a cui riferirsi; perciò questa frase è consentita sospetta da Ramsauer. A me sembra invece si tratti di un riferimento a senso alle amicizie in vista dell'utile in genere, che sottintende quindi il sostantivo φιλίας: costruzione dura, ma non infrequente nella *Nicomachea*.

[11] Voilquin omette inspiegabilmente, nella sua traduzione, l'intera frase: « quando però ... divengono diverse ».

rapidamente smettono, mutando sentimento più volte nello stesso giorno. Ed essi vorrebbero passare tutto il giorno insieme e fare vita in comune: infatti così sorge per essi ciò che è conforme all'amicizia.

L'amicizia perfetta è quella dei buoni e dei simili nella virtù. Costoro infatti si vogliono bene reciprocamente in quanto sono buoni, e sono buoni di per sé; e coloro che vogliono bene agli amici proprio per gli amici stessi sono gli autentici amici (infatti essi sono tali di per se stessi e non accidentalmente); quindi la loro amicizia dura finché essi sono buoni, e la virtù è qualcosa di stabile; e ciascuno è buono sia in senso assoluto sia per l'amico. Infatti i buoni sono sia buoni in senso assoluto, sia utili reciprocamente. E altrettanto sono anche piacevoli; infatti in generale i buoni sono anche reciprocamente piacevoli; infatti a ciascuno sono piacevoli le azioni a lui conformi e quelle simili; e le azioni dei buoni sono appunto eguali o simili. Una tale amicizia [12] logicamente è stabile. Infatti in essa s'incontrano tutte le qualità che sono necessarie agli amici. Infatti ogni amicizia sorge o in vista di un bene, o per il piacere, o assolutamente o in vista della persona amata, e in seguito a una certa somiglianza; in questo tipo di amicizia dunque sono presenti tutte le cose suddette per via degli amici stessi (essendo essi simili in ciò e nel rimanente) e ciò che è assolutamente bene è anche assolutamente piacevole. Queste dunque sono le cose soprattutto suscettibili d'amicizia e l'esser amico e l'amicizia si trovano soprattutto e perfettamente in esse. È naturale poi che tali amicizie siano rare: pochi infatti sono gli uomini siffatti. Inoltre per questo si richiede tempo e

[12] Questo paragrafo è, secondo Ramsauer, un'altra redazione delle parole « quindi la loro amicizia ... o simili » del paragrafo precedente. Ciò è vero soprattutto per le frasi iniziali dei due brani (« quindi la loro amicizia dura finché essi sono buoni » = « una tale amicizia logicamente è stabile »). E di queste è la seconda che ha l'aspetto di essere fuori posto: infatti, dato l'assunto di 1156 b 8, ci si attenderebbe qui quale conclusione: « Una tale amicizia logicamente è perfetta », non « stabile ». Altrettanto sospetto è sembrato al Ramsauer il luogo: « Infatti ogni amicizia sorge ... assolutamente piacevole », in quanto ritorna inutilmente sul concetto di somiglianza. Più prudentemente si può concludere che questo paragrafo appartiene ai caratteristici brani di " ripensamento " o di " ricapitolazione " della *Nicomachea*.

consuetudine; infatti, secondo il proverbio, non è possibile conoscersi reciprocamente prima di aver consumato insieme il sale, com'esso dice; né si può accogliere un amico né essere amici, prima che ciascuno appaia all'altro suscettibile di amicizia e sia creduto tale. Quelli che poi fanno subito amicizia tra loro vogliono essere amici, ma non lo sono, se non quando siano anche suscettibili di amicizia e non lo sappiano; infatti la volontà di amicizia sorge in fretta, ma non così l'amicizia.

Questa dunque è l'amicizia perfetta sia rispetto alla durata che agli altri elementi e sorge in base a tutte queste qualità identiche o simili tra entrambi, come appunto deve essere tra due amici.

4.

L'amicizia invece che sorge a causa del piacevole ha con 1157 a
questo soltanto somiglianza (in quanto i buoni sono anche piacevoli tra loro), e altrettanto è di quella che sorge a causa dell'utile (in quanto i buoni sono anche utili tra loro). E tra costoro le amicizie durano soprattutto quando da entrambe le parti ne derivi il risultato eguale (ad esempio il piacere) non solo, ma anche della stessa natura, com'è tra gli uomini faceti e non com'è, nell'amore erotico, tra amante e amato. Costoro infatti non godono delle stesse cose, bensì quegli gode nel vedere l'amato, questi nell'essere corteggiato dall'amante; e quando passa l'avvenenza dell'età talora cessa anche l'amicizia (all'amante non è ⟨più⟩ piacevole [13] la vista dell'amato, questi a sua volta non riceve i corteggiamenti); molti tuttavia perdurano ancora in questa amicizia, se siano venuti con la consuetudine ad amare il carattere, essendo simili in esso. Quelli poi che nell'amore erotico non si contraccambiano il piacere bensì l'utile, sono meno amici, e durano meno nell'ami-

[13] Ramsauer propone di sopprimere il « talora » (« quando passa ... cessa ») e di aggiungere il « più » (οὐκέτι), che abbiamo accolto nella nostra versione. Mentre la seconda correzione è opportuna, la prima mi pare invece che irrigidisca inopportunamente il pensiero aristotelico: tutto il metodo della *Nicomachea* è infatti basato su di una casistica concreta, caratterizzata appunto dalle eccezioni e dai « talvolta ».

cizia. Infatti coloro che sono amici in vista dell'utile, cessano di esserlo col cessare dell'utilità; infatti così non erano amici l'uno dell'altro, bensì erano amici del proprio vantaggio. A causa dunque del piacere e a causa dell'utile è possibile che anche i cattivi siano amici tra loro e che gli uomini convenienti lo siano coi cattivi e che chi non è né l'uno né l'altro con chicchessia; ma amici per se stessi è chiaro che lo sono solo i buoni, infatti i cattivi non godono di loro stessi, se non sorga una qualche utilità. E soltanto l'amicizia dei buoni è inattaccabile dalla calunnia: infatti non è facile prestar fede ad alcuno intorno a una persona che è stata da essi messa alla prova per lungo tempo. E in essi è insita la fiducia e il non commetter mai ingiustizia e tutte le altre cose che si ritengono degne di una vera amicizia. Invece nelle altre forme di amicizia nulla impedisce che sorgano quei difetti. Infatti, poiché gli uomini sogliono chiamare amici anche quelli che lo sono in vista dell'utile, come avviene delle città (sembra infatti che le alleanze tra le città si facciano a causa dell'utilità) e anche quelli che, come i fanciulli, si amano reciprocamente in vista del piacere, forse conviene che chiamiamo amici anche costoro, ma che distinguiamo più specie di amicizia e che poniamo in primo luogo e come fondamentale l'amicizia dei buoni in quanto buoni, mentre le altre amicizie le consideriamo tali solo per somiglianza: cioè solo in quanto hanno qualcosa di buono e qualcosa di simile a quella, parliamo anche in questo caso d'amici; giacché anche il piacevole è un bene per chi ama il piacere. Ma queste forme d'amicizia non sono generalmente congiunte tra loro, giacché le stesse persone non diventano contemporaneamente amiche per l'utile e per il piacevole: raramente s'accop-
1157 b piano le qualità accidentali. Essendo dunque stata divisa l'amicizia in queste specie, i cattivi saranno amici o a causa del piacere o a causa dell'utile, essendo simili da questo punto di vista; i buoni invece saranno amici di per se stessi, in quanto cioè sono buoni. Questi dunque sono amici in senso assoluto, quelli invece lo sono solo accidentalmente e in quanto assomigliano a questi.

5.

Come, per quanto riguarda la virtù, alcuni sono detti buoni per la loro disposizione d'animo, altri per la loro attività, così accade anche per quanto riguarda l'amicizia. Alcuni infatti godono del vivere insieme tra loro e si procurano reciprocamente dei beni; altri invece, come dormendo, o separati dalla distanza dei luoghi non hanno un'amicizia attiva, ma sono in tal disposizione da avere un'amicizia attiva; la lontananza dei luoghi infatti non scioglie assolutamente l'amicizia, ma solo l'attività di essa. Se poi l'assenza diventa lunga, sembra che provochi la dimenticanza dell'amicizia, per cui s'è detto:

Molte amicizie ha già sciolto il silenzio [14].

Né i vecchi, né i burberi, poi, sembrano esser atti all'amicizia; infatti v'è poco in essi che riguarda il piacere, e nessuno può passare la giornata con chi è portato ad addolorarsi o con chi non è piacevole; infatti la natura sembra fuggire soprattutto ciò che è doloroso e perseguire ciò che è piacevole. Quelli poi che si accolgono bene reciprocamente, ma non vivono in familiarità, sembrano essere più benevoli che amici. Nulla infatti è tanto proprio degli amici quanto il vivere insieme; infatti gli amici bisognosi desiderano aiuto, quelli beati desiderano passare i giorni insieme; ad essi infatti non giova minimamente il vivere isolati. Ma non è possibile stare insieme reciprocamente se non si è piacevoli e se non si gode delle stesse cose, il che sembra esser proprio dell'amicizia cameratesca [15].

Dunque, come già abbiamo detto più volte [16], l'amicizia per eccellenza è quella dei buoni. Sembra infatti che suscettibile d'amicizia e di scelta sia ciò che è buono o piacevole assolutamente, e a ciascuno ciò che è tale per lui: e per entrambe queste

[14] Verso di incerta provenienza.

[15] Ramsauer vorrebbe espungere le parole «il che sembra ... dell'amicizia cameratesca», senza portare solidi argomenti.

[16] 1156 b 8-18, 30-35; 1157 a 13-33.

ragioni l'uomo buono è per chi è buono suscettibile di amicizia. (L'affetto infatti assomiglia a una passione, l'amicizia invece a una disposizione d'animo: infatti l'affetto si ha non di meno anche verso le cose inanimate, invece il ricambio d'amicizia è accompagnato dal proponimento e il proponimento deriva da una disposizione d'animo.) E si vuol bene alle persone amate a causa di queste stesse, non per via di una passione, ma per disposizione[17]. E amando l'amico si ama il proprio bene; infatti la persona buona quando diviene amica, diventa un bene per colui al quale è amica. Ciascuno dei due quindi ama il proprio bene e rende un ricambio equo nella buona volontà e nel piacere[18]:
1158 a infatti si dice che l'equità sia spirito amichevole. E ciò accade soprattutto nell'amicizia dei buoni.

6.

Nei burberi[19] e negli anziani poi l'amicizia sorge tanto meno, quanto più sono di cattivo temperamento e quanto meno godono delle relazioni. Queste infatti sembrano essere le cose più atte

[17] A questo punto Rassow vorrebbe portare la parentesi che è all'inizio del paragrafo, e in realtà così facendo il senso verrebbe molto meglio. Perciò la sua idea è da prendersi in maggior considerazione di quella di Voilquin, che pensa qui a una lacuna.

[18] ἡδεῖ: è la lezione della maggioranza dei codici, mentre il Parigino legge εἴδει (« e nella specie »), seguito dalla *ver. an.* (« et speciei »), che dà un senso indubbiamente meno buono. Ma anche il senso di ἡδεῖ non è molto soddisfacente, come notava Ramsauer. Sarei quindi portato ad accogliere la correzione di Zeller: ἤθει « nel costume ».

[19] A proposito di questo capitolo nota opportunamente Voilquin: « Ce chapitre peut être étudié au point de vue de la composition qui souvent nous déconcerte chez Aristote: le développement est libre et comporte des répétitions comme une causerie ou un entretien ». La ripetizione più evidente è quella, notata da Fritzsche e Rassow, per cui il passo 1158 a 1-4 ripete 1157 b 14-24. E, siccome si sa che Aristotele riscrisse più volte il suo trattato περὶ φιλίας, è probabile che i due brani relativi ai burberi siano due redazioni, stese in momenti diversi, di uno stesso pensiero. Per motivi linguistici (nel testo vi è un ταῦτα senza apparente collegamento), ma non sufficienti, la seconda frase è sembrata spuria a Ramsauer.

all'amicizia e più suscitatrici di amicizia. Per questo i giovani divengono subito amici, mentre gli anziani no: infatti non si diventa amici se non si gode l'un dell'altro; e altrettanto è dei burberi. Gli uomini di tal genere sono invero benevoli tra loro (essi infatti si vogliono del bene e si aiutano nei bisogni); però non sono del tutto amici, giacché non trascorrono insieme i giorni, né godono l'uno dell'altro, cose che sono le maggiormente atte all'amicizia. Non è poi possibile essere amico a molti di perfetta amicizia, come non è possibile essere innamorato contemporaneamente di molti; l'amicizia perfetta infatti è simile a un eccesso, il quale per sua natura può sorgere solo verso una persona; non è facile infatti che molte persone piacciano fortemente e contemporaneamente a una stessa persona, e forse non è neppur possibile ch'esse siano tutte buone. Inoltre occorre averle messe alla prova ed esser venuti con loro in familiarità, il che è difficilissimo. Invece è possibile piacere a molti a causa dell'utile o del piacevole; giacché molti sono siffatti e i servigi si possono rendere in breve tempo. Di queste specie d'amicizia è più simile alla vera amicizia quella che sorge per il piacere, quando vi siano gli stessi rapporti da entrambe le parti e gli amici godano l'un dell'altro o delle stesse cose: e tali sono le amicizie dei giovani. In tali amicizie vi è maggiormente generosità[20]; invece l'amicizia in vista dell'utilità è propria di gente di piazza. E gli uomini beati non hanno per nulla bisogno di cose utili, bensì di cose piacevoli. Essi infatti desiderano vivere insieme a qualcuno; e siccome ciò che è doloroso lo sopportano pur per poco tempo, ma nessuno ci resisterebbe di continuo, anche se si trattasse del bene, se questo gli è doloroso: per questo essi ricercano amici piacevoli. Forse però conviene che questi loro amici siano buoni ⟨in sé⟩[21] oltre che per loro: così infatti vi sarà in essi tutto ciò che deve esserci negli amici. Le persone poi che sono al potere sembrano servirsi di due tipi diversi di amici: alcuni infatti sono loro utili, altri piacevoli; ma non è facile che le stesse persone siano le due cose [*insieme*]: essi infatti non li cercano contemporaneamente piacevoli e vir-

[20] Voilquin omette, senza giustificazione, di tradurre la frase: « In tali amicizie ... generosità ».

[21] Le parole « in sé » sono un'aggiunta necessaria di Rassow.

tuosi, né utili in vista di cose decorose, bensì essi da un lato, mirando al piacevole, cercano persone facete, dall'altro persone abili[22] a compiere ciò che viene comandato: e queste qualità non si trovano facilmente nella stessa persona. Però, come si disse[23], l'uomo virtuoso è contemporaneamente piacevole e utile; ma un tale uomo non diviene amico di chi gli è superiore, a meno che questi gli sia superiore anche per virtù; se non lo è, quello che è superato non può stabilire la giusta relazione tra i due. E non facilmente sogliono sorgere uomini di tal genere.

1158 b Le amicizie suddette dunque si basano sull'eguaglianza: infatti da entrambe le parti provengono gli stessi rapporti ed essi desiderano cose eguali, o si contraccambiano una cosa con un'altra, come il piacere in cambio dell'utilità. Che queste siano meno amicizie e durino meno, s'è detto[24]. E, a seconda della loro somiglianza e dissomiglianza dalla vera amicizia, sembrano essere o non essere amicizie: infatti per la somiglianza con l'amicizia secondo virtù sembrano amicizie (l'una specie ha per scopo il piacere, l'altra l'utilità ed entrambe queste cose si trovano anche nell'amicizia virtuosa); invece, siccome quella è inattaccabile dalle calunnie e stabile, queste invece si mutano rapidamente in altre e differiscono poi in molte altre cose, esse non sembrano essere amicizie a causa della dissomiglianza da quella.

7.

Un'altra specie di amicizia è quella secondo rapporti di superiorità; ad esempio quella del padre verso il figlio e in genere dell'uomo anziano verso il più giovane, quella del marito verso la moglie e di ogni comandante verso il comandato. Anche queste amicizie differiscono l'una dall'altra; infatti non è la stessa quella che esiste nei genitori verso i figli e quella nei comandanti verso i comandati; non solo, ma non sono la stessa quella del padre verso

[22] Il testo greco (δεινοὺς πρᾶξαι) è qui linguisticamente piuttosto negligente; non occorre però ammettere una lacuna, come Apelt.
[23] 1156 b 8-18; 1157 a 1-12.
[24] 1157 a 1-12.

il figlio e quella del figlio verso il padre, né sono la stessa quella del marito verso la moglie e quella della moglie verso il marito. Infatti in ciascuno di questi differente è la virtù, differente è l'opera e differenti sono anche i motivi per cui amano: quindi anche gli affetti e le amicizie sono differenti. E quindi né provengono gli stessi rapporti a ciascuno da parte dell'altro, né si devono cercare gli stessi; ma se i figli danno ai genitori ciò che è dovuto a chi li ha generati, e i genitori danno ai figli ciò che è dovuto alle proprie creature, la loro amicizia sarà stabile e conveniente. Anche l'affetto poi deve seguire la norma della proporzione in tutte le amicizie che sono secondo superiorità; ad esempio che chi è superiore sia amato più di quanto ami, e altrettanto per quello che è più utile e per ciascuno degli altri casi; infatti quando l'amicizia è secondo il merito, allora sorge in certo modo un'equità, il che sembra esser proprio dell'amicizia.

Però ciò che è equo sembra non esserlo allo stesso modo nella giustizia e nell'amicizia: nella giustizia infatti è equo anzitutto ciò che è proporzionato al merito, e in secondo luogo ciò che è proporzionato alla quantità, nell'amicizia è equo invece anzitutto ciò che è proporzionato alla quantità, e in secondo luogo ciò che è proporzionato al merito. Ciò è evidente quando vi sia molta diversità nella virtù, o nel vizio, o nella ricchezza, o in qualcosa d'altro: in tal caso non solo non si è amici, ma non si pretende neppure di esserlo. E ciò è poi evidentissimo a proposito degli dèi, in quanto essi sono moltissimo superiori riguardo a tutti i beni. Ed è evidente anche a proposito dei re: infatti quelli che 1159 a
sono di molto inferiori[25] non pretendono neppure di essere amici ad essi; e così neppure quelli che non valgono nulla pretendono d'essere amici a uomini ottimi o sapientissimi. In simili cose invero non vi è un limite esatto che dica fino a dove si può essere amici; infatti l'amicizia dura ancora, anche se vengono a mancare molte cose; se però uno si isola di molto, come un dio, non sussiste più. Perciò si pone anche la questione se un amico possa desiderare per il suo amico i più grandi dei beni, come di essere

[25] καταδεέστεροι. Traduco (con la *ver. an.*, Rolfes, Voilquin e la maggioranza dei traduttori) nel senso di « inferiori ». Moschettini invece: « quelli che sono in maggior bisogno »; ma ne risulta un senso peggiore.

un dio: infatti in tal caso questi non gli sarebbe più amico, né gli sarebbe un bene, giacché gli amici sono dei beni. Se dunque s'è detto[26] giustamente che l'amico vuole del bene all'amico ai fini di esso, però questi dovrebbe rimanere tale quale è quello: l'amico dunque desidererà i beni più grandi per lui, ma come a un uomo. E forse non desidererà per lui tutti i beni; infatti soprattutto ciascuno vuol bene a se stesso.

8.

La maggior parte degli uomini sembra, per ambizione, voler essere amata piuttosto che amare (perciò i più sono amici degli adulatori: infatti l'adulatore ama come un inferiore o simula d'essere tale e di amare più che essere amato); e l'essere amato sembra qualcosa di simile all'essere onorato, cosa a cui la maggior parte aspira. Tuttavia gli uomini non sembrano ricercare l'onore di per se stesso, ma accidentalmente. Infatti i più godono di essere onorati da coloro che sono potenti per la speranza (essi infatti ritengono di ottenere da parte di essi ciò di cui difettano; e quindi godono dell'onore come di un segno che si riceveranno dei favori); altri poi, aspirando all'onore da parte di uomini convenienti e dotti, aspirano a rafforzare la reputazione comune intorno a se stessi. Essi quindi godono di essere buoni, fidandosi del giudizio di coloro che lo dicono. E godono anche del fatto in sé dell'essere amati. Perciò sembrerebbe che l'essere amati sia cosa migliore dell'essere onorati e che l'amicizia sia cosa desiderabile di per se stessa. E sembra che essa consista più nell'amare che nell'essere amati. Prova ne è che anche le madri godono di amare: alcune infatti danno i loro figli a balia, e li amano consapevolmente, pur non cercando d'essere ricambiate, se entrambe le cose non sono possibili; bensì ad esse sembra essere sufficiente il vederli star bene, e li amano anche se essi non rendono alla madre, in quanto la ignorano, nulla di ciò che è dovuto alla madre. E poiché l'amicizia consiste più nell'amare, e giacché sono lodati coloro che

[26] 1155 b 27-35.

amano gli amici, la virtù degli amici sembra essere l'amare; cosicché coloro in cui ciò avviene proporzionalmente al merito, co- 1159 b
storo sono amici costanti e costante è la loro amicizia. In tal modo soprattutto potrebbero essere amici quelli che sono ineguali: così infatti potrebbero divenire eguali. Ma sono l'eguaglianza e la similitudine che determinano l'amicizia, e soprattutto la somiglianza nella virtù; infatti le persone virtuose sono costanti in se stesse e tra di loro, e non hanno bisogno di cose cattive, né si prestano a tali cose, ma anzi, per così dire le impediscono, essendo proprio degli uomini buoni di non commettere peccati essi stessi, né di permettere agli amici di commetterne. Gli uomini perversi, invece, non hanno una stabile costanza, e neppure persistono ad esser coerenti con se stessi: e in breve tempo diventano amici, godendo della reciproca malvagità. Gli uomini utili e quelli piacevoli, invece, perseverano più a lungo: sino a quando cioè si procurino reciprocamente piaceri o utilità. L'amicizia poi che sorge a causa dell'utile sembra sorgere soprattutto tra i contrari: ad esempio tra un povero e un ricco, tra un ignorante e un dotto; infatti mirando ciascuno a ciò di cui si trova a difettare, dà in contraccambio qualcos'altro. E si potrebbe far rientrare in questo caso, a proposito dell'amore erotico, l'amante e l'amato, il bello e il brutto. Per questo talora gli amanti sembrano anche ridicoli, pretendendo essi d'esser amati nel modo in cui amano: e si potrebbe giustificarli se fossero egualmente atti ad essere amati, ma se non hanno affatto tale qualità, sono ridicoli. Forse però il contrario non ama il suo contrario per esso stesso, bensì accidentalmente, mentre invece egli appetisce il medio: questo infatti è bene, come per ciò che è secco non è bene diventar umido, bensì raggiungere il giusto mezzo, e similmente per chi è caldo e per gli altri casi. Lasciamo da parte dunque queste questioni (infatti sono piuttosto estranee al nostro argomento).

9.

Sembra che, come si disse in principio[27], l'amicizia e la giustizia riguardino gli stessi oggetti e risiedano nelle stesse cose e persone. Infatti sembra che in ogni comunanza vi sia una certa giustizia e un'amicizia; infatti si chiamano amici i compagni di bordo e i compagni d'arme, e similmente anche i compagni delle altre comunanze. E in quanto si accomunano, in tanto v'è amicizia; giacché v'è anche giustizia. Ed è giusto il proverbio: « le cose degli amici sono comuni »; infatti l'amicizia si manifesta nella comunanza. Anche poi tra fratelli e camerati tutte le cose sono comuni, mentre tra gli altri uomini sono divise e alcuni ne posseggono di più, altri di meno; e anche tra le amicizie alcune lo sono di più, altre di meno. E anche i rapporti di giustizia sono differenti: infatti non sono gli stessi quelli dei genitori verso i
1160 a figli e quelli dei fratelli tra loro, quelli tra i camerati[28] e quelli tra i cittadini; e similmente per le altre specie di amicizia. Anche le ingiustizie tra ciascuno di questi sono differenti e diventano più gravi quanto più[29] si è amici: ad esempio è più grave privare di ricchezze un camerata che non un concittadino, è più grave non soccorrere un fratello che un estraneo, e percuotere il padre che una qualsiasi altra persona. E la giustizia poi ha per sua natura di accrescersi insieme con l'amicizia, in quanto risiede nelle stesse cose e persone e ha egual estensione.

Tutte le comunanze poi sembrano esser parti della società politica. Infatti gli uomini si riuniscono in vista di qualche uti-

[27] La citazione non trova un corrispondente preciso: Apelt pensa, con qualche incertezza, a 1155 b 22-27; io penserei piuttosto, con Ramsauer, a 1155 a 1-10.

[28] Traduco ἑταῖρος con « camerata », pensando che, se lasciassi « etero » (come Moschettini), la parola sarebbe poco chiara a più d'un lettore italiano. Certo, il termine « camerata » è inadeguato, ma altri sarebbero peggiori: così « consorte » (Dal Sasso), che nell'uso corrente si riferisce ai coniugi, così in tedesco « engverbundene Gefährten » (Rolfes), che è troppo scomodo ad usarsi. Quanto ad ἑταιρική (I 1171 a 14-20), traduco con « amicizia cameratesca », non essendoci di meglio in italiano. Bene Grant: « companionship ».

[29] Non è necessario espungere, con Spengel, il « più » (μᾶλλον).

lità e per procacciarsi qualcosa di ciò di cui si abbisogna per la vita; e la società politica sembra sia essere sorta da principio come una comunanza in vista dell'utilità sia durare in quanto tale. A ciò infatti mirano anche i legislatori, e dicono che è giusto ciò che è utile alla comunità. Le altre comunanze mirano all'utilità parziale, ad esempio i naviganti mirano all'utilità della navigazione riguardo al procacciarsi ricchezze o a qualcosa di simile, i compagni d'arme mirano all'utilità della guerra, sia che desiderino ricchezze, oppure la vittoria, oppure una città, e altrettanto dicasi dei compagni di tribù o di demo; alcune comunanze poi sembrano sorgere in vista del piacere, come quella dei compagni di tiaso o delle società di banchetto[30]: esse infatti hanno per scopo le cerimonie religiose e i convegni. Tutte queste comunanze sembrano essere subordinate alla società politica (infatti questa non mira all'utilità del momento, bensì a quella di tutta la vita); sia facendo cerimonie religiose e, durante esse, adunanze, sia tributando onori agli dèi, sia procurando a se stessi dei piacevoli svaghi. Infatti le antiche cerimonie religiose e riunioni sembra che sorgessero dopo la raccolta dei frutti, come offerte; infatti soprattutto in quest'occasione avevano tempo per lo svago. Quindi tutte le comunanze sembrano essere parti della società politica: e a tali comunanze conseguono siffatte amicizie.

10.

Tre sono le forme di governo e altrettanti i deviamenti, come le corruzioni di esse. E queste forme sono: il regno, l'aristocrazia, e terza quella che si basa sul censo e che sembra proprio chiamare timocratica, ma i più sogliono denominarla senz'altro governo[31]. Di esse la forma migliore è il regno, la peggiore è la

[30] Punteggiatura incerta. Seguendo Bekker, si dovrebbe togliere il punto dopo « banchetto », per cui la traduzione verrebbe: « esse infatti, in vista delle cerimonie religiose e dei convegni, sembrano tutte esser subordinate... ».

[31] πολιτεία. È nota la difficoltà di tradurre questo termine nel significato specifico attribuitogli da Aristotele qui e in *Pol.* Γ 7 1279 a. La *ver. an.* ha « politica species », tradotta da Dal Sasso con « costituzione

1160 b timocrazia. Deviamento del regno è la tirannide. L'uno e l'altra sono infatti monarchie, ma differiscono moltissimo. Infatti il tiranno bada all'utilità personale, il re a quella dei sudditi. Re infatti è una persona che è del tutto indipendente e sovrastante tutti per i suoi beni; e un tal uomo non ha bisogno di nulla; quindi egli baderà non alla sua utilità personale, ma ai suoi sudditi; se infatti non fosse tale sarebbe solo un re scelto dalla sorte. La tirannide invece è proprio il contrario, in quanto persegue il suo bene personale. Ed è evidente da ciò che essa è la peggior forma di governo: giacché il peggiore è proprio ciò che si contrappone al migliore. Si passa poi dal regno alla tirannide: infatti la tirannide è la corruzione della monarchia, e un re perverso diventa tiranno. Dall'aristocrazia invece si passa all'oligarchia per cattiveria dei comandanti, se essi distribuiscono le sostanze della città non secondo il merito e attribuiscono a se stessi tutti i beni o la maggior parte di essi, e conferiscono le cariche sempre agli stessi, preoccupandosi moltissimo di arricchirsi; così comandano pochi uomini e perversi, anziché i più convenienti. Dalla timocrazia poi si passa alla democrazia; queste forme infatti sono limitrofe; infatti anche la timocrazia vuol essere governo della massa, in quanto tutti quelli che hanno un dato censo sono eguali. La democrazia però è il deviamento meno cattivo: infatti di poco devia dalla corrispondente forma di governo. Così dunque press'a poco mutano le forme di governo (questo mutamento infatti è il più vicino e il più facile). Forme molto vicine a queste, e anzi quasi i loro modelli, si potrebbero trovare nella vita familiare. Infatti la comunanza del padre col figlio ha la forma del regno (infatti il padre ha cura dei figli: e al proposito anche Omero

cittadina » che è tra le migliori traduzioni sinora proposte. Il tradurre con « repubblica » (Segni, seguito da Barthélemy Saint-Hilaire « république », Rolfes « Verfassung schlechthin oder Freistaat », Voilquin « gouvernement républicain ») è inesatto, perché non rispecchia il pensiero aristotelico. I traduttori italiani della *Politica* preferiscono in genere lasciare il termine *politia* (cfr. Costanzi, Viano). Ho preferito invece, seguendo l'esempio di Moschettini e Grant (« constitution »), tradurre con « governo »: così si rende evidente anche in italiano l'ambiguità del termine greco. È anche noto che la divisione qui adottata è in parte divergente da quella che si trova nella *Politica*.

chiama Zeus padre: giacché il regno intende essere un principato paterno); tra i Persiani poi l'autorità del padre è tirannica (infatti si servono dei figli come di schiavi); tirannica è anche l'autorità del padrone verso gli schiavi (infatti qui si fa l'utilità del padrone; questa quindi sembra essere un'autorità giusta, mentre quella dei Persiani sembra essere errata: infatti su persone differenti, differente dev'essere anche l'autorità). La comunanza invece del marito con la moglie sembra essere di tipo aristocratico (infatti il marito comanda in virtù del suo merito e in ciò in cui deve comandare il marito: ciò che invece è di competenza della moglie, lo lascia ad essa); il marito invece che vuol comandare su tutto trasforma la sua autorità in forma oligarchica (egli infatti fa ciò senza tener conto del merito e non comanda solo dov'è superiore); talora poi comandano le mogli che sono ereditiere: 1161 a
in tal caso l'autorità non sorge a seconda della virtù, bensì a causa della ricchezza e del potere, come nelle oligarchie. La comunanza dei fratelli poi è simile al governo timocratico (essi infatti sono eguali, eccettuata la misura in cui differiscono per età; quindi se differiscono molto per età, non sorge più l'amicizia fraterna). V'è poi forma democratica nelle famiglie che sono prive del capo (qui infatti sono tutti in condizioni di parità) e in quelle in cui il capo è debole e ognuno ha la facoltà di fare ciò che vuole.

11.

In ciascuna delle forme di governo sembra esservi amicizia nella misura in cui v'è anche giustizia. Quella del re verso i sudditi consiste nella sovrabbondanza dei benefici; infatti il re benefica i sudditi se, essendo buono, si preoccupa di essi, affinché stiano bene, come il pastore si preoccupa del suo bestiame; perciò anche Omero[32] chiamò Agamennone pastore dei popoli. Tale è anche l'amicizia paterna, ma differisce per la grandezza dei benefici; il padre infatti è il datore dell'esistenza, che è ritenuta un bene grandissimo, del nutrimento e dell'educazione. E tali cose possono

[32] *Il.*, *passim* (cfr. IV 413).

riferirsi anche ai progenitori[33]. Il padre infatti è per natura in potere d'autorità sui figli, e i progenitori lo sono sui discendenti, e il re sui sudditi. Queste amicizie si fondano sulla superiorità e perciò i genitori sono anche onorati. I rapporti di giustizia quindi non sono in esse identici, bensì secondo il merito; e così è anche l'amicizia. L'amicizia invece del marito verso la moglie è quella che v'è anche nell'aristocrazia; essa infatti è proporzionata alla virtù, e chi è migliore ha più beni, e a ognuno spetta ciò che gli conviene: e così è anche la giustizia. L'amicizia fra fratelli, poi, assomiglia a quella cameratesca: infatti i coetanei sono su base d'eguaglianza e sono essi che per lo più hanno egual sentire ed egual carattere ed egual costume. E ad essa è simile anche l'amicizia nel governo timocratico: infatti i cittadini vogliono essere eguali ed egualmente convenienti: perciò essi partecipano parzialmente al comando e su base di equità: e così è anche l'amicizia. Nei deviamenti, poi, come la giustizia vi è in piccola misura, così anche l'amicizia, e pochissima ve n'è nel deviamento peggiore: infatti nella tirannide v'è poco o nulla di amicizia. Infatti dove non vi è nulla di comune tra il comandante e il comandato non v'è amicizia, non essendovi neppure giustizia; bensì vi sono rapporti quali quello dell'artista verso il suo strumento, quello dell'anima verso il corpo, quello del padrone verso lo schiavo[34]: infatti tutte queste cose ricevono pure una certa cura da parte di chi le usa, però non v'è amicizia, né giustizia verso ciò che è inanimato. E neppure ve n'è verso un cavallo o un bue, né verso uno schiavo, in quanto schiavo. Nulla infatti vi è di comune tra il padrone e lo schiavo: infatti il servo è uno strumento dotato di anima, e lo strumento è uno schiavo inanimato. In quanto schiavo, dunque, non v'è amicizia verso di lui, ma può esservene in quanto uomo: sembra infatti che ogni uomo abbia un qualche rapporto di giustizia verso tutti coloro che possono avere comunanza di leggi e di convenzioni; quindi vi può essere amicizia in quanto sono uomini. In piccola misura vi sono

[33] Il verbo è προσνέμεται e, siccome è insolito ad Aristotele, Ramsauer espunge la frase, però con qualche incertezza; ed invero non è questo un motivo sufficiente per l'atetesi.

[34] Anche qui Ramsauer, che vorrebbe espungere le parole «quello ... lo schiavo», non porta motivi sufficienti.

amicizie e giustizia anche nelle tirannidi, mentre invece nelle democrazie ve n'è in grandissima misura: infatti molto vi è di comune tra coloro che sono eguali.

12.

Dunque ogni amicizia risiede in una comunanza, come s'è detto[35]; ma qualcuno potrebbe distinguere l'amicizia di parentela e quella cameratesca. Le amicizie tra concittadini, compagni di tribù, compagni di bordo e simili sembrano piuttosto di tipo associativo, in quanto sembrano basarsi sul libero accordo. Tra di esse si potrebbe porre anche l'amicizia tra ospiti. L'amicizia di parentela, invece, sembra essere di molte specie, però tutta quanta deriva da quella paterna: infatti i genitori amano i figli come una parte di se stessi, e i figli amano i genitori in quanto derivano da essi. Ma i genitori sono più consapevoli del fatto che i figli derivano da sé che non i figli del fatto di derivare da essi, e più stretto è il legame affettivo del generante verso il generato che quello del generato verso il genitore; infatti ciò che deriva da qualcuno appartiene a quello da cui deriva, come i denti, i capelli e qualsiasi oggetto appartiene a chi lo possiede, invece a quello nulla o poco importa di ciò da cui deriva. E v'è differenza anche nella durata del tempo: infatti i genitori amano subito le loro creature, queste invece amano i genitori solo quando si sono avanzate negli anni e hanno acquistato intelligenza e sensibilità. E da ciò è evidente anche il motivo per cui le madri amano di più. I genitori dunque amano i figli come se stessi (essi infatti sono derivati da loro e con lo staccarsi da loro divengono come altri se stessi), i figli poi amano i genitori in quanto sono stati generati da essi e i fratelli si amano tra loro in quanto sono stati generati dalle stesse persone: ed è questa eguaglianza che hanno riguardo a quelli che crea questi stessi sentimenti; perciò si dice che hanno lo stesso sangue, la stessa radice e cose simili. Essi sono quindi

[35] Ramsauer, forse non a torto, legge πάσῃ anziché πᾶσα, per cui risulta la versione: «l'amicizia risiede in ogni comunanza». Così leggendo, infatti, le parole «come s'è detto» possono meglio riferirsi a 1159 b 25-32.

in certo modo la stessa cosa, anche se in corpi distinti. Molto poi contribuiscono all'amicizia sia l'educazione comune sia la vicinanza d'età: il coetaneo infatti è amico al coetaneo e quelli che hanno eguali abitudini divengono camerati: e perciò anche l'amicizia fraterna assomiglia a quella cameratesca. 1162 a I rapporti di familiarità dei cugini, poi, e degli altri parenti derivano da questi, a causa del derivare dalle stesse persone. E diventano più intimi o più estranei a seconda che son vicini o lontani dal capo famiglia. L'amicizia poi dei figli verso i genitori e degli uomini verso gli dèi[36] è come un rapporto verso ciò che è bene ed è superiore; essi infatti ci hanno dato i più grandi benefici, giacché essi sono i datori dell'esistenza e dell'allevamento e, una volta cresciuti, dell'educazione. E una tale amicizia contiene il piacevole e l'utile in maniera maggiore di quella verso gli estranei, tanto più grande quanto più si conduce vita in intimità con essi. Nell'amicizia tra fratelli vi sono invece gli stessi rapporti che in quella cameratesca e soprattutto nelle persone convenienti e, in generale, nelle persone simili; in quanto sono più intimi e si trovano ad amarsi reciprocamente sin dalla nascita, e in quanto sono più simili di costumi quelli che sono similmente allevati ed educati dalle stesse persone; e la prova di un amico compiuta attraverso il tempo è la maggiore e la più sicura. Analogamente vanno anche i rapporti d'amicizia tra gli altri parenti. L'amicizia tra marito e moglie sembra esistere per natura: infatti l'uomo è più spinto per natura ad accoppiarsi che ad associarsi politicamente, in quanto la famiglia è anteriore e più necessaria dello stato e la generazione dei figli è comune a tutti gli esseri viventi. Ma per gli altri animali la comunanza non procede oltre; gli uomini invece non solo si uniscono in famiglia per generare i figli, ma anche per i bisogni della vita; tosto infatti si ripartiscono i compiti, e alcuni sono propri del marito, altri della moglie; quindi si aiutano reciprocamente, avendo messo in comune le proprie sostanze. Perciò sembra che

[36] Le parole « e degli uomini verso gli dèi » (cfr. Ramsauer *ad loc.*) sono con ogni probabilità un'interpolazione di qualche discepolo, che non aveva inteso lo sviluppo del pensiero aristotelico su questo punto dall'*Eudemia* alla *Nicomachea*. A differenza dell'*Eudemia*, infatti, nella *Nicomachea* si nega che possa esservi un'amicizia degli uomini verso gli dèi: cfr. 1158 b 33-1159 a 2.

in questa amicizia si trovi sia l'utile sia il piacere. Ed essa può anche fondarsi sull'onestà, qualora si tratti di persone convenienti: v'è infatti una virtù propria di ciascuno e possono godere di essa. Sembra poi che i figli siano un legame; per cui si separano più facilmente i coniugi privi di figli; i figli infatti sono un bene comune ad entrambi, e ciò che è comune tiene uniti. Quanto poi al cercare come debba vivere un marito con la moglie e in generale l'amico con l'amico, sembra esser null'altro che il cercare come siano i rapporti di giustizia: infatti non sembrano esser gli stessi quelli di un amico verso un amico di quelli verso un estraneo, o un camerata, o un condiscepolo.

13.

Tre dunque essendo le specie d'amicizia, come s'è detto in principio[37], ed essendovi in ciascuna di esse amici in rapporto d'eguaglianza e amici in rapporto di superiorità (infatti egualmente divengono amici i buoni tra loro quanto uno migliore con 1162 b uno peggiore, e altrettanto è anche degli uomini piacevoli e di quelli che dal punto di vista dell'utile sono eguali oppure differiscono quanto ai benefici); dunque bisogna che gli eguali siano su base d'eguaglianza quanto all'essere amici e che si eguaglino anche nelle altre cose, e che i diseguali si eguaglino col contraccambiarsi in proporzione alla superiorità. Le accuse e i biasimi poi sorgono soltanto o soprattutto nell'amicizia basata sull'utile, e ciò logicamente. Infatti quelli che sono amici a causa della virtù desiderano beneficarsi reciprocamente (ciò infatti è proprio della virtù e dell'amicizia), e tra essi che gareggiano per questo non vi sono né accuse né lotte (infatti nessuno si adira con chi lo ama e gli fa del bene, bensì, se è sensibile, se ne schermisce ricambiandolo; e chi eccede in ciò, raggiungendo ciò a cui mira, non può accusare l'amico, giacché entrambi desiderano il bene)[38]. E nep-

[37] 1156 a 6-14.

[38] Le parole « giacché entrambi desiderano il bene » (cfr. Ramsauer, *ad loc.*) sono con ogni probabilità una glossa delle parole « non può accusare l'amico », intrusasi poi nel testo.

pure v'è per nulla ciò negli amici a causa del piacere (infatti se essi godono del vivere insieme, si realizza contemporaneamente per entrambi ciò che desiderano; infatti sembrerebbe ridicolo chi accusasse l'amico che non gli dà piacere, essendo in sua facoltà il non passare il tempo con lui). Invece l'amicizia basata sull'utile è suscettibile di accusa. Infatti tali amici, servendosi l'uno dell'altro per l'utilità, sempre desiderano di più e ritengono d'aver di meno del dovuto e rimproverano di non ottenere tanto quanto avrebbero bisogno e di cui sarebbero degni; e quelli che beneficano non possono soddisfare tanto quanto richiedono coloro che ricevono. E sembra che, come la giustizia è di due specie, quella non scritta e quella codificata dalla legge, così anche dell'amicizia basata sull'utile sembra esservi una specie etica, un'altra legale. E le accuse sorgono soprattutto quando gli uomini stringono l'amicizia e la sciolgono nella stessa maniera. L'amicizia legale sorge in base ai rapporti convenuti e può essere o quella del tutto commerciale dello scambio da mano a mano, o quella più liberale a distanza di tempo, sulla base concordata di una cosa in cambio di un'altra (e in essa il debito è stabilito chiaramente e non è controverso; e ha come elemento comune all'amicizia il fatto ch'esso è differito; perciò presso taluni non vi sono cause giuridiche su di ciò, bensì pensano che quelli che hanno stretto un contratto sulla fiducia debbano amarsi). L'amicizia etica invece non sorge in base a rapporti convenuti, ma sia che si doni o si faccia altro, lo si fa in quanto si tratta d'un amico. Tuttavia chi dona pensa di dover ricevere altrettanto o di più, come se non avesse donato, bensì prestato. E se l'amicizia viene prima stretta, poi sciolta non nello stesso modo, vi saranno accuse. Ciò accade perché tutti, o i più, vogliono il bello, ma preferiscono l'utile. E il bello è il beneficare non in vista del contraccambio, utile invece l'esser beneficati. Perciò chi può deve contraccambiare il valore di ciò che ricevette, e farlo volentieri. Infatti non si può essere ritenuti amici controvoglia, come se, avendo commesso un errore al principio, si fosse stati beneficati da chi non si doveva, non cioè da un amico, né da uno che lo facesse proprio per amicizia. Si dovrà quindi ripagare il beneficio come si fa nei rapporti convenuti. E ci si dovrà impegnare a restituirlo quando si possa; da chi invece non possa ricambiare, neppure

il benefattore dovrebbe richiederlo; insomma, si deve ricambiare, se è possibile. E da principio si deve esaminare da chi si riceve il beneficio e a quali condizioni, per sottostare oppure no a quelle condizioni. Sorge poi la questione se si debba commisurare il contraccambio al vantaggio ricevuto dal beneficato e renderlo in tal misura, oppure se si debba commisurarlo all'intenzione benefica del benefattore. Invero i beneficati sogliono dire che le cose ricevute dai benefattori erano piccole per loro e che era possibile riceverle anche da altri, cercando di sminuirle; i benefattori, dal canto loro, dicono che sono state date da loro le più grandi cose, e tali che non era possibile riceverle da altri, sia nei momenti del pericolo, sia in tali necessità. Dunque, se l'amicizia è basata sull'utile, non è forse misura di essa l'utilità di chi riceve benefici? Costui infatti è colui che ha bisogno e il benefattore lo aiuta per riceverne un eguale contraccambio; quindi l'aiuto è stato tanto grande di quanto il beneficato ne è stato avvantaggiato, e bisogna contraccambiare al benefattore quanto s'è ottenuto, e anche di più: ciò infatti è più bello. Invece nelle amicizie basate sulla virtù non vi sono accuse, e il proponimento del benefattore sembra esserne la misura; infatti l'essenziale della virtù e del costume risiede nel proponimento.

14.

Vi sono differenze anche nelle amicizie basate sulla superiorità. Ciascuno dei due amici pretende di avere di più, e in tal caso si scioglie l'amicizia. Infatti il migliore ritiene che convenga ch'egli abbia di più (infatti al buono si attribuisce di più); e altrettanto pensa anche il più utile. Infatti si dice che chi è inutile non debba avere una parte eguale, giacché avviene una servitù[39] e non un'amicizia, se i vantaggi derivati dall'amicizia non sono proporzionati al valore delle opere; si pensa infatti che, come nelle associazioni finanziarie ricevono di più quelli che contribuiscono di più, così debba accadere anche nell'amicizia. Chi invece è bi-

[39] Letter. « liturgia », carica che comporta va soltanto spese, senza alcun compenso.

sognoso e chi è inferiore pensa il contrario: che cioè sia proprio del buon amico l'aiutare chi ha bisogno; infatti, dicono, quale utilità avrebbe l'esser amico a un uomo virtuoso e potente, se non
1163 b se ne può ricavare alcun vantaggio? Sembra invero che ciascuno dei due abbia ragione nella sua pretesa, e che ciascuno dei due debba ricavare dall'amicizia qualche cosa di più; ma questo qualcosa di più non è dello stesso tipo per entrambi; infatti chi è superiore deve di più nell'onore, chi ha bisogno qualcosa di più nel vantaggio; infatti la ricompensa della virtù e del beneficio è l'onore, mentre il sollievo del bisogno è il guadagno. E sembra che così accada anche nei governi: non è onorato chi non apporta alcun bene alla comunità. Infatti non si concede qualcosa di comune se non a chi benefica la comunità, e l'onore è qualcosa di comune; giacché non è possibile contemporaneamente arricchirsi con le cose pubbliche ed essere onorato. In ogni cosa nessuno sopporta di ricevere il meno; perciò a chi riceve meno nel denaro si attribuisce onore e invece a chi è venale si danno ricchezze; infatti, come si disse [40], il tener conto del merito pareggia e salva l'amicizia. Così dunque bisogna regolare la relazione tra persone diseguali: e a chi ha giovato quanto a ricchezze o quanto a virtù, bisogna dare in contraccambio onore, contraccambiando per quanto è possibile. Infatti l'amicizia richiede solo il possibile, non ciò che richiederebbe il merito. Quest'ultima cosa infatti non è nella possibilità di tutti, come accade negli onori che si attribuiscono agli dèi e ai genitori: ad essi infatti nessuno potrebbe dare il contraccambio secondo il merito, ma sembra essere conveniente chi serve ad essi per quanto può. Perciò può sembrare anche che, mentre non è permesso al figlio scacciare il padre, sia permesso al padre scacciare il figlio. Infatti chi è in debito deve restituire e il figlio, per quanto faccia, non avrà mai compiuto qualcosa degno dei benefici ricevuti, per cui è sempre in debito; e quelli che sono in credito hanno il potere di scacciare, e così pure è del padre. Ma forse è altrettanto vero, come sembra, che nessuno voglia scacciare il proprio figlio, a meno che questi ecceda in perversità (anche prescindendo dall'amicizia naturale, è umano non

[40] 1159 a 35-b 5.

rifiutare l'aiuto); ma il figlio, se è perverso, è possibile che eviti l'aiuto al padre [41] o non se ne dia cura. I più vogliono ricevere il bene, ma evitano di farlo, come cosa non vantaggiosa.

[41] φευκτόν: è il figlio che può evitare l'aiuto al padre, come hanno visto Rolfes (« so erscheint ihm die seinem Vater zu leistende Hilfe als etwas, dem man sich entziehen oder wofür man sich doch nicht besonders erwärmen muss »), Barthélemy Saint-Hilaire (« s'affranchir du soin de soutenir son père ») e Voilquin (« peut éviter d'aider son père »). Invece alcuni traduttori intendono erroneamente che sia il padre che debba evitare l'aiuto al figlio: così la *ver. an.* (« huic patri autem fugiendum, vel non festinandum sufficere »), seguita da Dal Sasso; così Segni (« ma il padre debbe bene astenersi dal porgerlo ... »); e peggio Moschettini (« ad un ribaldo invece si dee schivare di recare soccorso, o almeno non darsi molta premura »).

LIBRO NONO I

1.

Intorno a queste cose, dunque, basti quanto s'è detto[1]. In tutte le amicizie poi tra persone di rango differente, il rispettare la proporzione pareggia e salvaguarda l'amicizia, come s'è detto[2], come anche nella società politica il calzolaio ha un compenso proporzionato ai calzari, così il tessitore e pure gli altri. Perciò fu istituita, come misura comune, la moneta e ad essa si riferiscono 1164 a
tutte le cose e con essa si misurano; nell'amicizia erotica invece talora l'amante si lamenta che, mentr'egli ama moltissimo, non è ricambiato, non avendo egli, in qualche caso, nulla che susciti l'amore; e spesso l'amato si lamenta, perché, mentre prima aveva ricevuto ogni promessa, ora non ottiene nulla. Queste cose accadono perché, amando quegli il suo amato per il piacere, e amando questi l'amante per l'utile, entrambi non ottengono più queste cose. Essendo quindi l'amicizia basata su queste cose, ne accade lo scioglimento, quando non si verifichino più le condizioni per le quali essi amavano; essi infatti non amavano loro stessi, bensì quei vantaggi, che non sono stabili: e quindi non sono stabili neppure queste amicizie. L'amicizia, invece, basata sui costumi, essendo per se stessa, dura, come s'è detto[3]. E sorgono anche di-

[1] Queste parole sono, com'è stato notato (Fritzsche, Ramsauer), una evidente interpolazione dell'editore o di qualcuno, che voleva giustificare almeno esteriormente l'ingiustificata divisione in due libri di questo trattato περὶ φιλίας.

[2] « Come s'è detto »: Θ 1163 b 5-15; 1159 a 35-b 10.

[3] Apelt pensa a Θ 1163 a 17-23 oppure a 1157 a 1-10, dove però non è detto esattamente questo. Io penserei piuttosto, con Ramsauer, a Θ 1156 b 7-18.

vergenze, quando agli amici provengano cose diverse e non quelle a cui aspirano; è infatti come se non ricevessero nulla, quando non ottengono ciò a cui aspirano, come è il caso di chi promise a un citaredo che sarebbe stato ricompensato tanto più, quanto meglio avesse cantato; e quando l'indomani questi gli chiese di rispettare la promessa, quegli rispose che gli aveva procurato il piacere [*di suonare*] in cambio del piacere [*di ascoltare*]. Se dunque ciascuno dei due volesse questo, ciò sarebbe sufficiente; ma se l'uno ricerca il piacere, l'altro il guadagno, e l'uno l'ottiene l'altro no, ciò non va bene per quanto riguarda i loro rapporti. Infatti ognuno bada a ciò che si trova a desiderare, e in vista di quello darà ciò che dà. Ma a chi spetta di stabilire il merito[4], a colui che dà o a chi riceve? Infatti chi dà sembra fidarsi dell'altro. Il che dicono che fece anche Protagora[5]: quando infatti egli insegnava qualcosa, invitava il discepolo a valutare di qual prezzo ritenesse degna questa conoscenza, e accettava un tal compenso. In tali casi poi ad alcuni piace il detto: « la ricompensa spetta all'uomo »[6]. Quelli poi che accettano il denaro, ma poi non fanno nulla di ciò che avevano detto a causa dell'esagerazione delle loro promesse, giustamente incorrono nelle accuse: infatti essi non compiono ciò che avevano concordato. Questo forse sono costretti a fare i Sofisti[7], per il fatto che nessuno darebbe loro del denaro per quello ch'essi sanno. E costoro dunque, non facendo quello per cui ricevettero la ricompensa, incorrono nelle accuse. Di coloro tra cui invece non s'è stabilita la retribuzione dei servizi,

[4] Non concordo con Rassow, che vede in ciò che segue di qui alla fine del capitolo un'altra redazione di Θ 1163 a 10-24. Mi sembra piuttosto che qui vi sia uno sviluppo conseguente di quel brano.

[5] Cfr. PLAT. *Protag.* 328 b (Apelt).

[6] Sono parole di Esiodo (*Opp.* 368). Ma sembrano poco confacenti in questo luogo e ambigue sono le parole ἐν τοῖς τοιούτοις (« in tali casi »), poste tra il detto di Protagora e la citazione dei Sofisti (cfr. Ramsauer, *ad loc.*). La citazione esiodea è invece del tutto a suo posto in un luogo dell'*Eudemia* (1242 b 32 sgg.) dove, a proposito dell'amicizia basata sull'interesse, si parla dei rapporti di chi compera e di chi vende. Probabilmente, quindi, di là è stata tratta la citazione e interpolata qui.

[7] Voilquin nota che qui si tratta non dei Sofisti contemporanei ad Aristotele, ma di quelli contemporanei a Socrate e a Platone.

quelli che danno di per se stessi, come s'è detto[8], sono irreprensibili (tale infatti è l'amicizia secondo virtù): qui bisogna dare il ricambio in rapporto al proponimento (questo infatti è proprio 1164 b dell'amico e della virtù: e così sembra debba essere anche per coloro che s'accomunano per filosofare; infatti il merito non si commisura in ragione delle ricchezze, né potrebbe esservi un onore a ciò equivalente; basta forse rendere ciò che si può, come si fa anche verso gli dèi e verso i genitori); se invece l'elargizione non è tale, bensì è in vista di uno scopo, allora forse il contraccambio deve avvenire secondo il merito valutato da entrambe le parti, e se questo non accade, non solo può sembrar necessario, ma anche giusto che chi riceve per primo stabilisca il contraccambio. E se l'altro riceverà in compenso tanto quanto costui ebbe d'utilità o in ragione di quanto piacere ricevette, egli avrà da costui la giusta retribuzione. E invero anche nelle compere sembra che accada così; e in qualche luogo vi sono leggi che prescrivono che non vi siano processi per i contratti volontari, ma che una persona che s'è fidata di un'altra, si riconcilii con questa nella stessa maniera con cui si accordò. E si pensa[9] che sia più giusto che fissi la ricompensa la persona di cui ci si è fidati che non chi offrì. Spesso infatti quelli che possiedono una cosa e quelli che vogliono ottenerla non la valutano allo stesso modo; infatti a ciascuno le cose proprie e quelle che si danno sembrano degne di molto; ma tuttavia lo scambio deve avvenire in base a quanto stabiliscono coloro che ricevono. E bisogna forse non valutare la cosa quanto appariva degna a chi la possedeva, ma quanto questi la valutava prima di possederla.

[8] Θ 1162 b 5-12.

[9] Il brano di qui alla fine del capitolo è sospetto a Ramsauer sostanzialmente per due motivi: 1) perché manca di collegamento con ciò che precede e non si comprende a che cosa miri; 2) perché il paragone qui istituito sembra essere in contrasto con quanto è stato detto in Θ 1163 a 10-16, dove si parlava anche della parzialità di chi riceve, non solo di quella di chi dà. Si tratta, secondo me, di un pensiero slegato di Aristotele, avente carattere marginale, che richiama, ma solo per metà, un'idea del cap. 13 del libro Θ.

2.

Sorgono anche questioni come questa: se bisogna concedere tutto al padre e ubbidirgli in tutto, oppure se, nel caso di malattia, si debba ubbidire al medico, e nella scelta dello stratega si debba scegliere chi è esperto di guerra; similmente se si debba servire più a un amico [10] che a un uomo virtuoso, e se si debba ricambiare il favore più al benefattore che al camerata, quando non sia possibile farlo a entrambi. Ma non è forse difficile determinare esattamente tali questioni? Vi sono infatti molte differenze e di ogni genere, sia per la grandezza, sia per la piccolezza, sia per il decoro, sia per la necessità. Che non si debba dare tutto alla stessa persona, invero, è cosa chiara. E bisogna per lo più contraccambiare i benefici più che compiacere i camerati, e bisogna restituire, come un prestito, a chi si è debitori prima di elargire a un camerata [11]. Ma forse non bisogna neppure sempre far così; ad esempio, una persona che fu riscattata dai ladroni, deve a sua volta riscattare colui che l'ha liberata, chiunque egli sia? e deve restituirgli il prezzo del riscatto, se costui lo reclama, anche se non sia caduto
1165 a prigioniero? o si deve piuttosto riscattare il proprio padre? Sembrerebbe infatti che si debba piuttosto riscattare il proprio padre. Come dunque s'è detto [12], in generale bisogna contraccambiare il beneficio, ma se invece un'elargizione supera per decoro o per necessità questo contraccambio, bisogna propendere per questa; infatti talora non è uguale il ricambiare chi beneficò per primo, giacché può accadere che, mentre chi benefica lo fa sapendo che l'amico è onesto, il contraccambio lo si debba dare a chi si pensa che sia disonesto. Né infatti talora, in cambio di prestiti ricevuti da qualcuno, si deve a nostra volta prestare; giacché quegli prestò a chi riteneva persona conveniente, pensando di ricever di ritorno, questi invece pensa di non ricever di ritorno da quello, che egli ritiene malvagio. Se dunque veramente le cose stanno così, il

[10] Moschettini proporrebbe di leggere φαύλῳ (« al ribaldo ») anziché φίλῳ; ma così andrebbe perduto il senso specifico di questo brano.
[11] Voilquin omette, senza giustificazione, la versione delle parole ὥσπερ δάνειον (« come un prestito »).
[12] 1164 b 30-31.

valore delle due cose non è pari; se invece non è così, ma soltanto lo pensano costoro, non può sembrare che agiscano in modo assurdo. Come dunque s'è detto spesso [13], i ragionamenti intorno alle passioni e alle azioni hanno per limite le circostanze in cui si svolgono. È dunque chiaro che non si deve restituire egualmente a tutti, e che al padre non si debba attribuire ogni cosa, come neppure a Zeus si sacrifica ogni cosa. E, giacché cose diverse sono dovute ai genitori, ai fratelli, ai camerati e ai benefattori, bisogna attribuire a ciascuno le cose a essi proprie e quelle a essi convenienti. Così sembra anche che si faccia; infatti a nozze s'invitano i parenti (infatti con costoro è comune il casato e le azioni che lo concernono), e ai funerali si ritiene che, proprio per questo, debbano intervenire soprattutto i parenti [14]. Sembrerebbe poi che ai genitori i figli soprattutto debbano procurare il sostentamento, in quanto sono loro debitori ed essendo più decoroso procurare il sostentamento a chi ci ha donato la vita che a noi stessi; e ai genitori si debbano tributare, come agli dèi, degli onori, ma non tutti. Infatti non si deve tributare lo stesso onore al padre e alla madre, né al sapiente e al genitore, bensì al padre l'onore che si conviene al padre, alla madre quello che si conviene alla madre. E ad ogni persona anziana si deve rendere l'onore dovuto all'età, con l'alzarsi, il cedere il posto e simili onori. Con i camerati poi e coi fratelli vi dev'essere schiettezza e comunanza di ogni cosa. E ai parenti, ai compagni di tribù, ai concittadini e a tutti gli altri bisogna sempre cercare di attribuire ciò che è proprio di ciascuno, e discernere ciò che spetta a ciascuno a seconda della familiarità e della virtù o dei rapporti con noi. E tra le persone della stessa famiglia questo giudizio è più facile, mentre è più difficile tra gli estranei. Non per questo però si deve venir meno al dovere, bensì discernere in questo modo, per quanto è possibile.

[13] A 1094 b 11-25; B 1104 a 1-5 e, specificamente, anche altrove.
[14] κήδη: significa qui « funerali », non « parentadi », come erroneamente traduce Moschettini. Ancor peggio Dal Sasso, che traduce il « kedia » della *ver. an.* con « gli sposalizi »!

3.

1165 b V'è anche una questione intorno allo sciogliere o non sciogliere le amicizie con coloro che non rimangono gli stessi. E non è forse per nulla assurdo che si sciolgano le amicizie verso coloro che erano amici o per l'utilità o per il piacere, quando essi non ottengano più ciò (essi infatti erano amici in vista di ciò; e se ciò viene a mancare, è logico che non lo siano più); qualcuno però potrebbe lagnarsi se un altro, che gli era amico per l'utilità o il piacere, faceva finta di esserlo per un sentimento etico. Come infatti abbiamo detto in principio [15], la maggior parte delle divergenze tra gli amici sorgono quando sono amici non nella stessa maniera in cui si crede che lo siano. Quando dunque qualcuno è stato ingannato e ha ritenuto di esser amato per un sentimento etico, mentre il suo amico non agiva affatto così, incolpi se stesso; quando invece sia stato ingannato dalla simulazione di quello, è giusto che egli accusi chi lo ha ingannato, e lo accusi ancor più di chi fa il falsario di monete in quanto la malvagità di quello riguarda un oggetto più venerabile. Se poi un amico è accolto come una persona per bene, ma poi diventa e appare un disonesto, si deve ancora essergli amico? o non è possibile, in quanto non ogni cosa è suscettibile d'amicizia, bensì solo ciò che è buono, e non conviene né si deve amare chi è malvagio? [16] Infatti non si deve essere amici di malvagi, né rendersi simili a chi è cattivo; e s'è detto [17] che il simile è amico al simile. Bisogna dunque sciogliere subito l'amicizia? oppure bisogna, ma non con tutti, bensì solo con coloro che sono inguaribili nella loro disonestà, mentre a coloro che hanno possibilità di raddrizzarsi, bisogna portar aiuto e tanto più in campo morale che in campo materiale, quanto migliore e più proprio dell'amicizia è ciò? Tuttavia chi sciogliesse quest'amicizia non sembrerebbe fare nulla di assurdo. Infatti egli non era amico a quello in quanto tale; essendo quindi impossibile conservare un amico che è cambiato, se ne distacca. Se poi l'uno dei due amici rimane eguale, l'altro invece diventa migliore e si muta molto quanto a virtù, bisogna ancora mantenere l'amicizia, o non è possibile? Questo caso diviene soprattutto evidente quando la differenza è grande, come nelle amicizie strette da ragazzi. Se infatti l'uno rimane ragazzo nella mentalità, l'altro invece diviene uomo di sommo valore, come potrebbero essere ancora amici, se ad essi non piacciono le stesse cose, né provano le stesse gioie e gli stessi dolori? Infatti neppure questi sentimenti saranno eguali tra loro e senza di ciò non si può essere amici, come s'è detto [18]: infatti così non si può vivere insieme. Ma di ciò s'è già parlato. Dunque non si deve provare, in tal caso, verso l'altro nessun altro sentimento di quello che si proverebbe se non lo si fosse mai conosciuto? oppure si deve serbare memoria della familiarità passata; e, come riteniamo di dover favorire gli amici piuttosto che gli estranei, così anche non si deve forse concedere qualcosa a coloro che ci furono amici a causa dell'amicizia passata, quando non accada una rottura per eccesso di perversità?

[15] « Abbiamo detto in principio »: come ha visto Ramsauer, la citazione non si riferisce ad altro che a Θ 1162 b 21-24, dove (contrariamente al parere di Apelt) mi pare vi sia una corrispondenza precisa.

[16] οὔτε δὲ φιλητέον πονηρὸν οὔτε δεῖ. Luogo di grammatica e stile scadenti e variamente tormentato dai correttori. Mi pare che la soluzione migliore l'avesse intuita il Fritzsche, che aveva visto in questa espressione null'altro che una glossa del neologismo che poco dopo segue: φυλοπόνηρον (« amico di malvagi »).

[17] Θ 1156 b 18-24; 1157 a 1-12; 1157 b 28-35; 1158 b 27-32; 1159 b 1-10.

4.

1166 a I sentimenti d'amicizia [19] verso gli amici e i caratteri che definiscono le amicizie sembra che derivino dal senso di amicizia verso se stesso. Infatti ritengono che sia amico chi vuole e compie il bene o ciò che sembra bene a causa dell'amico o chi vuole che l'amico esista e viva proprio per sé, sentimento che provano le

[18] « Come s'è detto » e, poco più avanti, « s'è già parlato »: Θ 1157 b 19-24.

[19] Spengel vorrebbe spostare i capp. 4-6 sulla base dei *Magna Moralia*: ma è fondamento troppo insicuro. A sua volta Susemihl vorrebbe porre il cap. 8 tra il 4 e il 5: ma, data la natura rapsodica di questi capitoli, tali spostamenti finiscono per essere arbitrari.

madri verso i figli e gli amici che sono separati per qualche dissenso; altri invece ritengono che sia amico chi vive insieme e preferisce le stesse cose, o chi si addolora e gode insieme con l'amico: e anche ciò succede in sommo grado alle madri. E definiscono anche l'amicizia attraverso qualcuna di queste cose. Ciascuna di queste cose, dunque, compete all'uomo per bene per riguardo a lui stesso, agli altri invece solo in quanto si credono tali. E, come si disse[20], sembra che la virtù e il virtuoso siano la misura di ciascuna cosa. Infatti solo il virtuoso è coerente con se stesso e aspira alle stesse cose con tutta la sua anima. E vuole per se stesso e compie le cose buone e quelle che sembrano tali (è infatti proprio dell'uomo buono preoccuparsi del bene) e ciò in vista di se stesso; infatti agisce per la parte razionale di se stesso, che sembra costituire ciascuno di noi. E vuole che la sua persona viva e si conservi e soprattutto questa parte con cui ragiona; infatti per l'uomo virtuoso è bello l'esistere. Ciascuno[21] poi vuole per se stesso le cose buone, e nessuno desidera di diventare un altro, sì che quest'altro essere abbia tutti questi beni; infatti anche dio ha già il bene, ma in quanto rimane ciò che era prima. E sembrerebbe che ciascuno sia costituito dalla facoltà di pensare, o soprattutto da essa. E un tal uomo desidera vivere con se stesso: nel far ciò infatti prova piacere; infatti dilettevoli sono i ricordi delle cose compiute e belle le speranze di quelle future: esse infatti sono piacevoli. E nella sua mentalità è ricco di meditazioni. Ed è soprattutto con se stesso che prova dolore e piacere; sempre infatti la stessa cosa gli procura dolore e la stessa piacere e non una volta l'una, una volta l'altra; egli infatti è, per così dire, incapace di pentirsi. E poiché ciascuna di queste cose compete al virtuoso in rapporto a se stesso, e poiché in rapporto all'amico si comporta come verso se stesso (infatti l'amico è un altro se stesso), anche l'amicizia sembra essere qualcosa di simile a queste

[20] Γ 1113 a 31-34; è l'unica citazione esplicita e sicura del libro terzo che si trova nei libri a esso seguenti.

[21] A Ramsauer questo paragrafo è sembrato spurio sia perché sembra collegarsi più a 1166 a 10-13 che non al precedente, sia per il suo contenuto che qui disturba. Anche a volerlo mantenere, andranno però considerate spurie (con Apelt) almeno le parole « infatti ... il bene » che esprimono un'idea del tutto estranea a questo luogo.

cose e amici sembrano essere coloro cui competono queste cose. La questione poi se vi sia oppure no un'amicizia verso se stesso, lasciamola per ora in disparte[22]: sembrerebbe infatti che vi sia in tanto amicizia, in quanto vi sono due o più elementi di quelli suddetti e che l'eccesso dell'amicizia sia simile all'amicizia verso 1166 b
se stesso[23]. Le caratteristiche suddette poi sembrano esservi anche nei più, anche se sono cattivi. E in quanto essi si compiacciono di se stessi e suppongono di essere persone convenienti, non partecipano forse di esse? Giacché tali caratteristiche non si trovano e neppure appaiono in nessuno degli uomini che sono del tutto cattivi e del tutto scellerati. E per lo più neppure negli uomini cattivi in generale: essi infatti non sono coerenti con se stessi e desiderano alcune cose, mentre ne vogliono delle altre, come gli intemperanti; essi infatti scelgono invece delle cose che sembrano loro buone, quelle piacevoli, se pur sono dannose; alcuni poi per viltà o per ignavia si astengono dal fare quelle cose che pensano esser le migliori per loro; altri, che hanno compiuto molti e terribili crimini, odiano e fuggono la vita per la loro perversità e si suicidano. Così i perversi cercano persone con cui passare il giorno, e fuggono se stessi; infatti si ricordano delle loro molte e malvage azioni, e ne pensano per il futuro altrettante, quando sono con se stessi, mentre invece se sono in compagnia di altri se ne dimenticano. Ma non avendo nulla di suscettibile d'amicizia non provano neppure amicizia verso se stessi. Infatti costoro né godono, né si addolorano con se stessi; giacché la loro anima è in dissidio e una parte di essa per perversità soffre essendo privata di alcune di queste cose, un'altra invece ne gode e l'una tira da un lato, l'altra dall'altro come lacerandoli. E se pur non è possibile contemporaneamente addolorarsi e godere, tuttavia un tal uomo si addolora perché godette poco dopo aver goduto, e non vorrebbe che gli fossero state piacevoli quelle cose; giacché i cattivi sono pieni di pentimento. Infatti l'uomo cattivo non sembra essere in amicizia con se stesso, poiché non ha in sé nulla

[22] Sarà ripresa nel cap. 8.

[23] Ramsauer ritiene, ma senza poterlo mostrare convincentemente, che questo paragrafo sia un'aggiunta di un peripatetico che si fondava sull'*Eudemia* e sui *Magna Moralia*.

di suscettibile d'amicizia. Se dunque lo star così è cosa troppo misera, bisogna fuggire la perversità con ogni energia e cercare di essere uomini per bene; così infatti si può essere in amicizia con se stessi e diventar amici a un altro.

5.

La benevolenza[24], per quanto assomigli al rapporto di amicizia, non è però amicizia. La benevolenza infatti può sorgere anche verso persone sconosciute e rimanere nascosta, mentre non così è l'amicizia. E ciò s'è detto anche prima[25]. Ma la benevolenza non s'identifica neppure con l'affetto. Infatti essa non ha slancio né appetizione, mentre queste cose accompagnano l'affetto. Inoltre l'affetto è accompagnato da familiarità, la benevolenza invece sorge anche improvvisamente, come ad esempio succede riguardo
1167 a agli atleti: infatti si diventa benevoli a essi e si associa a essi la nostra volontà, ma non si coopererebbe in nulla con essi; come infatti abbiamo detto, si diventa benevoli improvvisamente e così si ama solo superficialmente. Sembra invero che la benevolenza sia il principio dell'amicizia, così come il piacere che sorge dalla vista è il principio dell'amore erotico; infatti nessuno s'innamora se non ha prima goduto dell'aspetto dell'altro, ma chi gode della forma dell'altro non per questo è innamorato, ma lo è qualora ne senta la mancanza quando è assente e ne desideri la presenza. Così anche non è possibile che siano amici quelli che non sono stati benevoli, ma quelli che sono benevoli, non per questo sono in amicizia; essi infatti vogliono solo il bene per coloro ai quali sono benevoli, ma non collaborerebbero in nulla, né si darebbero pena per essi. Perciò qualcuno potrebbe dire metaforicamente che la benevolenza è un'amicizia pigra, ma, se si prolunga nel tempo e giunge alla familiarità, diventa amicizia, ma non l'amicizia fondata sull'utile, né quella fondata sul piacere; neppure infatti la benevolenza sorge su questi motivi. E chi è stato beneficato offre benevolenza in cambio di ciò che ha ricevuto, agendo conformemente al giusto; ma chi vuole che qualcuno abbia successo, con la speranza di ricevere vantaggio da esso, non sembra che sia benevolo a esso, bensì piuttosto a se stesso, così come non gli è neppure amico, se lo serve per qualche utilità. Insomma la benevolenza sorge per virtù e per una certa convenienza morale, quando a qualcuno un altro sembri bello o coraggioso o qualcosa di simile, come abbiamo detto anche per i lottatori.

[24] Sulla posizione di questo capitolo cfr. n. 19.
[25] Θ 1155 b 28-1156 a 5.

6.

Anche la concordia sembra essere un rapporto d'amicizia; per cui non si identifica con la concordanza d'opinione, giacché quest'ultima potrebbe esserci anche presso persone che si ignorano reciprocamente. Né si dice che sono in concordia persone che pensano egualmente intorno a una qualsiasi cosa, ad esempio intorno ai fenomeni celesti (non è infatti un rapporto d'amicizia il pensare ugualmente intorno a queste cose), bensì si dice che le città sono in concordia quando si accordano intorno ai loro interessi e si propongono le stesse cose e compiono ciò che è sembrato concordemente opportuno. Ed è riguardo alle azioni che sono in concordia, e tra di esse, riguardo a quelle importanti e che possono riguardare entrambe le parti o tutti; ad esempio le città sono concordi, quando a tutti sembri opportuno che le cariche siano eleggibili o che si debba fare alleanza con gli Spartani, o che debba comandare Pittaco, quando anch'egli lo voglia. Quando invece ciascuno dei due vuol essere egli stesso a capo, come nelle *Fenice*[26], sono in discordia; infatti non è concordia il proporsi ciascuno dei due la stessa cosa, qualsiasi sia, bensì il proporsi una cosa nella stessa maniera, ad esempio quando il popolo e le persone per bene sono d'accordo su di un governo 1167 b
aristocratico: così infatti riesce a tutti ciò a cui aspirano. La concordia sembra dunque un'amicizia politica, come anche si suol dire; essa infatti riguarda gli interessi e ciò che conviene per la vita. Una tale concordia si trova tra le persone per bene: esse in-

[26] Allusione alla tragedia omonima di Euripide.

fatti sono in concordia con se stesse e tra di loro, giacché, per così dire, sono rivolte alle stesse cose. Esse permangono nei loro voleri e non mutano direzione come una corrente che rifluisca[27], bensì vogliono il giusto e l'utile, e mirano a ciò concordemente. I cattivi invece non possono essere in concordia come pure in amicizia se non per poco, mirando ad avvantaggiarsi nelle cose utili e a restare indietro nelle fatiche e nelle prestazioni pubbliche; e se ciascuno vuole queste cose per sé, inquisisce il vicino e lo ostacola: e quando così non si bada alla comunità, questa va in rovina. E ad essi accade dunque di essere in discordia, importunandosi l'un l'altro e non volendo essi stessi compiere cose giuste.

7.

Sembra poi che i benefattori amino i beneficati più di quanto quelli che hanno ricevuto del bene amino chi l'ha fatto, e s'indaga su questo fatto, in quanto accade contro ragione. Ai più sembra che sia perché gli uni sono debitori, gli altri sono creditori; giacché proprio come nei prestiti i debitori vorrebbero che non esistessero quelli a cui devono, mentre coloro che prestarono si preoccupano della salute dei loro debitori, così anche i benefattori vogliono che esistano quelli che hanno ricevuto il bene, in quanto dovranno riportarne la ricompensa, a questi invece non sta a cuore il contraccambiare (Epicarmo probabilmente direbbe che chi dice queste cose è spinto da una visione pessimistica; tuttavia ciò sembra umano, giacché la maggior parte dimentica volentieri e mira di più a ricevere il bene che a farlo). Ma la causa può sembrare esser più naturale e non paragonabile al fatto di chi presta. Infatti verso i debitori non v'è affetto, ma solo il fatto che si vuole la loro salute in vista della restituzione; i benefattori invece hanno amicizia e attaccamento per i beneficati, anche se non sono a loro di nessuna utilità, né possono divenirlo in futuro. Questo fatto piuttosto accade agli artisti: ognuno cioè ama la propria

[27] Così traduco, leggendo εὔριπος minuscolo. Se maiuscolo, il paragone si riferisce al canale dell'Euripo, che separa la Beozia dall'isola d'Eubea, noto per i suoi movimenti di flusso e di riflusso.

opera più di quanto non sarebbe amato dalla sua opera se essa divenisse animata. E ciò succede forse soprattutto per i poeti: 1168 a
essi infatti amano straordinariamente i propri poemi, volendo bene ad essi come a figli. A un tal fatto è simile anche il caso dei benefattori. Infatti l'oggetto del loro beneficare è come un'opera loro; essi quindi l'amano di più di quanto l'opera non ami il suo creatore. La causa di ciò è poi il fatto che ciascuno sceglie e ama l'essere, e il nostro essere è nell'attività: cioè nel vivere e nell'agire; ed è in certo modo per la sua attività che chi compie un'opera esiste[28]; egli quindi ama la sua opera, poiché ama la sua stessa esistenza. E ciò è cosa naturale: infatti ciò che uno è in potenza, questo lo rivela in attività l'opera. E insieme è bello per il benefattore ciò che riguarda la sua azione, e perciò gode di colui in cui essa si compie; invece per il beneficato non v'è nulla di bello nel benefattore, ma, se mai, di utile; e ciò è meno piacevole e suscettibile d'amicizia. Invero piacevole è l'attività del presente, piacevole la speranza del futuro[29] e piacevole il ricordo del passato. Ma ciò che è più di tutto piacevole e che soprattutto si ama è ciò che riguarda l'attività in atto. E dunque per il benefattore l'opera perdura (ciò che è bello infatti è duraturo), mentre per il beneficato l'utilità diviene un passato. E, mentre il ricordo delle cose belle è piacevole, quello delle cose utili non lo è affatto, o lo è meno; diversamente sembra invece accadere dell'aspettativa[30]. Inoltre l'affetto assomiglia a una creatività, mentre l'esser amato a una passività. Perciò l'amare e ciò che concerne l'amicizia conseguono a chi è superiore nell'azione. Inoltre tutti amano di

[28] ἐνεργείᾳ δ' ὁ ποιήσας τὸ ἔργον ἐστίν πως. Luogo un po' difficile a intendersi. Mi paiono inaccettabili sia la versione di Rolfes (« Durch seine Tätigkeit ist also der Meister gewissermassen das Werk ») sia quella di Moschettini (« e chi fa un'opera è in certo modo in atto quel che è »). Quanto poi alla proposta di quest'ultimo di invertire l'ordine di questo periodo, mi pare non abbia un solido fondamento.

[29] Le parole « piacevole la speranza del futuro », insieme a quelle che giungono a poco dopo « diversamente ... dell'aspettativa » sembrano, forse a ragione, a Ramsauer un'interpolazione, in quanto la questione del futuro è aliena dall'argomento del brano presente e sarà stata probabilmente aggiunta, per esaurire tutte le possibilità logiche, da qualche interpolatore.

[30] Cfr. la nota precedente.

più le cose conseguite con fatica, come anche le ricchezze le amano di più quelli che le conquistano di quelli che le ereditano; e sembra che il ricever del bene sia cosa priva di fatica, mentre il far del bene cosa faticosa. Per questo anche le madri amano di più i figli; infatti il generarli è cosa più faticosa ed esse lo sanno meglio in quanto i figli sono opera loro [31]. E ciò sembrerebbe esser proprio anche dei benefattori.

8.

V'è anche la questione [32] se si debba amare soprattutto se stessi oppure un'altra persona. Infatti si biasimano coloro che amano soprattutto se stessi e li si chiama, in senso peggiorativo, egoisti; sembra infatti che l'uomo cattivo compia ogni cosa in vista di se stesso, e ciò tanto più quanto più è cattivo (e infatti lo accusano di non far nulla che non miri a se stesso), l'uomo per bene invece agisce per il decoro e, quanto è migliore, tanto più agisce per il decoro e in vista dell'amico, e trascura il suo interesse. Tuttavia i fatti, e non a torto, discordano da questi ragionamenti.
1168 b Si dice infatti che si deve amare soprattutto chi è soprattutto amico e amico è soprattutto colui che, se vuol bene a qualcuno, glielo vuole proprio per lui [33], anche se nessuno lo verrà a sapere. Ora questi sentimenti li abbiamo soprattutto verso noi stessi, e così anche tutte le altre caratteristiche con cui si definisce l'amico; infatti s'è detto [34] che tutto ciò che è proprio dell'amicizia parte da se stessi e si riversa sugli altri. E tutti i proverbi concordano su di ciò; ad esempio: « gli amici hanno un'anima sola », e « comuni sono le cose degli amici », e « amicizia è uguaglianza » e « il ginocchio è più vicino che la tibia »; tutti questi proverbi si applicano soprattutto verso se stessi; infatti una persona è soprat-

[31] Con buoni argomenti Ramsauer mostra come le parole « ed esse ... opera loro » siano probabilmente un concetto espresso da Euripide, intruso qui malamente da un interpolatore.

[32] Sulla posizione di questo capitolo cfr. la n. 19.

[33] Moschettini fraintende: « colui che vuole bene disinteressato a chi glielo rivuole ».

[34] 1166 a 1-b 1.

tutto amica a se stessa e si ha da amare soprattutto se stessi. Sorge quindi naturalmente la questione: quale delle due opinioni si debba seguire, essendo entrambe credibili.

Bisogna forse distinguere e determinare, dunque, in questi discorsi fino a che punto e come ciascuno di essi sia nel vero. Se dunque afferriamo il senso in cui ciascuno dei due intende l'egoista, forse ciò diverrà chiaro. Quelli dunque che usano il termine in senso dispregiativo chiamano egoisti coloro che attribuiscono a sé la maggior parte nelle ricchezze, negli onori e nei piaceri del corpo; infatti la maggior parte aspira a queste cose e si affanna per esse, come se fossero le cose migliori, e quindi tali cose sono contese. E quelli che si avvantaggiano riguardo a esse compiacciono i loro desideri e, in genere, le passioni e la parte irrazionale dell'anima. Tale è la maggioranza degli uomini; perciò anche l'appellativo di egoista è sorto dalla maggioranza che è cattiva. E giustamente si biasimano quelli che sono egoisti in questo modo. Che dunque i più sogliono chiamare egoisti quelli che attribuiscono a se stessi le cose suddette, è chiaro; se infatti qualcuno s'industriasse di compiere egli più di tutti le azioni giuste o quelle moderate o quelle in ogni modo secondo le virtù e insomma si procurasse sempre il decoro, nessuno direbbe che un tal uomo è egoista, né lo biasimerebbe. Eppure un tal uomo potrebbe sembrare particolarmente egoista; egli attribuisce infatti a sé le cose più belle e sommamente buone, e gode della parte più elevata di sé e obbedisce ad essa in tutto; come infatti lo stato e ogni altro sistema organizzato sembrano esser costituiti soprattutto della loro parte più elevata, così è anche per l'uomo: ed è quindi soprattutto egoista chi ama questa sua parte più elevata e gode di essa. E un uomo è detto continente o incontinente a seconda che il suo intelletto domini oppure no, come se ciascuno s'identificasse con il suo intelletto, e sembra che abbiamo agito 1169 a
proprio noi e volontariamente soprattutto in quelle azioni compiute secondo ragione. È dunque chiaro che ciascuno è soprattutto intelletto e che la persona moralmente conveniente ama soprattutto esso. Quindi costui soprattutto sarebbe egoista, ma di una specie diversa da quella biasimata e tanto differente da essa quanto lo è il vivere secondo ragione dal vivere secondo passione, e l'aspirare al decoroso dall'aspirare a ciò che sembra essere

utile. Dunque, quelli che s'industriano particolarmente per le belle azioni, tutti li approvano e li lodano; e se tutti gareggiassero per il decoro e si sforzassero di compiere le cose più belle, alla comunità deriverebbe tutto ciò di cui ha bisogno e privatamente a ciascuno deriverebbero i beni più grandi, se pur la virtù è una cosa siffatta. Cosicché bisogna che chi è buono sia egoista (così infatti gioverà a se stesso, compiendo le buone azioni, e sarà d'utilità agli altri), invece chi è disonesto non dev'essere egoista (egli infatti danneggerebbe così se stesso e i vicini, seguendo cattive passioni). Nel disonesto dunque v'è discordia tra ciò che deve fare e ciò che fa; l'uomo per bene, invece, ciò che deve fare lo compie. Infatti ogni intelletto sceglie ciò che è meglio per sé, e l'uomo per bene obbedisce all'intelletto. Ed è vero anche, a proposito dell'uomo virtuoso, ch'egli compie molte azioni per gli amici e per la patria e, se deve, sacrifica la sua vita; ed egli lascerà le ricchezze, gli onori e insomma i beni che vengono contesi, per procurarsi il decoro. Egli infatti sceglierebbe di godere fortemente per poco tempo piuttosto che scarsamente per molto tempo, e di vivere egregiamente un solo anno piuttosto che vivere ignobilmente per molti anni, e di compiere una sola azione bella e grande piuttosto che molte e piccole. E forse proprio ciò accade a quelli che sacrificano la propria vita: essi cioè scelgono per sé un grande decoro. Ed essi darebbero le loro ricchezze, affinché gli amici ne ricevano di più; e agli amici ne derivano ricchezze e a loro decoro; essi così attribuiscono a sé il bene più grande. E a proposito degli onori e delle cariche agiscono nello stesso modo; essi infatti le lasceranno agli amici: ciò infatti è bello e lodevole per sé. Sembra quindi naturale che un uomo siffatto sia virtuoso, in quanto preferisce a ogni cosa il decoro. Ed è anche possibile ch'egli lasci alcune azioni all'amico, essendo più bello lasciare l'occasione di compierle all'amico che farle egli stesso. Dunque in tutte le cose lodevoli l'uomo virtuoso sembra attribuire a se stesso mag-
1169 b gior parte di decoro. In questo modo dunque si deve essere egoisti, come è stato detto; ma non bisogna esserlo nel modo in cui lo è la maggior parte degli uomini.

9.

V'è anche una questione intorno all'uomo felice, s'egli abbia bisogno di amici oppure no. Dicono infatti che non abbiano alcun bisogno di amici gli uomini beati e autosufficienti: essi infatti posseggono ciò che è bene, quindi, essendo autosufficienti, non hanno bisogno di nessuno, mentre l'amico, essendo un altro se stesso, dovrebbe procurare ciò che da sé solo non si può ottenere. Di qui il detto:

Se aiuta il dio, a che serve l'amico? [35]

Ma sembra strano che quelli che attribuiscono ogni bene all'uomo felice, non gli concedano amici, cosa che sembra essere il più grande dei beni esterni. Se invero è proprio dell'amico piuttosto fare il bene che riceverlo, e se è proprio dell'uomo buono e della virtù il beneficare, ed è più bello far del bene agli amici che agli estranei, allora l'uomo virtuoso avrà bisogno di persone che ricevano i benefici. Perciò si ricerca anche se si abbia più bisogno di amici nella fortuna o nella sfortuna, in quanto lo sfortunato ha bisogno di chi lo benefichi, il fortunato ha bisogno di persone ch'egli possa beneficare. Ed è probabilmente assurdo anche il fare del beato un uomo solitario; nessuno infatti sceglierebbe di avere tutti i beni per sé solo; l'uomo infatti è un essere politico e portato naturalmente alla vita in società. E questa caratteristica v'è anche nell'uomo felice; egli infatti possiede i beni naturali. Ed è chiaro che è meglio passare il giorno con persone amiche e convenienti che con persone estranee e qualsiasi; perciò l'uomo felice ha bisogno di amici.

Che cosa dunque affermano quelli di cui parlammo prima e in che cosa sono nel vero? Forse è perché la maggior parte ritiene amici quelli che ci sono utili? Di tali amici certo non avrà bisogno per nulla l'uomo beato, poiché egli ha già ciò che è bene, e neppure avrà bisogno, o ne avrà pochissimo, delle amicizie basate sul piacere (infatti la sua vita, essendo già piacevole, non ha bisogno

[35] EURIP. *Or.* 667.

per nulla di un piacere acquisito); perciò sembra che chi non ha bisogno di tali amici non abbia bisogno di amici. Ma invero ciò non risponde a verità. In principio infatti s'è detto[36] che la felicità è un'attività, ed è evidente che l'attività è in divenire e non si trova a essere come un possesso stabile. Se dunque l'esser felici risiede nel vivere e nell'esser in attività, se l'attività dell'uomo buono è virtuosa e piacevole di per sé, come s'è detto in principio, e se ciò[37] che ci è proprio è tra le cose piacevoli, se noi possiamo meglio contemplare i vicini che noi stessi e le azioni dei vicini che le nostre, se le azioni degli uomini virtuosi che sono amici
1170 a sono piacevoli ai buoni (entrambi infatti posseggono ciò che è piacevole per natura); allora l'uomo beato avrà bisogno di tali amici, se vuol contemplare azioni convenienti e a lui proprie, e tali sono quelle di un uomo buono che sia amico. Si ritiene anche che l'uomo felice debba vivere piacevolmente; dunque a chi è solitario la vita è grave, giacché non è facile essere continuamente in attività in rapporto solo con se stessi, mentre con altri e verso di altri è più facile esserlo. In quest'ultimo caso l'attività sarà più continua, essendo piacevole per sé, proprio come deve essere per l'uomo beato. (L'uomo virtuoso[38] infatti, in quanto è virtuoso, gode delle azioni che sono secondo virtù e si dispiace di quelle che provengono dal vizio, come il musico gode delle belle melodie e si dispiace delle cattive.) E inoltre, come dice Teognide[39], dalla

[36] A 1098 a 4-18; 1098 b 32-1099 a 7.

[37] Le parole «come s'è detto in principio» si riferiscono al cap. 9 del libro primo (1099 b). Quanto alla traduzione, seguo la versione che dal Segni («*e se le cose proprie son' messe nel numero delle piacevoli*») in poi s'è affermata (cfr. Barthélemy Saint-Hilaire, Rolfes, Voilquin). La *ver. an.* invece fraintende: «est autem et proprium delectabilium»; e, dietro di lei, Dal Sasso: «ed è pur quella fra le cose dilettevoli, che è propria di chi è buono». Quanto alla disposizione, Susemihl vorrebbe trasportare il brano «e se ciò ... essere per l'uomo beato» dopo 1170 a 10. Ma Ramsauer ha mostrato come, se v'è qualche dubbio, esso debba riguardare 1170 a 8-10 e non 1169 b 29-1170 a 7.

[38] Come nota Ramsauer, questa parentesi sarebbe giustificata se si trattasse qui di dimostrare che le azioni buone sono piacevoli anche di per sé. Ma qui si tratta di altro. Come in altri casi analoghi, propendo per ritenere questa parentesi una nota marginale di Aristotele stesso.

[39] THEOGN. 35.

convivenza coi buoni può sorgere anche una pratica della virtù. A chi poi esamina da un punto di vista più strettamente fisico, l'uomo virtuoso sembra che sia desiderabile per natura all'uomo virtuoso. S'è detto[40] infatti che ciò che è buono per natura sia buono e piacevole per sé all'uomo virtuoso. Dunque si definisce il vivere per gli animali attraverso la facoltà della sensazione, per gli uomini attraverso quella della sensazione e quella dell'intellezione[41]; la facoltà poi si riconduce all'attività e l'essenziale è appunto nell'attività; sembra quindi che il vivere consista propriamente nel sentire e nell'intendere. Il vivere poi appartiene alle cose di per sé buone e piacevoli: esso infatti è cosa determinata e ciò che è determinato appartiene alla natura del bene. E ciò che è bene per natura è tale anche all'uomo moralmente conveniente[42]; perciò sembra esser piacevole a tutti. Certo non si deve pensare qui a una vita perversa e corrotta, né a una immersa nel dolore; una tale vita infatti è indeterminata, come lo sono le sue caratteristiche. Ciò sarà più evidente nella trattazione successiva[43] sul dolore. Se dunque il vivere è di per sé un bene

[40] A 1099 a 11-14; forse anche Γ 1113 a 23-35.

[41] Traduco νόησις con «intellezione», per distinguere questo termine da νοῦς («intelletto»).

[42] Le parole di questo brano riguardante il concetto di 'determinazione' (poco sopra: «esso infatti ... del bene»; e le parole seguenti: «perciò ... caratteristiche») sono sospette a Ramsauer per il fatto che Aristotele negli altri luoghi della *Nicomachea* in cui introduce questo concetto ne cita la fonte (i Pitagorici in 1106 b, i Platonici in 1173 a). Forse il suo sospetto non è errato, considerando che tutto il presente passo è corrotto: cfr. la nota seguente.

[43] «Nella trattazione successiva sul dolore»: si direbbe a prima vista un riferimento ai primi cinque capitoli del libro decimo. Sarebbe questa la seconda volta in cui il libro decimo viene citato nei libri precedenti, dopo la citazione nel cap. 5 del libro primo (cfr. la n. 9 a tale libro). Ma a un migliore esame questa citazione risulta una cattiva contraffazione: infatti i capitoli suddetti del libro decimo (o parte di essi) non possono costituire un περὶ λύπης. Non rimane quindi che accomunare questa frase alle prime righe del libro decimo e considerare i due luoghi come un malaccorto tentativo dell'editore di collegare il trattato περὶ φιλίας (libri VIII-IX) col decimo libro. A proposito del quale ben notava Grant: «it seems likely that the awkward joining between Books IX. and X. does not indicate a break in the M. S., but is merely the result of editorial officiousness in dealing with a continuous piece» (I, p. 49). (Mette ap-

e una cosa piacevole[44] (e ciò appare dal fatto che tutti desiderano vivere e soprattutto lo desiderano gli uomini per bene e beati; ad essi infatti la vita è desiderabilissima, e la loro è la vita più beata), se chi vede ha sensazione di vedere e chi ode di udire e chi cammina di camminare e parimenti negli altri casi v'è qualcosa che ha sensazione che noi siamo in attività, cosicché noi abbiamo sensazione d'aver sensazione e intendiamo d'intendere, se inoltre il sentire e l'intendere significano che esistiamo (infatti l'esistere fu definito sentire e pensare), se poi l'aver sensazione che si vive
1170 b appartiene alle cose piacevoli di per sé (infatti la vita è un bene per natura ed è piacevole sentire che esiste un bene in noi stessi)[45], se è quindi desiderabile il vivere e lo è soprattutto ai buoni, poiché l'esistere è per essi un bene e una cosa piacevole (infatti essi godono nell'aver sensazione del bene in sé), se infine l'uomo virtuoso come si comporta verso se stesso si comporta anche verso l'amico (giacché l'amico è un altro se stesso); ne deriva che come a ciascuno è desiderabile la propria esistenza, altrettanto e similmente lo è quella dell'amico. E s'è detto che l'esistere è desiderabile a causa dell'aver sensazione di sé come di qualcosa che è buono, e che una tale sensazione è piacevole per se stessa; conviene allora aver insieme sensazione anche dell'esistenza dell'amico, e questo può avvenire nella convivenza e nella comunanza di discorsi e di idee. Così dunque sembrerebbe doversi definire la convivenza tra gli uomini, e non come per le bestie col fatto di prender cibo nello stesso luogo. Se dunque per l'uomo beato l'esistenza è desiderabile di per sé, essendo per natura un bene e una cosa piacevole, similmente lo è anche l'esistenza dell'amico, se anche l'amico è tra le cose desiderabili. E ciò che è per lui

pena conto di ricordare che Spengel si basava su questa citazione per dimostrare inautentica la seconda parte del libro settimo.)

[44] Periodo complesso, « mostruoso » a detta del Bonitz, che vi vede due diverse redazioni di uno stesso concetto fuse insieme. Indubbiamente lo stile del periodo è insolito, ma non v'è motivo per non ritenerlo autentico, giacché il periodo, per quanto complesso, ha una sua logica unitaria.

[45] Le parole « se è quindi desiderabile ... piacevole » appaiono a Ramsauer, e non a torto, « inania et sine ullo usu iterant quae ante satis superque dicta sunt ». Non si comprende perché di quest'atetesi di R. non si faccia menzione nell'apparato critico di Apelt.

desiderabile egli deve averlo, se no sarà manchevole di esso. Quindi l'uomo per essere felice avrà bisogno di amici virtuosi.

10.

Bisogna dunque avere quanti più amici è possibile, oppure, come per l'ospitalità, sembra che opportunamente sia stato detto:

Non troppi ospiti e neppur nessuno[46],

così anche quanto all'amicizia sarà bene non essere senza amici, ma neppure con amici in numero eccessivo? E alle amicizie basate sull'utile sembrerebbero adattarsi del tutto queste parole (è infatti cosa faticosa rendere servigi a molti, e a far ciò non è sufficiente la vita; quindi gli amici più numerosi di quel che è sufficiente alla vita normale sono superflui e ostacolano il viver bene; non v'è quindi affatto bisogno di essi); e anche di amici basati sul piacere ne bastano pochi, come è del condimento nel cibo. Ma quanto agli amici virtuosi, possono esser numerosissimi, oppure v'è una misura anche del numero d'amici, come di quello dei cittadini in uno stato? Infatti non potrebbe sorgere uno stato da dieci cittadini, né potrebbe essere costituito da diecimila. Tuttavia, non è forse possibile fissarne un numero determinato, bensì si può ammettere ogni numero che sia tra due quantità definite. Anche 1171 a
degli amici v'è una quantità definita e cioè al massimo tanti amici con quanti è possibile che uno conviva (questa cosa infatti è la più propria dell'amicizia); e che non sia possibile convivere con molti e dividersi tra essi è chiaro[47]. Inoltre bisogna che anch'essi siano amici tra loro, se debbono passare la giornata tutti assieme; ed è difficile che si riscontri ciò tra molte persone. Ed è anche difficile rallegrarsi insieme e condolersi insieme convenientemente con molte persone; naturalmente capita infatti di doversi

[46] Hesiod. *Opp.* 660.

[47] Molto impreciso Voilquin, che non vede il senso esatto di συζῆν καὶ διανέμειν (« convivere e dividersi »): « quant au fait qu'on n'y peut pas admettre une foule de gens, la chose va de soi ».

contemporaneamente rallegrare con uno e condolersi con un altro. È forse bene dunque non cercare di avere più amici del possibile, bensì solo tanti quanti sono sufficienti per la convivenza; né infatti sembrerebbe possibile esser molto amico a molti. Perciò, anche nell'amore, non bisogna innamorarsi di troppi; l'amore vuol essere infatti un eccesso di amicizia; e ciò accade verso una sola persona; quindi anche l'esser molto amici è possibile solo verso pochi. E così sembra accadere anche nella realtà; infatti nell'amicizia cameratesca non sorgono molti amici. E le amicizie famose celebrate nei carmi[48] si sono avute sempre tra due soli amici. Quelli invece che hanno molti amici e che trattano familiarmente con tutti non sembrano essere amici a nessuno, fuorché dal punto di vista sociale, e questi chiamano anche complimentosi. Senza dubbio dal punto di vista sociale si può essere amici a molti anche senz'essere complimentosi, ma in quanto si è veramente uomini per bene; però amici per virtù e per se stessi non si può esserlo a molti; anzi è da desiderare di trovare siffatti amici, ma di trovarne pochi.

11.

V'è più bisogno di amici nella fortuna o nella sfortuna? In entrambi i casi infatti si ricercano gli amici; giacché gli sfortunati hanno bisogno di aiuto, e i fortunati di compagni di vita e di persone a cui fare del bene; essi infatti vogliono far del bene. [*Avere amici*] nella sventura invero è cosa più necessaria, perché in essa si ha bisogno delle persone utili, cosa più decorosa è invece nella fortuna; perciò si ricercano gli amici per bene, giacché è più desiderabile beneficare costoro e passare il tempo con costoro. Infatti la presenza degli amici è di per sé piacevole sia nella fortuna[49] sia nella sfortuna. Infatti anche coloro che soffrono si

[48] Tali amicizie saranno probabilmente quelle ricordate da Plutarco in *De mult. am.* 2: Teseo e Piritoo, Achille e Patroclo, Oreste e Pilade, Fintia e Damone, Epaminonda e Pelopida.

[49] Le parole « sia nella fortuna » mancano nel Laurenziano e forse sono da espungere, col Busse, ponendo punto dopo « piacevole ». In tal caso la frase seguente suonerebbe: « Anche nella sfortuna infatti... ».

sollevano se gli amici soffrono con loro. Perciò qualcuno potrebbe anche chiedersi se ciò accade perché gli amici prendono su di sé come una parte del peso, oppure non per questo, bensì perché la loro presenza, essendo piacevole, e l'idea che un altro soffre insieme a noi rendono minore il dolore. Se dunque chi soffre si sollevi per questo oppure per un altro motivo, tralasciamo d'investigare; comunque sembra che accada ciò che s'è detto. L'effetto della loro presenza poi sembra essere qualcosa di complesso. Infatti lo stesso veder gli amici è piacevole, e specialmente a chi è sfortunato; e ne sorge un aiuto contro la sofferenza (in- 1171 b
fatti l'amico, se è capace, è di consolazione sia con la sua presenza che con le sue parole; egli infatti conosce il carattere dell'addolorato e di che cosa egli gode e soffre). D'altra parte è doloroso il sentire che un amico si addolora per le nostre disgrazie; ognuno infatti evita di essere causa di dolore agli amici. Perciò gli uomini coraggiosi per natura si guardano dal comunicare il loro dolore ai loro amici[50], e un tal uomo, se anche non eccede nell'insensibilità al dolore[51], non sopporta di suscitare ad essi dolore, e insomma non avvicina uomini inclini ai lamenti, perché egli stesso non è tale; le donnette invece e gli uomini siffatti godono di coloro che si associano ai lamenti e amano come amici quelli che anche si condolgono con loro. Ora è chiaro che in ogni cosa bisogna sempre imitare il migliore. La presenza degli amici nella fortuna, invece, rende piacevole il nostro modo di vita e ci offre l'idea che anch'essi godono dei nostri beni. Perciò sembrerebbe

[50] Non accolgo l'inversione proposta da Bywater, che vorrebbe porre le parole « perciò gli uomini ... ai loro amici » dopo « si condolgono con loro ».

[51] Il testo greco è molto oscuro: κἂν μὴ ὑπερτείνῃ τῇ ἀλυπίᾳ e non si comprende come Ramsauer abbia potuto dire di esso: « vere Aristotelica tum dictione tum sententia ». Ma la spiegazione che egli ne dà è, al contrario, assai contorta: « nisi forte alterius presentia tantam vim doloris ipsi sit sublatura, ut exigua molestia quae illi nascatur pro nihilo sit ». Né meglio, se pur del tutto diversamente, spiega lo Scoliasta: « a meno che la presenza degli amici sia eccezionalmente priva di dolore per essi », giacché, come nota Grant, il soggetto sottinteso è l'uomo coraggioso. Anche nella nostra traduzione il senso è poco soddisfacente: forse è da accogliersi la correzione proposta da Apelt: ἀτυχίᾳ: « anche se non ha un eccesso di sfortuna ».

che si debbano chiamare sollecitamente gli amici nella fortuna (è infatti decoroso il beneficare), e chiamarli invece con cautela nella sventura (giacché bisogna farli partecipi il meno possibile dei nostri mali, per cui v'è il detto: « ad essere infelice basto io »). Invece bisogna invitarli soprattutto quando essi, con un piccolo incomodo, possono giovarci grandemente. Conviene poi, a nostra volta, andare da chi è sfortunato senz'esser chiamati e sollecitamente (è infatti proprio dell'amico il beneficare, e soprattutto beneficare quelli che si trovano in necessità, anche se non pretendono nulla; ciò infatti è più bello e più piacevole per entrambi); verso chi ha buona fortuna invece bisogna andare sollecitamente[52] solo per collaborare (per questo appunto infatti v'è bisogno d'amici), mentre per ricevere benefici bisogna andare cautamente (infatti non è decoroso bramare di ricevere servigi). Tuttavia bisogna parimenti evitare la fama d'intrattabilità col rifiutare i benefici: talora infatti così accade[53]. Sembra quindi desiderabile in tutti i casi la presenza degli amici.

12.

E dunque, come per gli innamorati il vedersi è la cosa più cara e soprattutto preferiamo questa sensazione alle altre, in quanto l'amore consiste soprattutto in essa e sorge da essa, anche per gli amici la cosa più desiderabile non è forse il vivere insieme? Infatti l'amicizia è comunanza. Infatti come una persona si comporta verso se stessa, così si comporta anche verso l'amico: rispetto a noi è desiderabile la sensazione[54] che si esiste, e così è dunque anche rispetto all'amico; ma l'attività in atto di questa
1172 a sensazione si manifesta nel convivere, cosicché naturalmente si aspira a esso. E per ciascuno ciò che vale per lui come esistenza o

[52] Male Voilquin, che non sottintende l'ἰέναι: « Il faut donc avec ardeur travailler au salut de nos amis ».

[53] ἐνίοτε γὰρ συμβαίνει. Moschettini fraintende: « giacché delle volte si possono benissimo accettare ».

[54] αἴσθησις. Moschettini, non comprendendo la funzione tipica di questo concetto nella *Nicomachea*, vorrebbe correggere in αἵρεσις. Ma cfr. la n. 47 al libro primo.

ciò in vista di cui egli sceglie di vivere, questo egli vuole che sia in comune nel convivere con gli amici; perciò alcuni si riuniscono per bere, altri per giocare ai dadi, altri per far ginnastica, o per cacciare, o per filosofare, ciascuno trascorrendo le giornate in quel modo che soprattutto ama nella vita; infatti, volendo convivere con gli amici si danno a ciò e accomunano ciò, con cui intendono passar il tempo con gli amici[55]. Perciò l'amicizia delle persone cattive diviene perversa (esse infatti accomunano cose cattive, essendo incostanti, e diventano perverse, diventando simili l'una all'altra), invece l'amicizia delle persone convenienti è conveniente e si perfeziona col loro frequentarsi. Esse sembrano anzi migliorarsi, esercitando la loro attività e correggendosi a vicenda; esse infatti scremano, per così dire, l'una dall'altra ciò che a loro piace; da cui il detto:

Dai nobili apprendi nobili cose[56].

[55] οἷς οἴονται συζῆν. La costruzione sintattica è assai dura; ma non tanto da doverla correggere, né le correzioni proposte (εὖ ζῆν Bekker, αὐτοὶ ζῆν Ramsauer) danno senso molto migliore.

[56] THEOGN. 35.

LIBRO DECIMO K

1.

Ciò basti intorno all'amicizia [; seguirebbe ora di trattare intorno al piacere][1]. 1172a Segue dunque, dopo di ciò, che trattiamo del piacere. Esso infatti sembra più di ogni altra cosa strettamente connaturato al nostro genere, per cui quelli che educano i giovani li dirigono col piacere e col dolore; e sembra che sia importantissimo per la virtù etica il godere di ciò che si deve e il dispiacersi di ciò che si deve. Infatti il piacere e il dolore si estendono per tutta la durata della vita, avendo forza e potenza rispetto alla virtù e alla vita felice. Infatti gli uomini si propongono le cose piacevoli e fuggono quelle dolorose. Tali questioni quindi minimamente sembrerebbe di poterle passare sotto silenzio, soprattutto in quanto presentano molte discussioni. Alcuni infatti identificano il piacere col bene, altri al contrario sostengono ch'esso è assolutamente cattivo, e di questi alcuni forse convinti che sia davvero così, altri invece ritenendo che sia meglio per la nostra vita il mostrare il piacere come cosa cattiva, anche se non lo è; giacché i più sono inclini ad esso e schiavi dei piaceri, perciò occorre portarli al lato opposto, affinché così giungano nel giusto mezzo. Ma è probabile che questo ragionamento non sia giusto. Infatti, per quanto riguarda le passioni e le azioni, i discorsi sono meno persuasivi delle opere; perciò, quando essi discordino da

[1] Non solo le parole tra parentesi quadre sono (come è evidente a prima vista) interpolate, ma anche quelle precedenti: «ciò ... amicizia». Sull'origine di questa maldestra interpolazione, cfr. la n. 43 al libro nono.

ciò di cui si ha sensazione, sono disprezzati e traggono in discre-
1172 b dito anche la verità; infatti se viene visto una volta ricercare il piacere colui che lo biasima, sembrerà ch'egli sia inclinato a questo piacere come a qualunque altro; infatti il distinguere non è proprio della maggioranza. Sembra dunque che la verità dei ragionamenti non solo sia utilissima al conoscere, ma anche alla vita; infatti, se essi concordano con le opere sono creduti, e perciò incitano coloro che li comprendono a vivere seguendoli. Ma di ciò basta: veniamo invece alle opinioni che furono espresse intorno al piacere.

2.

Eudosso, dunque, identificava il piacere col bene, giacché vedeva che tutti gli esseri aspirano ad esso, sia quelli dotati di ragione sia quelli privi di essa. E diceva che tutti scelgono ciò che è conveniente e ciò che è soprattutto migliore; e che il fatto che tutti siano portati alla stessa cosa significa che essa è il sommo bene per tutti (ciascuno infatti ricerca ciò che è bene per lui, come accade anche per il nutrimento), e che quindi ciò che è buono per tutti e a cui tutti aspirano, è il bene. Questi suoi ragionamenti erano creduti più per la virtù del suo costume che per il loro valore. Infatti egli sembrava essere straordinariamente moderato; e quindi sembrava ch'egli non dicesse queste cose perché era amico del piacere, bensì che così fosse in verità. Ed egli riteneva che ciò risultasse non meno evidente dal ragionamento contrario: infatti il dolore di per sé è cosa da fuggirsi per chiunque, e quindi similmente dev'essere desiderabile il contrario [2]. E diceva che è da scegliersi soprattutto ciò che scegliamo non a causa di altro o in vista di altro; e che una tal cosa, per consenso di tutti, è il piacere; e che a nessuno si chiede per quale fine egli gode, in quanto il piacere è desiderabile di per sé. Inoltre se esso si aggiunge a qualcuno dei beni, lo rende ancora più desiderabile, come ad esempio se s'aggiunge all'agire con giustizia e all'esser

[2] Spengel immagina che siano cadute qui le parole « e che inoltre è bene ciò che soprattutto è da scegliersi ». Ma non è necessaria una tal congettura.

moderato; e il bene può accrescersi solo col bene. Sembra invero che quest'argomento mostri che il piacere è uno dei beni, non però ch'esso sia maggiormente bene di un altro bene; infatti ogni bene è più desiderabile se congiunto a un altro bene che non se è isolato. Anzi da quest'argomento Platone [3] ricava che il piacere non è un bene; infatti egli dice che la vita piacevole è più desiderabile unita alla saggezza che separata da essa; e se questo composto è migliore, allora il piacere non s'identifica col bene; infatti il bene non può diventare più desiderabile perché gli si aggiunge qualche cosa. Ed è evidente che nessun altro di quelli che sono beni per sé sarebbe il bene, se congiunto con un altro divenisse più desiderabile [4]. Che cos'è dunque questo bene, di cui noi siamo partecipi? Giacché è un tale bene che noi andiamo cercando.

È probabile che quelli che si rifiutano di ammettere che sia un bene ciò a cui tutti gli esseri aspirano, non dicano una cosa sensata. Noi infatti ammettiamo che le cose siano come tutti credono; 1173 a
e chi elimini una tal fiducia non dirà affatto alcunché di più credibile. Se infatti soltanto gli esseri privi di ragione desiderassero il piacere, avrebbe senso questo ragionamento, ma dal momento che lo desiderano anche gli esseri dotati di ragione, che valore esso può avere? Anzi forse anche negli esseri inferiori v'è un impulso naturale al bene [5] più forte della loro stessa natura, che aspira al bene che è a loro proprio. Ma non sembra che costoro ragionino bene neppure a proposito dell'argomento contrario. Essi infatti dicono che, se pur il dolore è un male, non ne consegue che il

[3] *Phil.* 60 c-d.

[4] L'espressione greca si presta anche a un'altra versione, se diversamente s'intende la sua sintassi: così Rolfes: « Allein man sieht, daß so auch sonst nichts das Gute wäre, was zusammen mit etwas an sich Gutem begehrenswerter wird ». Invece inammissibile è la versione Voilquin, che semplifica arbitrariamente il testo: « Il est évident qu'aucune autre chose ne saurait être le bien, s'il suffisait de lui ajouter quoi que ce fût pour la rendre plus désiderable ».

[5] Così traduco il testo greco τι φυσικὸν ἀγαθόν, altrimenti difficilmente comprensibile. Probabilmente il testo è corrotto (per quanto Ramsauer lo difenda collegandolo col θεῖόν τι di H 1153 b 28-35) ed è da accogliersi la correzione di Apelt: ἀθάνατον (« qualcosa di fisico e immortale »).

piacere sia un bene; dicono infatti che un male può anche opporsi a un altro male ed entrambi a qualcosa che non sia né un bene, né un male; e non hanno torto dicendo così, tuttavia non sono nel vero nel problema proposto. Infatti se entrambi, sia il piacere che il dolore, fossero mali, allora dovrebbero essere entrambi da fuggirsi; e se non lo fossero entrambi non si dovrebbe fuggire né l'uno né l'altro, o comunque si dovrebbe farlo in misura eguale[6]; ora invece è evidente che noi fuggiamo l'uno come un male e scegliamo l'altro come un bene; in questo modo dunque essi sono opposti.

3.

E neppure per il fatto che non è una delle qualità il piacere non è un bene: infatti non sono qualità né le attività della virtù, né la felicità. Dicono ancora che il bene è determinato, mentre il piacere è indeterminato, in quanto ammette un più e un meno. Ma se giudicano così dalle differenze del godere, la stessa cosa sarà anche per la giustizia e per le altre virtù, a proposito delle quali si dice esplicitamente che gli uomini sono più o meno di qualità virtuosa e che <agiscono> più o meno secondo le virtù[7] (è infatti possibile esser più giusti e più coraggiosi di altri, ed è possibile agire con maggiore o minore giustizia e con maggiore o minore moderazione); e se osservano ciò nei piaceri, tuttavia non ne indicano la causa, giacché alcuni dei piaceri sono puri, altri sono misti. E che cosa impedisce[8] che, come la salute, pur essendo de-

[6] Le parole « e se non lo fossero ... eguale » sono giustamente sospettate da Ramsauer: qui infatti si trattava di confutare l'asserzione che il dolore sia un male; quindi l'ipotesi qui sollevata è del tutto fuori posto.

[7] « Agiscono » (πράττειν) è congettura di Vahlen; le parole « secondo le virtù », variamente corrette dagli editori, possono lasciarsi, a mio avviso, senza danno per il senso.

[8] τί δὲ κωλύει. I codici sono discordi; Bekker e Ramsauer, seguendo il Marciano, leggono τί γὰρ κωλύει (« che cosa infatti... »). Ma lo stesso R. è costretto a chiedersi: « videsne haec a priore argumentatione differre? ». E invero, mentre prima si trattava di una gradualità del piacere e del dolore tra uomo e uomo, qui invece si tratta di una gradualità nella stessa persona. Quindi è preferibile la lezione τί δέ.

terminata, ammette un più e un meno, così sia anche del piacere? Infatti non vi è in tutti lo stesso equilibrio, anzi non ve n'è neppure uno identico nella stessa persona; bensì esso si mantiene pur allentandosi sino a un dato grado e differendo per il più e per il meno. È dunque possibile che una tal cosa accada anche per il piacere. Inoltre costoro, ponendo il bene come una cosa perfetta e i movimenti e le generazioni come cose imperfette, cercano di dimostrare che il piacere è movimento e cosa che si genera. Ma non sembra che dicano giustamente, né che il piacere sia movimento. Sembra infatti che siano proprie di ogni movimento la velocità e la lentezza: e ciò, se non per se stesso, com'è il caso del mondo, almeno rispetto ad altro; nel piacere invece non si trova né l'una né l'altra cosa. Infatti è pur possibile giungere a 1173 b
rallegrarsi, come ad adirarsi, rapidamente; ma non è possibile il provar piacere rapidamente, neppure rispetto ad altro, come accade per il camminare, il crescere e tutte le cose simili. È possibile dunque rivolgersi al piacere rapidamente o lentamente, ma l'attività in sé del piacere, cioè il godere non può essere veloce. D'altra parte come potrebbe il piacere essere un processo di generazione? Sembra infatti che non da qualsiasi cosa si generi qualsiasi cosa, bensì che ciò da cui essa si genera sia ciò in cui essa poi si dissolve; ma ciò da cui si genererebbe il piacere avrebbe come sua dissoluzione il dolore. Dicono anche che il dolore sia la mancanza di qualcosa richiesto dalla natura e che il piacere sia la sua soddisfazione. Ma queste sono affezioni del corpo. Se dunque il piacere è la soddisfazione di qualcosa richiesto dalla natura, ciò in cui avviene il soddisfacimento, questo dovrebbe provar piacere: cioè il corpo. Ma non sembra che sia così. Dunque il piacere non è neppure soddisfazione, bensì si prova piacere dell'avvenuta soddisfazione, così come invece si prova dolore quando ci si taglia[9]. L'opinione suddetta sembra essere sorta in base ai dolori e ai piaceri riguardanti il nutrimento: infatti quando si è stati privi di nutrimento e se ne è provato dolore, si gode di

[9] τεμνόμενος. È lezione sospetta a Susemihl e variamente corretta. La correzione che ha incontrato più favore è quella di Spengel: κενούμενος (« privato »). Ma, come opportunamente nota Rodier, già Eliodoro (213, 19) leggeva τεμνόμενος, il quale termine ha poi un corrispondente (Grant) in PLAT. *Tim.* 65 b.

venire soddisfatti. Ma ciò non accade per tutti i piaceri; infatti i piaceri che derivano dall'apprendere e, tra quelli derivati dalla sensazione, quelli che sorgono per l'odorato, e il vedere e spesso l'udire, i ricordi e le speranze sono piaceri privi di dolore. Quale sarebbe dunque l'origine della loro generazione? Qui infatti non sorge mancanza di nulla di cui possa sorgere l'appagamento. A coloro che pongono innanzi i piaceri più turpi si può rispondere che essi non sono neppure piacevoli; infatti, se pure sono piacevoli a coloro che hanno cattive disposizioni, non bisogna per questo ritenere che essi siano piacevoli ad altri che non siano costoro, come neppure debbono considerarsi sane o dolci o amare le cose che sembrano tali a chi è ammalato, né considerarsi bianche quelle che sembrano tali ai malati di occhi. Oppure si può rispondere che i piaceri sono bensì desiderabili, ma non quelli che sono desiderati da costoro; ad esempio desiderabile è l'arricchirsi, ma non l'arricchirsi di un traditore, e desiderabile è l'aver cura della salute, ma non mangiando qualsiasi cosa. Oppure si può rispondere che i piaceri differiscono a seconda della specie. Infatti i piaceri che provengono dalle cose decorose sono diversi da quelli che provengono dalle cose turpi e non è possibile che chi non è giusto goda del piacere della giustizia, né che chi non è musico goda del piacere della musica, e altrettando dicasi degli altri casi. Anche il fatto che l'amico sia differente dall'adulatore sembra mostrare che il piacere non sia un bene, o che vi sono piaceri di diversa specie; infatti l'amico sembra frequentarci mirando al bene, l'adulatore invece mirando al piacere e, mentre costui è biasimato, quello è lodato in quanto ci frequenta per scopi diversi.
1174 a Inoltre nessuno sceglierebbe di vivere mantenendo per tutta la vita la mentalità di un fanciullo, godendo di ciò che godono soprattutto i fanciulli[10]; né di godere compiendo qualche azione turpissima, anche se non debba derivargliene dolore. Anzi noi possiamo porre ogni cura in molte cose, anche se non ci apportano alcun piacere: ad esempio il vedere, il ricordare, il conoscere, l'avere le virtù. E non c'importa per nulla che a tali cose conseguano necessariamente dei piaceri; noi infatti le sceglieremmo

[10] Meno bene Carlini: « di quelle cose che ai fanciulli si stimano sopra tutte convenienti ».

anche se non ci derivasse piacere da esse. Che dunque il piacere non sia il bene e che non tutti i piaceri siano desiderabili, sembra che sia chiaro; e così che ve ne sono alcuni desiderabili di per se stessi, i quali differiscono dagli altri per specie e per provenienza.

4.

Basti dunque quanto s'è detto sulle opinioni intorno al piacere e al dolore; quali siano invece la natura e il carattere del piacere, può divenir più evidente se riprendiamo da capo la questione. L'atto del vedere, come sembra, è perfetto in ogni momento (infatti esso non manca di nulla che gli si aggiunga in più per rendere perfetta la sua forma): tale sembra essere anche il piacere. Esso infatti è una totalità intera e in nessun periodo di tempo si potrebbe trovare un piacere, la cui forma diventi più perfetta se se ne prolunga il tempo. Perciò il piacere non è neppure movimento. Infatti ogni movimento, come ad esempio la costruzione di una casa, si svolge nel tempo e in vista di un dato fine ed è perfetto quando abbia compiuto ciò a cui mira o nell'intero suo periodo di tempo o nel momento finale[11]; i movimenti parziali invece nei loro singoli momenti sono tutti imperfetti e sono diversi dal movimento completo e diversi tra di loro. Ad esempio la sistemazione delle pietre è cosa diversa dalla scanalatura delle colonne, ed entrambe le cose sono diverse dall'intera costruzione del tempio; e la costruzione del tempio è cosa perfetta (infatti in essa non manca nulla per lo scopo proposto), invece quella del piedistallo e quella del triglifo è imperfetta (entrambe infatti sono costruzioni di parti). Esse dunque differiscono per la specie e non è possibile in un qualsiasi momento del movimento cogliere il

[11] Così intendo, con Voilquin (« ou à l'instant où il s'achève »), Rolfes, Carlini e Pirrone, l'oscuro ἢ τούτῳ, che è la lezione del codice Laurenziano e della *ver. an.* (« vel in omni tempore utique, vel hoc »), la quale però ha l'aspetto d'aver tradotto, come spesso, letteralmente senza però aver inteso il senso. Meno bene intende Dal Sasso: « sia in un determinato tempo ». Non è quindi vero che « the reading ἢ τούτῳ makes no sense » (Grant); basta intenderlo nel senso indicato da Ramsauer: « ἢ τούτῳ quo finis imponitur ».

movimento perfetto, bensì, se mai, nell'intero movimento. Altrettanto è anche del camminare e degli altri movimenti. Se infatti la traslazione è un movimento da un luogo a un altro, anche di essa vi sono però differenze a seconda delle sue specie, quali il volare, il camminare, il saltare e simili; e non solo vi sono queste differenze, ma ve ne sono anche nello stesso camminare. Infatti il movimento da un luogo a un altro non è lo stesso per lo stadio e per una parte di esso, e non è lo stesso in una parte e nell'altra, né è lo stesso l'attraversare questa linea oppure quella.
1174 b Infatti non si tratta solo di attraversare una linea, bensì anche una linea che si trova in un dato luogo, il quale è diverso da quello di un'altra. Ma del movimento si è trattato con esattezza altrove[12]; ed è evidente che esso non è perfetto in ogni momento, bensì numerosi movimenti sono imperfetti e differiscono per specie, se pur l'andare da un luogo a un altro ha una sua specie particolare. Invece la forma del piacere è perfetta in qualsiasi momento. È evidente dunque che movimento e piacere devono essere cose diverse tra loro e che il piacere appartiene alle cose complete e perfette. Ciò può risultare anche dal fatto che non è possibile muoversi se non in un certo periodo di tempo, mentre così non è del piacere: infatti esso si sente tutto intero già in un solo istante. Da ciò è evidente anche che non giustamente dicono che il piacere è movimento o cosa che si genera[13]. Infatti il movimento e la generazione non si possono attribuire a tutte le cose, bensì solo a quelle divisibili in parti e non intere; infatti neppure dell'atto del vedere, né del punto, né della monade v'è generazione, né alcuna di queste cose è movimento o generazione; quindi altrettanto è del piacere, in quanto è qualcosa di completo.

[12] *Phys.* Δ-Θ. Grant vorrebbe correggere l'εἴρηται: «But as the *Physic* were probably a later work, εἴρηται may be here a misreading for εἰρήσεται». Ma mi sembra che Jaeger, *op. cit.*, pp. 398 sgg., abbia dimostrato convincentemente che la composizione della *Fisica* sta tra quella dell'*Analitica* e quella della *Nicomachea* (da quest'asserzione io escludo i tre libri *comuni*).

[13] Al posto di τὴν ἡδονήν Ramsauer leggerebbe: τῆς ἡδονῆς, per cui il senso verrebbe: «il movimento o ciò che si genera è proprio del piacere», basandosi sulla frase che segue poco dopo: «infatti neppure dell'atto del piacere... v'è generazione». Ma non mi sembra un motivo sufficiente.

Siccome ogni sensazione esercita la sua attività rispetto a un oggetto sensibile, essa si attuerà perfettamente quando è in buona disposizione rispetto al più eccellente degli oggetti che cadono sotto la sensazione; tale sembra essere soprattutto l'attività perfetta (e non si faccia alcuna differenza tra il dire che la sensazione è in attività o che lo è ciò in cui essa si trova); in ogni cosa dunque l'attività migliore sarà quella che si esplica quando si ha la miglior disposizione verso ciò che è l'oggetto migliore che cade sotto di essa: questa sarà dunque la migliore e la più piacevole. Infatti vi è piacere in rapporto a ogni sensazione e altrettanto in rapporto a ogni razionalità e contemplazione; e l'attività più piacevole è la più perfetta, e la più perfetta è quella di chi è ben disposto rispetto all'oggetto più eccellente che cade sotto quell'attività. Il piacere inoltre rende perfetto l'atto; e lo rende perfetto non nello stesso modo suddetto in cui lo rendono perfetto l'oggetto sensibile e la sensazione, quando sono eccellenti; così come neppure la salute e il medico sono nello stesso modo causa dell'esser sani. È quindi chiaro[14] che in corrispondenza di ogni sensazione sorge il piacere; infatti diciamo che il vedere e l'ascoltare sono cose piacevoli. Ma è chiaro anche che sono sommamente piacevoli allorché la sensazione è la migliore e si attua sull'oggetto migliore; quando il senziente e il sentito sono tali, vi sarà sempre piacere, essendo presenti sia chi lo deve produrre sia chi lo deve provare. Il piacere poi perfeziona l'attività non come una disposizione conseguita, bensì come un perfezionamento che vi si aggiunge, come ad esempio la bellezza per quelli che sono nel fiore della giovinezza; vi sarà dunque piacere nell'attività finché sia l'oggetto pensabile o sensibile sia ciò che discerne o contempla siano

[14] Questo paragrafo (1174 b 27-30) è, per buone ragioni, sospetto a Ramsauer. Esso infatti non è che una ripetizione (1174 b 21-23) («Infatti ... quell'attività»), peggiorata dal fatto che in 1174 b 15-23, accanto alla sensazione vengono poste anche la razionalità e la contemplazione, qui invece vengono omesse. Io penserei che questo paragrafo sia stata una prima redazione, di Aristotele stesso, di questo pensiero, ch'egli rifece poi in un secondo momento, aggiungendolo a 1174 b 15-23. Trattandosi infatti di uno dei punti nevralgici di questo libro non fa meraviglia che Aristotele sia tornato più volte a redigere il suo pensiero (ciò mi sembra anche confermato dalla strana eguaglianza di 1174 b 23 e b 32).

1175 a come devono essere[15]; infatti sorgerà lo stesso risultato finché rimarranno uguali e si comporteranno nello stesso modo sia l'essere che prova il piacere che quello che lo provoca. Perché dunque nessuno prova piacere di continuo? forse perché si stanca? Infatti tutto ciò che è umano non può esercitare un'attività di continuo. E neppure ciò può essere del piacere: esso infatti segue all'attività. Alcune cose ci fanno piacere perché sono nuove, ma, proprio per questo, in seguito non ci fanno più altrettanto piacere; infatti da principio la razionalità è eccitata da esse ed esercita intensamente la sua attività intorno ad esse, come, per quanto riguarda la vista, coloro che guardano con attenzione; poi invece l'attività non resta la stessa, bensì si attenua, e per questo anche il piacere si dilegua. Si potrebbe credere che tutti desiderano il piacere perché tutti mirano a vivere e la vita è, in certo modo, un'attività e ciascuno è attivo riguardo a quelle cose e con quelle facoltà, ch'egli soprattutto preferisce; ad esempio il musico è attivo con l'udito riguardo alle melodie, l'amante del sapere è attivo con la razionalità intorno alle cose speculative, e così anche ciascun altro nelle altre cose. E il piacere perfeziona le attività e quindi quel modo di vita a cui ciascuno aspira. Logicamente dunque si aspira al piacere: esso infatti perfeziona a ciascuno la vita, il che è cosa desiderabile. Tralasciamo poi per ora la questione se noi scegliamo di vivere per il piacere o scegliamo il piacere per il vivere. Infatti il piacere e la vita appaiono collegati e non è possibile separarli; infatti senza attività non sorge il piacere e il piacere perfeziona ogni attività.

5.

Sembra perciò anche che i piaceri differiscano per la specie. Infatti noi riteniamo che cose diverse per la specie siano perfezionate da cose diverse. Ciò appare infatti sia nelle cose naturali sia nei prodotti dell'arte: ad esempio sia negli esseri viventi e negli alberi, sia nelle pitture, nelle statue, nelle case e nelle suppel-

[15] I codici sono qui discordi; accolgo la lezione tradizionale (Ramsauer, Susemihl, Apelt).

lettili[16]. E similmente sembra che anche le attività differenti per specie siano perfezionate da cose differenti per specie. E le attività della razionalità differiscono da quelle proprie della sensazione e differiscono tra loro per la specie: quindi differiscono anche i piaceri che le perfezionano. Ciò può risultare anche dal fatto che ciascun piacere è connaturato all'attività che esso perfeziona. Infatti l'attività è accresciuta dal piacere che le è proprio, giacché chi agisce con piacere giudica meglio e compie con più precisione ciascuna cosa; ad esempio quelli che trovano piacere nella geometria divengono geometri e meglio comprendono ciascuna parte di essa; similmente anche degli amanti della musica e dell'architettura[17] e delle altre arti ciascuno progredisce nella sua propria opera quando prova piacere in essa. Infatti il piacere s'accresce con l'attività e le cose che s'accrescono insieme sono connaturate. E alle cose diverse poi debbono essere connaturate cose di- 1175 b
verse per specie. Ciò può apparire ancor più chiaro dal fatto che le attività sono ostacolate dai piaceri che derivano da attività diverse: infatti gli amanti del flauto sono impossibilitati di prestare attenzione ai ragionamenti, se odono qualcuno che suona il flauto, giacché godono di più del suono del flauto che dell'attività di cui si occupavano; perciò il piacere relativo al suono del flauto danneggia l'attività relativa al ragionamento. Similmente ciò accade anche negli altri casi, quando si sia contemporaneamente in attività rispetto a due cose diverse; infatti l'attività delle cose più piacevoli distrae dall'altra e ciò tanto più quanto più le due attività differiscano nel piacere, cosicché si giunge a non agire più nell'altra attività. Perciò, se godiamo intensamente di una cosa, non facciamo più altro, quando invece un'occupazione ci piace scarsamente ci mettiamo a fare altro; come ad esempio quelli che in teatro mangiano dolciumi fanno ciò soprattutto quando gli attori recitano male. E, poiché ciascuna attività è resa più precisa, più duratura e migliore dal piacere che le è proprio, mentre

[16] Nota Voilquin: «Passage obscur; il s'agit vraisemblablement de ce qui vient parfaire la beauté de l'animal, de la plante». Non si tratta però di un'oscurità tale da dover correggere il testo: il concetto risulta infatti abbastanza chiaro.

[17] φιλοικοδόμοι: è la lezione, migliore, del Laurenziano. Il Marciano legge invece φιλόκοσμοι («amanti dell'ordine»).

i piaceri ad essa estranei la danneggiano, è evidente che tra i piaceri v'è molta differenza. I piaceri estranei a una attività, infatti, producono quasi lo stesso risultato che i dolori che le sono propri, giacché i dolori propri danneggiano le attività, come ad esempio se a qualcuno è spiacevole o fastidioso lo scrivere o il far conti: uno infatti non scrive, un altro non fa conti se quest'attività gli è fastidiosa. Risultano quindi effetti opposti per le attività dai piaceri e dai dolori che sono loro propri; e sono propri quelli che sorgono nell'attività per essa stessa. Invece s'è detto[18] che i piaceri estranei producono press'a poco l'effetto del dolore; essi infatti danneggiano, per quanto non nella stessa maniera.

Poiché poi le attività differiscono per la loro convenienza o sconvenienza morale e poiché alcune di esse sono da scegliersi, altre sono da fuggirsi, altre né da scegliersi né da fuggirsi, similmente accade anche dei piaceri; infatti a ogni attività buona corrisponde un piacere per bene, a ogni attività cattiva un piacere perverso; infatti i desideri delle cose belle sono degni di lode, quelli delle cose turpi degni di biasimo. I piaceri propri delle singole attività sono però ad esse più connaturati che gli appetiti; infatti gli appetiti sono separati sia per il tempo sia per la loro natura, i piaceri invece sono intimamente uniti alle attività e non separabili da esse, cosicché vi è persino dubbio se l'attività sia la stessa cosa che il piacere. Invero il piacere non è né razionalità né sensazione (ciò infatti sarebbe assurdo), ma poiché i piaceri non possono essere separati da ciò, ad alcuni sembrano la stessa cosa. Come dunque
1176 a le attività sono differenti, così lo sono anche i piaceri. La vista differisce per purezza dal tatto; e così l'udito e l'odorato differiscono dal gusto; similmente differiscono anche i piaceri corrispondenti: e da questi piaceri si differenziano i piaceri della razionalità, e in ciascuna categoria, i piaceri si differenziano tra loro. E sembra anche che per ciascun essere vivente ci sia un piacere a lui proprio, come v'è pure una funzione a lui propria: essa infatti è in rapporto alla sua attività. E ciò può apparire evidente a chi esamina ciascun essere: infatti diverso è il piacere del cavallo da quello del cane e da quello dell'uomo; così come giustamente

[18] A 1099 a 11-15.

Eraclito[19] dice che un asino preferirebbe della paglia piuttosto che dell'oro; infatti per gli asini il cibo è più piacevole dell'oro. Dunque i piaceri degli esseri di specie differente differiscono per specie e sembrerebbe logico che quelli della stessa specie siano identici. Invece per ciò che riguarda gli uomini, i piaceri differiscono non poco. Infatti le stesse cose dilettano gli uni e addolorano gli altri e ad alcuni sono dolorose e odiose le cose che ad altri sono piacevoli e amabili. Ciò accade anche per le cose dolci: infatti esse non sembrano le stesse a chi ha la febbre e a chi è sano, né il caldo appare lo stesso a chi è debole e a chi è sano. E similmente ciò accade anche per gli altri casi. In tutti questi casi sembra che la cosa sia come appare all'uomo virtuoso. Se è giusto dir così, come sembra, allora la misura di ciascuna cosa saranno la virtù e l'uomo buono in quanto tale, e veri piaceri saranno quelli che a lui sembrano tali e piacevoli le cose di cui egli gode. E uno non deve per nulla meravigliarsi se a qualcuno sembrano piacevoli le cose che a lui sono disgustose; infatti negli uomini sorgono molte corruzioni e impurità; e queste cose non sono veramente piacevoli, bensì lo sono solo a costoro e a quelli che hanno tale disposizione. I piaceri dunque che concordemente sono ritenuti turpi è chiaro che non bisogna neppure definirli piaceri, se non per chi è corrotto. Ma tra i piaceri che sembrano essere moralmente convenienti quale e di qual natura diremo che è quello dell'uomo? Non è forse evidentemente quello che deriva dalle sue attività? Ad esse infatti conseguono i piaceri. Sia dunque che vi sia una sola attività dell'uomo perfetto e beato, sia che ve ne siano parecchie, si potranno dire propriamente piaceri dell'uomo quelli che perfezionano queste attività; gli altri invece saranno piaceri solo in via secondaria e del tutto accessoriamente, come pure le attività ad essi corrispondenti.

6.

Avendo dunque trattato delle virtù, delle amicizie e dei piaceri, resta che parliamo in abbozzo generale della felicità, giacché

[19] 22 B 9 Diels-Kranz.

la considieriamo come il fine delle azioni umane. E se ci riferiamo a ciò che s'è detto prima, il nostro ragionamento potrà essere più breve. Abbiamo detto[20] che essa non è una disposizione: in tal caso infatti essa si troverebbe anche in chi dormisse tutta la vita, vivendo così una vita puramente vegetativa e in chi subisse
1176 b le più grandi disgrazie. Se dunque questo non può ammettersi, bensì piuttosto dobbiamo porre la felicità in un'attività, come s'è detto precedentemente[21], e se delle attività alcune sono necessarie ed eleggibili in vista d'altro, altre invece sono scelte per se stesse, è evidente che bisogna porre la felicità tra le attività scelte per esse stesse e non tra quelle scelte in vista di altro; infatti la felicità non è manchevole di null'altro, bensì è autosufficiente. Sono eleggibili per se stesse quelle attività dalle quali non ci si attende altro all'infuori dell'attività stessa. Tali sembrano essere le azioni conformi a virtù; infatti il compiere cose belle e virtuose è proprio delle azioni eleggibili di per se stesse. Tali sono anche i divertimenti piacevoli: essi infatti non sono scelti in vista di altro; infatti da essi si riceve danno piuttosto che utilità, in quanto si trascurano per essi il nostro corpo e le nostre sostanze. E la maggior parte degli uomini ritenuti felici ricorre a tali trattenimenti; per questo hanno favore presso i tiranni le persone che sono facete in tali trattenimenti; queste infatti si mostrano piacevoli ad essi nelle cose a cui essi aspirano, giacché è di ciò che i tiranni hanno bisogno. E queste cose si credono quindi capaci di far felici, giacché i potenti passano il tempo appunto in esse. Ma tuttavia tali persone non costituiscono una prova; infatti né la virtù né l'intelletto consistono nell'esser potenti: ed è da ciò che derivano le attività virtuose[22]; e se questi, essendo privi del gusto del piacere puro e degno d'un uomo libero, ricorrono ai piaceri del corpo, non per questo bisogna ritenere che questi siano più desiderabili; infatti anche i fanciulli credono che siano le mi-

[20] Di questi tre richiami il primo (« la consideriamo ») si riferisce a A 1094 a 19-22 e 1095 a 15-21; il secondo (« ciò che s'è detto prima ») si riferisce ai capp. 7-12 del libro primo; il terzo (« abbiamo detto ») a più luoghi del libro primo, ma specialmente a 1098 b 32-1099 a 8.

[21] A 1098 a 3-7.

[22] Non vedo il riferimento che Voilquin vorrebbe trovare con le relazioni personali di Aristotele con Filippo e Alessandro.

gliori le cose che essi apprezzano. Anzi è logico che, come diverse sono le cose che sembrano preziose ai fanciulli e agli uomini, altrettanto diverse lo siano per gli uomini cattivi e per quelli per bene. Come dunque spesso s'è detto[23], sono preziose e piacevoli le cose che sembrano tali all'uomo virtuoso; e per ciascuno l'attività più desiderabile è quella che è conforme alla sua disposizione, quindi per l'uomo virtuoso la più desiderabile è l'attività conforme a virtù. Dunque la felicità non consiste nel divertimento. E infatti sarebbe assurdo che il fine fosse il divertimento e che ci si affaticasse e ci si affannasse per tutta la vita solo allo scopo di divertirsi. Tutte le cose infatti, per così dire, le scegliamo in vista di altro, eccetto la felicità; essa infatti è il fine. Invece l'agir seriamente e l'affaticarsi a scopo di divertimento sembra cosa sciocca e troppo puerile; mentre invece lo scherzare al fine di agire seriamente[24], secondo il detto di Anacarsi, sembra essere giusto. Infatti il divertimento sembra un riposo, giacché gli uomini, non potendo agire continuamente, hanno bisogno di riposo. Ma
il fine non è il riposo: esso infatti sorge solo in vista dell'attività. 1177 a
Felice invece sembra essere la vita secondo virtù: essa infatti si svolge con serietà e non consiste nel divertimento. E noi diciamo che le cose serie sono migliori di quelle comiche e divertenti e chiamiamo più seria l'attività della parte migliore dell'uomo; e l'attività della parte migliore è appunto la più preziosa e la più capace di darci felicità. E dei piaceri del corpo potrà godere un qualsiasi uomo e uno schiavo non meno dell'uomo migliore; ma

[23] Più che a Γ 1113 a 31-35 si pensi a I 1170 a 11-22 e a K 1176 a 16-23.

[24] Rolfes traduce « Spielen um zu arbeiten », seguito da Carlini (che poco sopra omette nella versione ὡς εἰπεῖν « per così dire »), che traduce « divertirsi per essere laborioso ». Peggio, perché contorto, Voilquin: « qu'on ne s'amuse qu'afin de s'occuper ensuite d'affaires sérieuses » (e similmente Moschettini: « sollazzarsi invece per poi darsi all'opra con zelo »). Mi sembra invece che la *ver. an.* avesse intuito (per quanto non compresa da Dal Sasso) la traduzione, secondo me, giusta: « ludere autem ut studeant ». Infatti il motto di Anacarsi non si riferisce alla contrapposizione « riposo-serietà », ma a quella « scherzo-serietà »: si tratta cioè del noto concetto dello σπουδαιογέλοιον, per cui cfr. L. Radermacher, *Weinen und Lachen*, Wien 1947, p. 11 e A. Plebe, *La teoria del comico* cit., p. 14.

nessuno potrebbe render partecipe uno schiavo della felicità, a meno che lo renda partecipe anche della vita di un uomo libero. Infatti la felicità non risiede in questi trattenimenti, bensì nelle attività conformi a virtù, come s'è detto anche prima [25].

7.

Se dunque la felicità è un'attività conforme a virtù, logicamente essa sarà conforme alla virtù superiore; e questa sarà la virtù della parte migliore dell'anima. Sia dunque essa l'intelletto oppure qualcosa d'altro, che per natura appaia capace di comandare e guidare e avere nozione delle cose belle e divine o perché esso stesso divino o perché è la parte più divina di ciò che è in noi, comunque la felicità perfetta sarà l'attività di questa parte, conforme alla virtù che le è propria. Che essa sia l'attività contemplativa è stato detto [26]. E ciò apparirà concordare sia con ciò che s'è detto prima [27] sia con la verità. Quest'attività è infatti la più alta; infatti l'intelletto è tra le cose che sono in noi quella superiore, e tra le cose conoscibili le più alte sono quelle a cui si riferisce il pensiero. Ed è anche l'attività più continua; noi infatti possiamo contemplare più di continuo di quanto non possiamo fare qualsiasi altra cosa. Pensiamo poi che alla felicità debba es-

[25] 1176 a 33-b 17.

[26] « È stato detto »: in nessun luogo della *Nicomachea* si trova detto questo; perciò si sono fatte varie ipotesi, tra cui le principali sono quella di Ramsauer, che pensa ad una lacuna nel libro sesto o che addirittura il libro pervenutoci non sia quello di Aristotele, e quella di Grant che cerca dei generici precedenti nel libro primo, che Aristotele avrebbe citato genericamente e imprecisamente. Ma sono entrambe ipotesi poco verosimili. La soluzione per me sta nel notare che una volta Aristotele ha detto veramente ciò: nell'ultimo libro dell'*Eudemia* (Θ 3, 1249 b): ἥτις οὖν αἵρεσις καὶ κτῆσις τῶν φύσει ἀγαθῶν ποιήσει μάλιστα τὴν τοῦ θεοῦ θεωρίαν ... αὕτη ἀρίστη. Ora, il libro decimo della *Nicomachea* non è che un ripensamento dell'ottavo dell'*Eudemia*, che Aristotele aveva probabilmente sotto gli occhi: di qui questa citazione.

[27] « Ciò che s'è detto prima »: in molti luoghi: cfr. soprattutto A 1098 b 16-17; 1099 a 25-29; 1102 b 13-22; 1103 a 1-4; K 1174 b 16-20; 1174 b 15-23; 1175 b 35-1176 a 3; 1176 b 25-27.

sere congiunto il piacere e si conviene che la migliore delle attività conformi a virtù è quella relativa alla sapienza; sembra invero che la filosofia apporti piaceri meravigliosi per la loro purezza e solidità; ed è logico che il corso della vita sia più piacevole per chi conosce che non per chi ancora ricerca il vero. E l'autosufficienza di cui abbiamo parlato si troverà soprattutto nell'attività contemplativa. Infatti è pur vero che dei mezzi necessari al vivere hanno bisogno sia il sapiente, sia il giusto, sia gli altri uomini; tuttavia, una volta che siano stati provvisti sufficientemente di essi, il giusto ha ancora bisogno di persone ch'egli possa trattare giustamente e con le quali esser giusto, similmente anche l'uomo moderato e il coraggioso e ciascuno degli altri uomini virtuosi [28]; l'uomo sapiente, invece, anche da se stesso potrà contemplare, e ciò tanto più, quanto più è sapiente; forse è meglio se ha dei collaboratori, ma tuttavia egli è del tutto autosufficiente. Inoltre sembra che l'attività contemplativa sia la sola ad essere 1177 b amata per se stessa; infatti da essa non deriva alcun altro risultato all'infuori del contemplare, mentre dalle attività pratiche ricaviamo sempre qualcosa, più o meno importante, oltre all'azione stessa. Sembra poi che la felicità risieda nell'agiatezza; infatti noi affrontiamo i disagi per esser poi in agiatezza, e facciamo guerra per essere poi in pace. Ordunque, le attività [29] delle virtù pratiche si esplicano nelle cose politiche e di guerra; ma le azioni relative a tali cose, specialmente quelle di guerra, sono evidentemente prive di agio; e infatti nessuno sceglie di far guerra, né prepara la guerra al solo scopo di guerra, giacché sembrerebbe un vero sanguinario che si rendesse nemici gli amici per far sorgere battaglie e uccisioni. Ma anche l'attività dell'uomo politico è disagiata e, oltre all'occuparsi di politica, deve preoccuparsi di procurarsi potere e onori e procurare a sé e ai cittadini quella felicità che è diversa dalla politica e che noi ricerchiamo evidentemente come diversa da essa [30]. Se dunque tra le azioni conformi alle virtù quelle politiche e quelle di guerra eccellono per bellezza

[28] τῶν ἄλλων ἕκαστος. Carlini intende male: « degli atti virtuosi ».

[29] Rassow vorrebbe porre le parole « Ordunque, le attività ... prive di agio » dopo le parole « e uccisioni ». Ma senza motivi convincenti.

[30] Pirrone traduce qui assai male, omettendo prima le parole « è disagiata », poi l'intera frase « e che noi ricerchiamo ... da essa ».

e per grandezza, ma sono disagiate e mirano a un altro fine e non sono scelte per se stesse, se invece l'attività dell'intelletto, essendo contemplativa, sembra eccellere per dignità e non mirare a nessun altro fine all'infuori di se stessa e ad avere un proprio piacere perfetto (che accresce l'attività) ed essere autosufficiente, agevole, ininterrotta per quanto è possibile all'uomo e sembra che in tale attività si trovino tutte le qualità che si attribuiscono all'uomo beato: allora questa sarà la felicità perfetta dell'uomo, se avrà la durata intera della vita[31]. Infatti in ciò che riguarda la felicità non può esservi nulla di incompiuto. Ma una tale vita sarà superiore alla natura dell'uomo; infatti non in quanto uomo egli vivrà in tal maniera, bensì in quanto in lui v'è qualcosa di divino; e di quanto esso eccelle sulla struttura composta dell'uomo, di tanto eccelle anche la sua attività su quella conforme alle altre virtù[32]. Se dunque in confronto alla natura dell'uomo l'intelletto è qualcosa di divino, anche la vita conforme a esso sarà divina in confronto alla vita umana. Non bisogna però seguire quelli che consigliano che, essendo uomini, si attenda a cose umane ed, essendo mortali, a cose mortali, bensì, per quanto è possibile, bisogna farsi immortali e far di tutto per vivere secondo la parte più elevata di quelle che sono in noi; se pur infatti essa è piccola
1178 a per estensione, tuttavia eccelle di molto su tutte le altre per potenza e valore. E se essa è la parte dominante e migliore, sembrerebbe che ciascuno di noi consista proprio in essa; sarebbe quindi assurdo se l'uomo scegliesse non la vita a lui propria, bensì quella propria di altri. E ciò che prima s'è detto[33] s'accorda

[31] Non si comprende la nota di Voilquin (« βίος τέλειος, une vie heureuse jusqu'au bout »), giacché qui τέλειος è riferito solo a μῆκος e significa « intero ».

[32] L'uso insolito del termine τὸ σύνθετον (« la struttura composta ») ha fatto sospettare Ramsauer dell'intera frase. Ma l'idea, se non il vocabolo, di una « struttura composta » dell'uomo mi sembra tipica di quest'ultima fase del pensiero aristotelico, e quindi autentica. Metterebbe conto lo studiare le relazioni di questo tardo concetto aristotelico con quello del σύνθετος βίος del compendio di Ario Didimo (cfr. WALZER, 191).

[33] Apelt pensa a I 1168 b 28-1169 a-b, ma s'accorge egli stesso che la corrispondenza non è esatta. Molto meglio è seguire l'opinione di Michele di Efeso (592, 17), che riferisce la citazione a K 1176 a 24-29, dove

con ciò che ora diciamo: cioè quello che a ciascuno è proprio per natura è la cosa per lui migliore e più piacevole. E per l'uomo ciò è la vita conforme all'intelletto, se pur in ciò consiste soprattutto l'uomo. E questo modo di vita sarà dunque anche il più felice.

8.

Al secondo posto sta la vita conforme alla virtù etica; infatti le attività a essa conformi sono quelle umane; infatti tra di noi esercitiamo le azioni giuste, quelle coraggiose e quelle conformi alle altre virtù sia nei contratti, sia nei rapporti sociali, sia nelle azioni di ogni genere e nelle passioni, avendo cura di rispettare ciò che compete a ciascuno: e tutte queste appaiono essere cose umane. Sembra anche che in alcune cose la virtù etica proceda dal corpo e che in molti casi essa sia intimamente congiunta con le passioni. Anche la saggezza è unita alla virtù morale e questa è unita alla saggezza, in quanto i principi della saggezza sono conformi alle virtù etiche e la rettitudine delle virtù etiche è conforme alla saggezza. E le virtù, che sono così connesse anche alle passioni[34], saranno proprie della struttura composta dell'uomo; e le virtù di questa struttura composta sono umane. E altrettanto lo sono la vita e la felicità a esse conformi. Invece la vita del pensiero è separata. Ma su di essa basti ciò che s'è detto; infatti il determinarla più esattamente andrebbe oltre il nostro compito.

si può trovare una corrispondenza nelle parole: « Non è forse evidentemente quello che deriva dalle sue attività? Ad esse infatti conseguono i piaceri ».

[34] συνηρτημέναι δ' αὗται καὶ τοῖς πάθεσι. Il concetto giunge strano e slegato con ciò che precede; sono state quindi tentate varie correzioni, tra le quali la migliore sarebbe quella di Ramsauer: συνηρτημέναι δὲ ταύτῃ καὶ κτλ. (« che sono così connesse ad essa e alle passioni »). Ma mi sembra valida la difesa che Rodier ha fatto del testo dei codici: « Aristote veut, en effet, prouver que, non seulement les vertus éthiques, mais la prudence, ne sont pas séparables du σύνθετον. La raison qu'il en donne est, d'une part, que la prudence et les vertus éthiques sont solidaires; d'autre part, qu'elles sont étroitement liées τοῖς πάθεσι ».

Sembrerebbe[35] anche che la vita contemplativa abbia poco bisogno dei beni esteriori, o ne abbia meno bisogno della virtù etica. E se pur a entrambe s'ammette che vi sia un pari bisogno delle cose necessarie (per quanto l'uomo politico si affanni di più intorno alle cose del corpo e a quelle del genere; ciò infatti può avere poca importanza), tuttavia vi sarà molta differenza quanto alle attività. Infatti l'uomo generoso avrà bisogno di ricchezze per poter compiere le azioni generose, l'uomo giusto ne avrà bisogno per contraccambiare i benefici (infatti la volontà non è visibile e anche quelli che non sono giusti fingono di voler compiere azioni giuste), l'uomo coraggioso avrà bisogno di potenza, se vorrà compiere qualcuna delle azioni conformi alla [*propria*] virtù, l'uomo moderato avrà bisogno di libertà[36]. Altrimenti come sarebbe manifesto se il carattere dell'uomo virtuoso è questo o un altro? Sorge poi la questione se per la virtù sia più importante il proponimento o invece lo siano le azioni, giacché 1178 b essa può trovarsi in entrambe le cose; ma evidentemente la perfezione risiederà in entrambe; comunque per le azioni v'è bisogno di molte cose e di cose tanto più numerose, quanto più le azioni sono importanti e belle. Invece chi contempla non ha bisogno di nessuna di queste cose per la sua attività, ma anzi, per così dire, esse sono d'impedimento alla speculazione; in quanto però egli è uomo e convive con molti uomini, egli deve scegliere di compiere le cose conformi a virtù; e quindi per vivere da uomo avrà bisogno di tali cose[37]. Che poi la felicità perfetta risieda in un'attività contemplativa può risultare anche dal fatto seguente.

[35] 1178 a 25-b 23 è, come vide Rassow, una seconda redazione dei concetti espressi nel cap. 8. Ma entrambe le redazioni mi sembrano genuinamente aristoteliche.

[36] ἐξουσίας. Traduco « di libertà » con Segni (« di licenza »), Rolfes (« der Freiheit und Ungebundenheit »), Moschettini (« di libera facoltà »). Invece la *ver. an.* non intende il senso e traduce con « potestate », seguita da Dal Sasso (« di ampio potere »), Carlini e Pirrone (« abbondanza »), Voilquin (« abondance de biens »). Ma il senso è così assai peggiore: che bisogno ha infatti l'uomo moderato di abbondanza?

[37] Le parole « per vivere da uomo » corrispondono al greco τὸ ἀνθρωπεύεσθαι, neologismo coniato in funzione antimistica e antiplatonica (cfr. 1177 b 27-1178 a 1). È questo il punto più avanzato raggiunto dall'evoluzione dell'etica aristotelica verso il concreto e l'immanente.

Noi cioè immaginiamo che gli dèi siano sommamente beati[38] e felici: quali azioni dunque si devono attribuire ad essi? Forse quelle giuste? Ma non sembreranno forse ridicoli, qualora facciano contratti, si restituiscano depositi e facciano simili cose? Oppure le azioni coraggiose, immaginando che compiano cose paurose e che corrano pericolo perché è decoroso? Oppure le azioni generose? Ma a chi doneranno? Ma sarà assurdo che essi abbiano monete o cose simili. E le loro azioni moderate quali sarebbero? Non sarebbe forse cosa grossolana il lodarli perché non hanno cattivi desideri? Se si considera tutto ciò che riguarda le azioni, ci apparirà sempre piccolo e indegno degli dèi. Eppure tutti ritengono che essi vivano e che quindi siano in attività, non che dormano come Endimione[39]. Se dunque a chi vive si toglie l'agire, e ancor più il creare, che cosa resta se non la contemplazione? Cosicché l'attività del dio, che eccelle per beatitudine, sarà contemplativa. Quindi anche tra le attività umane quella che è più congenere a questa, sarà quella più capace di render felici. Prova di ciò è anche il fatto che gli altri esseri viventi non partecipano della felicità, poiché sono completamente privi di questa attività. Invece per gli dèi tutta la vita è beata, e per gli uomini lo è in quanto vi è in essi un'attività simile a quella; ma nessuno degli altri esseri viventi è felice, perché non partecipa per nulla alla speculazione. Per quanto dunque s'estende la speculazione, di tanto s'estende anche la felicità, e in quelli in cui si trova maggiore speculazione v'è anche maggiore felicità: e ciò accade non per caso, ma per via della speculazione: essa infatti ha valore di per se stessa. Così la felicità è una specie di speculazione.

Essendo uomini, però, si avrà bisogno anche della prosperità esteriore; infatti la natura non è sufficiente per l'attività contemplativa, bensì occorre che anche il corpo sia sano e si abbiano il cibo e le altre risorse. Tuttavia non si deve pensare che per essere 1179 a felice occorrano molte e grandi cose, se pur non è possibile esser beato senza i beni esteriori; infatti l'autosufficienza e l'azione non

[38] μακαρίους. Incomprensibilmente Pirrone traduce con « leali ».

[39] Pastore amato da Diana, la quale ottenne ch'egli conservasse la sua bellezza in un sonno eterno.

consistono nell'eccesso dei beni; ed è possibile compiere le azioni decorose anche se non si comanda in terra e in mare; infatti anche sulla base di beni moderati si potrà agire secondo la virtù. È possibile vedere ciò chiaramente, giacché i privati sembrano compiere le azioni convenienti non meno dei potenti, ma anzi anche di più. È sufficiente avere quanto si è detto; infatti felice sarà la vita di chi svolge la sua attività secondo la virtù. Solone definì probabilmente bene gli uomini felici, dicendo che sono coloro che sono stati forniti mediocremente dei beni esteriori, ma che hanno compiuto le azioni più belle, com'egli pensava, e che hanno vissuto secondo moderazione; è infatti possibile che coloro che posseggono beni misurati compiano ciò che si deve. E sembra che anche Anassagora [40] abbia sostenuto che l'uomo felice non s'identifichi col ricco né col potente, dicendo ch'egli non si sarebbe meravigliato se un uomo felice fosse sembrato uno spostato ai più; essi infatti giudicano dai beni esteriori, accorgendosi soltanto di questi. Anche le opinioni dei sapienti sembrano dunque concordare coi nostri ragionamenti, e anche tali opinioni hanno un valore di credibilità; però nelle cose riguardanti le azioni la verità si giudica dalle opere e dalla vita: in esse infatti sta l'essenziale. Perciò bisogna esaminare le cose dette precedentemente riferendole alle opere e alla vita, e se concordano con le opere accoglierle, se invece discordano, ritenerle soltanto parole.

L'uomo [41] che esplica la sua attività secondo l'intelletto e ha cura di esso sembra sia essere disposto ottimamente, sia essere carissimo agli dèi; se infatti da parte degli dèi vi è, come sembra, qualche cura delle cose umane, sarà logico che essi godano di ciò che è migliore ed è più affine a loro (e questo sarà l'intelletto),

[40] 59 A 30 (II 13,15) Diels-Kranz.

[41] Mi pare che si possa senz'altro considerare spurio 1179 a 23-32, dopo le argomentazioni di Ramsauer e Rodier (per quanto quest'ultimo abbia ancora qualche dubbio). Esso è scritto secondo il tono e il contenuto dei luoghi più antichi dell'*Eudemia*, non già secondo quello della *Nicomachea*. Basti pensare alla ben diversa cautela con cui si parla della divinità in A 1099 b 12-13: « E, se mai v'è qualche altro dono da parte degli dèi agli uomini, è logico ammettere che anche la felicità è dono divino ». Questo capitolo sarà quindi da considerarsi un'interpolazione di qualche peripatetico platoneggiante, quali spesso s'incontrano nel primo Peripato.

e sarà logico che essi ricompensino chi ama e onora soprattutto ciò, in quanto costoro si danno cura delle cose a loro care [42] e agiscono bene. E che tutte queste cose si trovino soprattutto nel sapiente, è chiaro. Quindi egli è carissimo agli dèi. Ed è naturale che costui sia anche il più felice; cosicché anche per questo il sapiente è sommamente felice.

9.

Se dunque si è trattato sufficientemente intorno a queste cose, come intorno alle virtù, all'amicizia e al piacere così in abbozzo, dobbiamo ritenere che il nostro proposito abbia raggiunto il suo fine? oppure, come s'è detto, nelle cose riguardanti l'azione il fine non è lo speculare e l'aver conoscenza intorno a 1179 b ciascuna di esse, bensì piuttosto il compierle? E infatti, quanto alla virtù, non è sufficiente il conoscerla, ma bisogna cercare di possederla e di usarla, od ogni altro modo in cui possiamo esser buoni. Se dunque i ragionamenti [43] fossero sufficienti a renderci uomini per bene, giustamente essi riporterebbero molte e grandi ricompense, come dice Teognide, e bisognerebbe farsene provvista; invero però essi sembrano bensì incitare e incoraggiare i giovani liberali ad esser forti e a rendere il loro costume nobile, veramente amante del bello, vincolato alla virtù, mentre però non possono spingere i molti al decoro e alla bontà [44]. Infatti i molti non sono per natura portati a obbedire per rispetto, bensì per paura, né ad astenersi dalle cose cattive per la loro turpitudine, bensì per le punizioni; infatti essi, vivendo secondo passione, perseguono i piaceri che sono loro propri e ciò che li può procurare, mentre di ciò che sarebbe veramente piacere non hanno neppure nozione, essendo privi di gusto. Uomini simili, quindi, quale discorso potrebbe trasformarli? Infatti non è possibile o non è facile mutare col ragionamento ciò che da molto tempo

[42] τῶν φίλων αὐτοῖς. Male intende Moschettini: « dei loro amici ».

[43] 1179 b 5-19 è forse da considerarsi, con Rassow, una seconda redazione di 1179 b 20-1180 a 5. La citazione teognidea è Theogn. 432-434.

[44] καλοκαγαθίαν. Reminiscenza dell'*Eudemia*: cfr. la n. 19 al libro Δ.

si è impresso nel carattere. Ma forse questo è ciò che ci si deve augurare: che, possedendo tutto ciò per cui sembra si possa diventare persone per bene, riusciamo a partecipare alla virtù. Si ritiene poi che alcuni siano buoni per natura, altri per abitudine, altri per insegnamento. Dunque, è chiaro che ciò che ci proviene dalla natura non dipende da noi, bensì lo hanno per una qualche causa divina quelli che sono davvero fortunati; il ragionamento e l'insegnamento poi non hanno sempre effetto su tutti; ma bisogna invece prima preparare l'anima dell'ascoltatore, attraverso le abitudini, a godere e a dispiacersi in maniera decorosa, come la terra che dovrà nutrire il seme. Infatti chi vive secondo passione non potrebbe ascoltare, né comprendere il ragionamento di chi lo voglia distogliere; come dunque sarà possibile persuadere una persona che sia così disposta? E in generale sembra che la passione non obbedisca alla ragione, ma alla forza. Bisogna dunque che in certo modo preesista il costume proprio della virtù, che ama il bello ed è nemico del turpe. L'avere poi sin da giovane una retta educazione alla virtù, è cosa difficile, se non si è allevati sotto leggi siffatte; infatti il vivere con moderazione e con fermezza non è cosa piacevole ai più, e specialmente ai giovani. Perciò bisogna che siano regolati con le leggi l'allevamento e le
1180 a occupazioni; infatti non sarà più spiacevole ciò che diviene abituale. Non è però sufficiente forse che da giovani si abbia un retto allevamento e una retta guida, ma anche dopo che si è diventati uomini occorre attendere e avvezzarsi a queste cose, e per questo avremo bisogno di leggi anche, in generale, per tutta la vita; infatti i più obbediscono più alla necessità che alla ragione e più per le punizioni che per il decoro. Perciò alcuni ritengono che i legislatori debbano invitare e incitare alla virtù in vista del decoro, come se coloro che ascolteranno siano persone già progredite convenientemente nelle buone abitudini; se poi costoro disobbediscono e sono troppo riottosi per natura, debbono porre punizioni e castighi per essi, e bandire addirittura gli incorreggibili; infatti l'uomo per bene e che vive conformemente al decoro obbedirà alla ragione, mentre invece l'uomo cattivo, che è in preda dell'appetito del piacere, sarà punito col dolore come una bestia da giogo. Perciò dicono anche che questi dolori inflitti debbano essere quelli che soprattutto si oppongono ai piaceri bramati.

Se quindi, come s'è detto[45], bisogna allevare e abituare bene l'uomo che deve diventare buono, se cioè egli deve vivere in occupazioni convenienti e non compiere le cose cattive né malvolentieri, né volentieri, questo risultato lo conseguirà chi vive secondo un intelletto e un retto ordinamento, che abbia forza. E siccome l'autorità paterna non ha forza coattiva[46], e neppure ha tal forma quella di un altro uomo, che non sia un re o una tale autorità, sarà la legge che deve avere questa potenza costrittiva, essendo una disposizione che proviene da una saggezza e da un intelletto. E inoltre, giacché si odiano gli uomini che si oppongono ai nostri impulsi, anche se essi lo fanno rettamente, la legge invece che prescrive ciò che è moralmente conveniente non è odiata. Ma sembra che soltanto nella città degli Spartani e in poche altre il legislatore si sia dato cura dell'allevamento e delle occupazioni dei cittadini; invece nella maggior parte delle città non ci si preoccupa di tali questioni e ciascuno vive come vuole, esercitando la sua autorità sui figli e sulla moglie alla maniera dei Ciclopi[47]. Perciò, la cosa migliore è che vi sia una sorveglianza pubblica e retta e che la si renda efficace; se invece non vi è una sorveglianza comune, sembrerebbe che a ciascuno convenga di agevolare ai figli e agli amici la pratica della virtù, o almeno averne il proposito. Ma sembrerebbe da ciò che s'è detto che sia in grado di fare ciò soprattutto chi è divenuto legislatore; infatti è evidente che le sorveglianze pubbliche s'effettuano attraverso le leggi e che sono convenienti quelle che si effettuano attraverso leggi buone. Né sembrerebbe esservi alcuna differenza che siano scritte oppure non scritte[48], né che attraverso esse si educhi un 1180 b

[45] In 1179 b 30-1180 a 5.

[46] τὸ ἰσχυρὸν οὐδὲ τὸ ἀναγκαῖον. Mi sembra che quest'asserzione contrasti con quanto sarà detto in 1180 a 29-b 7: « così anche nelle famiglie han forza le ragioni e le consuetudini del padre ». Ho quindi tradotto come un'endiadi (seguendo l'esempio di Ramsauer) per attenuare la contraddizione; ma sospetto che il luogo sia corrotto (forse sono da espungersi le parole τὸ ἰσχυρὸν οὐδέ?).

[47] Aristotele allude a un governo patriarcale.

[48] Per « leggi non scritte » Aristotele non intende parlare qui delle consuetudini o delle leggi morali, nel senso in cui ne parla Sofocle nell'*Antigone* o come pensa Michele di Efeso (611, 20), bensì, come vede

individuo o se ne educhino molti, come ciò non ha importanza nella musica, nella ginnastica e nelle altre occupazioni. Come infatti nelle città hanno forza le prescrizioni legali e le consuetudini, così anche nelle famiglie hanno forza le ragioni e le consuetudini del padre, anzi ancor più a causa della parentela e dei benefici; infatti hanno la precedenza i sentimenti di affetto e di obbedienza che provengono dalla natura. Inoltre differiscono le educazioni individuali da quelle comuni, come accade per la medicina: infatti in generale a chi ha la febbre giovano il riposo e il digiuno, ma a qualcuno forse non giovano; altrettanto il maestro di pugilato non prescrive probabilmente a tutti il medesimo metodo di combattimento. Sembrerebbe dunque che la sorveglianza, se è individuale, veda più precisamente gli aspetti particolari: e ciascuno ne trae un maggior profitto. Perciò chi saprà curare meglio il caso particolare sarà un medico, un maestro di ginnastica e ogni altra persona che abbia conoscenza dell'universale, in quanto sa ciò che conviene a tutti e a ciascuno; infatti si dice, e a ragione, che le scienze sono dell'universale. Tuttavia nessuno certo impedisce che si prenda cura di qualcuno anche una persona che sia priva di scienza, se ha osservato con esattezza attraverso l'esperienza ciò che conviene a ciascuno. Così anche sembra che qualcuno sia ottimo medico per se stesso, ma non sia per nulla capace di giovare ad altri. Nondimeno sembrerebbe che chi voglia divenire capace nell'arte e nella speculazione debba percorrere la via dell'universale e conoscerlo per quanto è possibile; s'è detto [49] infatti che le scienze riguardano l'universale. Probabilmente dunque anche chi vuol render migliori molte o poche persone attraverso la sua cura, dovrà cercare di divenire legislatore, se è attraverso le leggi che possiamo diventare buoni. Infatti non è cosa possibile a chiunque il formare un buon carattere in una qualunque persona si abbia a disposizione; ma, se mai, ciò è proprio di chi ha conoscenza, come accade pure sia nella medicina, sia nelle altre cose, di cui vi sia un'applicazione e una saggezza. Dopo di ciò non si dovrà dunque esaminare

giustamente Rodier, delle leggi della famiglia, i πατρικοὶ λόγοι, contrapposte a quelle dello stato.

[49] 1180 b 15.

donde partendo o come si può diventare legislatore? Non lo si apprenderà, analogamente alle altre discipline, dagli uomini politici? Questa infatti ci è sembrata essere una parte della politica. Non sembra infatti che sia lo stesso nella politica e nelle altre scienze e facoltà? Infatti in queste altre sembra che siano le stesse persone quelle che sono in grado di insegnarne l'arte e quelle che esercitano la pratica di ciò, come i medici e i pittori; invece la politica sono i Sofisti che si professano d'insegnarla, nessuno dei quali però la pratica. La praticano invece gli uomini politici, i quali sembrerebbero far ciò per una certa loro facoltà e più per 1181 a
esperienza che per razionalità; è evidente infatti che essi non scrivono né discutono intorno a tali cose (per quanto ciò sarebbe forse più bello che il comporre discorsi per i tribunali e per il popolo); né essi appaiono aver reso uomini politici i loro figli o qualcuno degli amici. E logicamente essi l'avrebbero fatto, se ne fossero stati capaci; né infatti essi avrebbero potuto rendere un servizio migliore alle città, né essi avrebbero preferito altra cosa per sé e pei loro più cari amici a questa possibilità. D'altra parte sembra che l'esperienza aiuti non poco; altrimenti infatti non si diventerebbe neppure uomini politici attraverso la pratica delle cose politiche; perciò a coloro che aspirano ad aver conoscenza intorno alla politica sembra che occorra l'esperienza. Ma dei Sofisti quelli che più si professano insegnanti sembrano essere lontani dall'insegnare; infatti essi non sanno affatto neppure che cos'è la politica e quali cose essa riguarda, altrimenti non l'avrebbero identificata con la retorica, né l'avrebbero sottomessa ad essa [50], né riterrebbero che sia facile l'esser legislatore mettendo insieme le leggi che godono buona fama; né che tra esse si possano scegliere le migliori, come se la scelta non implicasse un'intelligenza di esse e come se la cosa essenziale non fosse il giudicare rettamente, come è anche nelle cose riguardanti la musica. Infatti gli esperti in ogni disciplina giudicano rettamente le opere e comprendono il mezzo e il modo con cui si perfezionano e quali cose a quali cose si addicano; invece gli inesperti si accontentano solo che non sfugga loro se il lavoro è stato fatto bene

[50] Ritengo, con Spengel, che Aristotele pensi qui ad Isocrate, di cui cfr. *Antid.* 79 sgg.

oppure male, come nella pittura. Ordunque le leggi sembrano 1181 b essere opere della politica: come potrebbe dunque qualcuno diventare legislatore, o in grado di discernerne le migliori sotto la guida di costoro? Giacché è evidente che neppure si diventa medici sulla base della raccolta di prescrizioni mediche, per quanto esse cerchino di prescrivere non solo le cure, ma anche come si debbano guarire e curare i casi particolari, distinguendo le diverse disposizioni. Ma queste cose, come sembra, sono bensì utili agli esperti, ma inutili a chi non possiede scienza. Egualmente dunque anche le raccolte di leggi e di costituzioni possono essere molto utili a coloro che sono in grado di vedere e di giudicare che cosa è bene o il contrario e quali cose a quali cose convengono; a coloro invece che trattano tali questioni senza averci disposizione non può accadere di giudicare bene, se non per caso, per quanto essi potrebbero forse acquistare maggiore competenza di ciò.

Giacché i nostri predecessori lasciarono indiscusso ciò che riguarda la legislazione, forse è meglio che noi stessi esaminiamo meglio ciò e, in genere, ciò che riguarda il governo, affinché, per quanto possiamo, portiamo a compimento la filosofia dell'uomo. Anzitutto, dunque, se qualche argomento parziale fu trattato bene dai nostri predecessori, cercheremo di esporlo, quindi, dal confronto dei diversi governi, cercheremo di studiare quali cose salvaguardano e quali danneggiano le città e quali ciascuna delle forme di governo e per quali cause alcune di queste si reggono bene, altre no; avendo esaminato queste cose, forse discerneremo meglio sia quale forma di governo è la migliore, sia come ciascuna è ordinata e di quali leggi e di quali consuetudini si serve. Diamo quindi inizio alla nostra trattazione.

GRANDE ETICA

Traduzione di Armando Plebe

La presente traduzione è stata condotta su *Aristotelis quae feruntur Magna Moralia*, recognovit Fr. Susemihl, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, 1883. Le varianti adottate nel testo sono state segnalate in nota.

LIBRO PRIMO A

1.

Poiché ci siamo proposti di parlare intorno all'etica, dobbiamo anzitutto indagare di che cosa sia parte il carattere etico. Per dirlo in breve, sembra che esso sia parte di null'altro se non della politica. È infatti impossibile il fare alcunché in campo politico senza essere dotato di una data qualità, vale a dire senz'essere buono. E l'essere buono significa il possedere le virtù. Bisogna dunque, se si vuole aver successo in campo politico, che il carattere etico sia virtuoso. La trattazione dell'etica è dunque, come sembra, parte e principio della politica; e, nel suo insieme, mi sembra che la trattazione debba a buon diritto avere la denominazione non di etica, ma di politica.

Bisogna dunque, come sembra, trattare anzitutto della virtù: che cosa essa sia e da quali elementi sorga. Infatti è certo privo di utilità il conoscere la virtù, senza sapere come può sorgere e da quali elementi; bisogna indagare non solo per sapere che cos'è la virtù, ma anche per scoprire da quali elementi sorga. Infatti desideriamo non solo conoscerla, ma anche essere noi stessi virtuosi; e questo non lo potremo ottenere se non sapremo da quali elementi e come essa sorga. Dunque, è necessario conoscere che cos'è la virtù (infatti non sarebbe facile conoscere donde e come essa sorga se non si sa che cos'è, come non sarebbe possibile ciò nelle altre scienze). Ma non dobbiamo trascurare ciò che altri hanno detto prima di noi su questo argomento.

Per primo Pitagora cercò di trattare intorno alla virtù, ma senza riuscirci; infatti, riconducendo le virtù ai numeri, sottopose le

virtù a una trattazione ad esse non propria. La giustizia infatti non è un numero quadrato.

Dopo di lui venne Socrate, che parlò meglio e più ampiamente sulle virtù, ma neppure egli vi riuscì bene. Infatti egli rendeva le virtù delle scienze; ed è impossibile che ciò sia vero. Tutte le scienze, infatti, implicano la ragione, e la ragione si trova nella parte intellettuale dell'anima. Tutte le virtù, quindi, si trovano secondo lui nella parte razionale dell'anima. Gli accade quindi che, rendendo le virtù delle scienze, egli sottrae l'elemento irrazionale dell'anima, e facendo ciò sottrae anche la passione e il carattere etico; cosicché egli non riuscì, per questo rispetto, a trattare bene intorno alle virtù.

Dopo di ciò Platone divise giustamente l'anima nella parte razionale e in quella irrazionale e assegnò a ciascuna parte le virtù corrispondenti. Sin qui bene; ma più avanti non è più nel vero. Infatti egli mescolò la virtù con la trattazione del bene, il che non è giusto, non essendo appropriato, poiché, discorrendo degli esseri e della verità, non doveva trattare della virtù, non essendovi nulla in comune tra le due cose.

Costoro dunque sfiorarono in questa maniera l'argomento. Bisogna ora, dopo di ciò, studiare che cosa dobbiamo dire noi stessi su di esso.

Anzitutto dobbiamo considerare che di ogni scienza e di ogni facoltà vi è un fine, e che questo è buono; poiché non vi può essere nessuna scienza e nessuna facoltà in vista di un fine cattivo. Se dunque in tutte le facoltà il fine è buono, è evidente che
1182 b il fine di quella migliore sarà il migliore. Dunque, la politica è la facoltà superiore, perciò il suo fine dev'essere il bene ⟨supremo⟩[1]. È dunque intorno al bene, come sembra, che noi dobbiamo parlare, e non intorno al bene generale, ma intorno a ciò che è bene per noi: non infatti intorno al bene degli dèi, ché intorno a questo vi è un'altra trattazione, e detta indagine è estranea al nostro proposito. Dobbiamo dunque parlare intorno al bene dal punto di vista politico.

[1] Seguo la lezione del Bonitz ⟨τὸ ἄριστον⟩ ἀγαθόν; Susemihl si limita a porre la lacuna, mentre lo Stock segue la lezione del Casaubon τἀγαθόν, che mi pare dia significato troppo generico.

Dobbiamo però distinguere ancora: intorno al bene inteso in che senso dobbiamo trattare? Questo termine infatti non è univoco. Infatti si usa il termine 'bene' o per quello che è il bene supremo in ciascun essere, cioè quello che è degno d'esser scelto per sua stessa natura; oppure per quello partecipando al quale tutte le altre cose sono buone, cioè l'idea del bene.

Dobbiamo dunque parlare dell'idea del bene, oppure non di essa bensì dell'elemento comune che si trova in tutte le cose buone? Esso infatti sembra essere differente dall'idea. L'idea, cioè, è qualcosa di separato e che sta di per sé; invece l'elemento comune si trova in tutte le cose e perciò non è uguale a ciò che è separato. Infatti ciò che è separato e la cui natura è di essere per sé, non può trovarsi in tutte le cose. E dobbiamo dunque parlare di questo bene insito? Certamente no. Perché? Perché l'elemento comune è quello che si ricava o per definizione o per induzione. Ora, lo scopo della definizione è lo stabilire l'essenza di ciascuna cosa, sia che sia buona, o cattiva, o comunque. Ma la definizione stabilisce che qualsiasi cosa sia degna di essere scelta di per sé, è buona in generale. E l'elemento comune che si trova in tutte le cose buone è simile alla definizione. E la definizione dice che cosa è buono, mentre né la scienza né alcuna facoltà possono dire intorno al proprio fine che esso è buono, bensì è argomento di un'altra facoltà l'indagare intorno a ciò (infatti nessun medico e nessun architetto può dire che la salute e la casa siano dei beni, bensì l'uno dice che cosa produce la salute e come, e l'altro ciò che fa una casa). È evidente dunque che neppure la politica deve trattare del bene che è comune. Anch'essa è infatti una scienza tra le altre e abbiamo visto che non è proprio di nessuna facoltà e di nessuna scienza il parlare di ciò in quanto fine. Quindi non è compito della politica il parlare intorno al bene comune corrispondente alla definizione.

Ma neppure essa deve parlare dell'elemento comune che si ricava dall'induzione. Perché? Perché, se desideriamo mostrare qualcuno dei beni particolari[2], o dobbiamo dimostrare con la definizione che la stessa descrizione si applica al bene e a ciò

[2] Inserisco, con lo Stock, κατὰ prima di μέρος, evidentemente sfuggito per errore al Susemihl.

che vogliamo mostrare che è un bene, oppure dobbiamo ricorrere all'induzione; ad esempio, se vogliamo dimostrare che la magna-
1183 a nimità è un bene, diciamo che la giustizia è un bene, che il coraggio è un bene e così in generale tutte le virtù, e che la magnanimità è una virtù, e quindi che la magnanimità è un bene. Non bisogna dunque neppure che la politica tratti del bene comune ricavato dall'induzione, perché ne deriveranno le stesse conseguenze che nel caso del bene comune ricavato dalla definizione. Anche qui infatti si dovrà dire che ⟨il fine⟩ è buono. È dunque evidente che ciò di cui si deve parlare è il sommo bene, sommo nel senso che è sommo per noi.

E in generale si può vedere che non è compito di una data scienza né di un'arte il considerare la questione del bene in generale. Perché? Perché il bene si ritrova in tutte le categorie: in quelle di sostanza, di qualità, di quantità, di tempo, di relazione, e in generale in tutte. Invece quello che è bene in un dato tempo lo conosce nella medicina il medico, nella navigazione il nocchiero e ciascuno nella propria arte. È infatti il dottore che sa quando si deve amputare, ed è il nocchiero che sa quando si deve navigare. E in ciascuna arte ciascuno saprà il bene che lo concerne. Infatti né il dottore conoscerà ciò che è bene nella navigazione, né il nocchiero ciò che è bene nella medicina. Neppure da questo punto di vista, dunque, si deve parlare del bene comune: infatti il tempo è comune a tutte le arti. Similmente il bene relativo e quello che corrisponde alle altre categorie è comune a tutte, ma non deve riguardare ogni facoltà né ogni scienza il parlare intorno al bene che vi è in ciascuna in un dato tempo, né, quindi, è compito della politica il parlare del bene comune. Essa dunque deve parlare del bene, nel senso del sommo bene, e di quello che è sommo per noi.

Certamente chi desidera dimostrare qualche cosa, deve non servirsi di esempi che non siano manifesti, bensì deve chiarire ciò che è oscuro attraverso ciò che è manifesto e ciò che è percepibile con l'intelletto attraverso ciò che è percepibile coi sensi, perché questo è più manifesto. Quando, dunque, uno si propone di parlare intorno al bene, non deve parlare intorno all'idea. Eppure sostengono che sia necessario, quando si parla del bene, parlare dell'idea. Dicono cioè che si debba parlare di ciò che è so-

prattutto bene e che ogni cosa buona è soprattutto tale, cosicché l'idea sarebbe ciò che è soprattutto bene, secondo quanto sostengono. Un tal discorso potrà pure essere vero; però la scienza o la facoltà della politica, di cui qui ora parliamo, non deve ricercare intorno a tale bene, bensì intorno a ciò che è il bene per noi. [Infatti nessuna scienza e nessuna facoltà stabiliscono intorno al proprio fine che esso è buono, e così neppure la politica.] Perciò non la riguarda il trattare del bene nel senso dell'idea.

Ma si potrebbe dire che ci si può servire di questo bene come principio, partendo dal quale si tratti poi dei beni particolari. Ma neppure ciò è giusto. Infatti bisogna assumere i princìpi propri 1183 b
all'argomento. Sarebbe assurdo, infatti, se uno che voglia dimostrare che i tre angoli di un triangolo sono equivalenti a due retti, prendesse come principio quello che l'anima è immortale: esso non è appropriato, mentre invece bisogna che il principio sia proprio e connesso all'argomento; e in effetti si potrà dimostrare che gli angoli di un triangolo sono eguali a due retti anche senza l'immortalità dell'anima. Similmente anche nel caso di beni, si può indagare su tutto senza l'idea del bene; perciò diciamo che un tale bene[3] non è un principio proprio.

Né Socrate aveva ragione nel considerare la virtù come scienza. Egli infatti riteneva che nulla dovesse esistere invano, mentre invece dal fatto che le virtù fossero scienze gli derivava che le virtù esistessero invano. Perché? Perché nel caso delle scienze non appena uno conosce l'essenza di una scienza, viene ad essere scienziato (se infatti uno conosce l'essenza della medicina, diventa subito medico, e così avviene nelle altre scienze); ma ciò non accade a proposito delle virtù. Infatti se uno conosce l'essenza della giustizia non per questo è automaticamente giusto, e così per le altre virtù. Ne consegue quindi che le virtù esistono invano e che non sono scienze.

[3] Seguo il testo ricostruito dallo Stock sulle correzioni dello Spengel e del Bonitz: εἶναι λέγομεν τοῦτο τἀγαθόν.

2.

Dopo aver stabilito tali definizioni, tentiamo di dire in quanti sensi è usato il termine ' bene '. Infatti i beni possono essere divisi in quelli onorabili, in quelli lodevoli e nelle potenze. Per onorabile intendo qualcosa com'è il divino, il più eccellente, ad esempio l'anima, l'intelletto; oppure il più basilare, il principio e cose siffatte. Sono infatti onorabili le cose per cui si attribuisce l'onore, e a tutte le cose suddette si attribuisce onore. Anche la virtù dunque è onorabile, quando un uomo sia diventato buono per via di essa: poiché già un tal uomo è entrato nella forma della virtù. Altri beni sono lodevoli, come le ⟨singole⟩ virtù; la lode è infatti attribuita in conseguenza delle azioni improntate ad esse. Altri beni invece sono potenze, come il potere, la ricchezza, la forza, la bellezza: essi infatti sono beni di cui l'uomo buono può servirsi bene e l'uomo cattivo male. Per questo siffatti beni sono chiamati potenze. In effetti sono chiamati beni (infatti ogni cosa è giudicata in base all'uso che ne può fare l'uomo buono, non quello cattivo): e per tali beni può anche accadere che sia il caso la causa della loro produzione. Dal caso infatti derivano ricchezza, potere e in genere tutte le cose che sono nell'ordine delle potenze. Quarta e ultima specie di beni è la specie di quelle cose che conservano e producono il bene, come la ginnastica per la salute, e altre cose di tal sorta.

Vi può essere però anche un'altra divisione dei beni: cioè vi sono dei beni degni di scelta sotto ogni rispetto e assolutamente,
1184 a altri no. Ad esempio la giustizia e le altre virtù sono degne di scelta sotto ogni rispetto e assolutamente, invece la forza, la ricchezza, la potenza e cose del genere sono degne di scelta non sotto ogni rispetto né assolutamente.

Vi è ancora un'altra divisione. Alcuni beni sono fini e altri non lo sono; ad esempio, la salute è un fine, mentre i mezzi che procurano la salute non sono fini. E dovunque le cose stanno in tali rapporti, sempre il fine è migliore; ad esempio la salute è migliore che le cose salutari, e in generale, sempre e universalmente, è migliore ciò per cui esistono le altre cose.

Inoltre, tra gli stessi fini, quello completo è migliore di quello

incompleto. È completo ciò, avendo ottenuto il quale, non desideriamo più null'altro; incompleto invece ciò, avendo ottenuto il quale, desideriamo ancor altro; ad esempio, avendo ottenuto la giustizia, desideriamo ancora molte cose; invece, avendo ottenuto la felicità, non desideriamo null'altro. Questo è dunque il sommo bene che cerchiamo, che è un fine completo. Il fine completo è dunque il bene e il fine dei beni.

Dopo di ciò, dunque, dobbiamo vedere come si debba ricercare il sommo bene. Deve essere considerato nell'ordine degli altri beni? Ciò sarebbe assurdo. Il sommo bene, infatti, è il fine completo e il fine completo, per dirlo in breve, sembra essere null'altro che la felicità, e noi consideriamo la felicità composta di molti beni. Se dunque, ricercando il sommo bene, lo consideriamo nell'ordine suddetto, esso verrebbe ad essere migliore di se stesso, perché esso sarebbe contemporaneamente il miglior bene. Ad esempio, considerando le cose salutari e la salute, quale sarà la cosa migliore? sarà la salute; se dunque quello è il bene supremo, dovrebbe essere migliore di se stesso. Ma ciò è assurdo. Non è dunque certo questo il modo di ricercare il sommo bene. Devono dunque gli altri beni essere separati da esso? Oppure anche ciò è assurdo? Infatti la felicità è composta da certi beni. Ma il porre la questione se una data cosa è migliore delle parti che la compongono è assurdo: infatti la felicità non è separata da quei beni, ma è appunto quei beni.

Ma forse il giusto metodo di ricerca è quello di comparare il sommo bene press'a poco nel modo seguente? Cioè, paragonando la felicità stessa che è composta da questi beni con altri beni che non sono compresi in essa, così indagando sul sommo bene, si ricercherà forse nel modo giusto? Però il sommo bene che ricerchiamo non è qualcosa di semplice. Ad esempio, si può dire che la saggezza è il sommo di tutti i beni solo se si paragonano a uno a uno. Ma non è forse così che va ricercato il sommo bene. Infatti noi ricerchiamo il bene completo, e la saggezza, da sola, non è un bene completo. Non questo dunque è il sommo bene che ricerchiamo, né un bene del genere è il supremo.

3.

1184 b Oltre a ciò, i beni ammettono ancora un'altra divisione. Alcuni beni, cioè, si trovano nell'anima, come le virtù; altri nel corpo, come la salute e la bellezza; altri fuori di noi, come la ricchezza, il potere, gli onori o altri del genere. Tra essi quelli che si trovano nell'anima sono i migliori. Ma i beni che si trovano nell'anima si dividono in tre: nella saggezza, nella virtù e nel piacere.

Segue la felicità che tutti riteniamo e sembra essere il fine dei beni e il più completo, e che noi sosteniamo essere identica all'agire bene [4] e al vivere bene. Il fine però non è semplice, ma duplice. Infatti il fine di alcune cose è la stessa attività e l'uso, ad esempio il fine della vista; e l'uso è preferibile al possesso, perché l'uso è il fine. Nessuno infatti vorrebbe avere la vista se poi non dovesse vedere, bensì tenesse gli occhi chiusi; e similmente è dell'udito e delle cose simili. Dunque, delle cose di cui vi è l'uso e il possesso, l'uso è sempre migliore e preferibile al possesso. Infatti l'uso e l'attività sono il fine, invece il possesso è in vista del fine.

Dopo di ciò, se esaminiamo questo punto in tutte le scienze, si vedrà che non una di esse fa una casa e un'altra una buona casa, bensì vi è soltanto l'arte del costruir case; e la stessa che fa l'architetto, lo mette in grado di far bene la sua opera. E similmente negli altri casi.

4.

Dopo di ciò, vediamo che noi viviamo per nessun altro principio che per l'anima. E la virtù è nell'anima; e noi riteniamo che l'anima e la virtù dell'anima fanno la stessa cosa. Ma la virtù in ogni cosa fa quel bene di cui è virtù, e tra le altre funzioni dell'anima, vi è il fatto che noi viviamo per mezzo di essa; ed è quindi per la virtù dell'anima che noi viviamo bene. Ma viver

[4] Leggo, con lo Stock, τῷ in luogo del τὸ di Susemihl.

bene e agire bene diciamo che non è nulla di diverso che essere felici. Dunque l'essere felici e la felicità consistono nel vivere bene, e il vivere bene consiste nel vivere secondo le virtù. Questo è dunque il fine, la felicità e il sommo bene. [Dunque [5] la felicità consisterà in una sorta di uso e di attività. Abbiamo infatti detto che nelle cose in cui vi sono il possesso e l'uso, il fine consiste nell'uso e nell'attività. Ora, la virtù è la disposizione [6] dell'anima; e vi sono un'attività e un uso di essa; perciò il fine sarà il suo uso e la sua attività [7]. La felicità, dunque, consisterà nel vivere conformemente alle virtù.] Poiché dunque il sommo bene è la felicità, e poiché essa è il fine e il fine completo l'attività [8], ne consegue che vivendo conformemente alle virtù possiamo essere felici e possedere il sommo bene.

Poiché dunque la felicità è un bene completo ed è un fine, non 1185 a
dobbiamo mancare di osservare che essa si troverà in ciò che è completo. Essa quindi non si troverà in un bambino (poiché il bambino non è felice), ma nell'uomo; questi infatti è completo. Né in un periodo incompleto, ma in uno completo. E un periodo completo di tempo sarà lungo quanto la vita dell'uomo. Perciò si dice giustamente da parte di molti uomini che si deve giudicare la felicità di un uomo nel periodo maggiore della sua vita, in quanto ciò che è completo deve essere in un tempo completo e in un uomo completo. Che poi la felicità sia un'attività, lo si può vedere anche da questo: che cioè, supponendo che uno dorma tutta la vita, non potremo dire che costui sia felice nel sonno. Egli infatti ha la vita, ma non la vita conforme alle virtù, ed è in ciò che facevamo consistere l'attività.

Ciò che dobbiamo dire dopo di ciò può sembrare né troppo

[5] Lo Stock ritiene che le righe 31-36 appartengano al contesto del cap. 3 (cfr. 1184 b 15-18); non mi sembra però indispensabile una tale trasposizione.

[6] Ἕξις: talora questo termine è usato, come qui, in significato tecnico e l'ho quindi tradotto con « disposizione » (come nella mia precedente traduzione dell'*Etica Nicomachea*); talora invece (come a 3, 1184 b 10-15) ho ritenuto meglio tradurlo con « possesso », che rispecchia meglio il significato etimologico del termine.

[7] Seguo lo Spengel nella sua atetesi delle parole τῶν ἀρετῶν.

[8] Leggo, con lo Stock, ἐνέργεια anziché ἐνεργείᾳ.

pertinente all'argomento, né però molto estraneo ad esso. Cioè, poiché vi è, come sembra, una parte dell'anima con cui ci nutriamo e che chiamiamo vegetativa (è infatti logico supporre che essa esista; infatti udiamo che le pietre sono incapaci di nutrirsi, per cui è evidente che il nutrirsi è proprio degli esseri animati; e se è così, l'anima ne deve essere la causa; ma non può esser causa del nutrirsi nessuna delle seguenti parti dell'anima: la razionale, l'irascibile e la concupiscibile; vi dev'essere dunque un'altra parte oltre ad esse, a cui non possiamo attribuire nessun altro nome più appropriato che quello di vegetativa), si può chiedere: vi è forse una virtù anche di questa parte dell'anima? Se infatti vi è, è evidente che dovremo agire anche con essa: infatti la felicità è attività della virtù completa. Ora, che vi sia oppure no una virtù di essa, è un'altra questione; ma se vi è, non vi è però un'attività di essa. Infatti di ciò di cui non vi è impulso non vi sarà neppure attività; e non sembra esservi impulso in questa parte, bensì essa sembra essere simile al fuoco: esso infatti consumerà qualsiasi cosa vi si getti dentro, però, se non vi si getta qualcosa, esso non ha un impulso a prenderlo. Così è anche questa parte dell'anima: se cioè vi si mette del nutrimento, si nutre; se però non vi si mette del nutrimento, non ha impulso a nutrirsi. Perciò non vi è neppure attività di ciò di cui non vi è impulso. Perciò questa parte non contribuisce per nulla alla felicità.

Dopo di ciò, dobbiamo dire dunque che cos'è la virtù, perché è appunto l'attività di essa che costituisce la felicità. Per esprimerci in generale, la virtù è la disposizione migliore. Ma forse non è sufficiente parlare così in generale, bensì bisogna definire più chiaramente.

5.

1185 b Anzitutto dobbiamo parlare dell'anima in cui essa risiede; non già dire che cos'è l'anima (il parlare di ciò, infatti, costituisce un altro argomento), ma dividerla nelle linee generali. L'anima, come noi sosteniamo, è divisa in due parti, in quella razionale e in quella irrazionale. Nella parte razionale risiedono la saggezza, la sagacia, la sapienza, la facilità d'imparare, la memoria e siffatte

cose; in quella irrazionale invece risiedono quelle che si chiamano le virtù: la moderazione, la giustizia, il coraggio e tutte le altre qualità del carattere etico che sembrano essere lodevoli. È infatti rispetto ad esse che siamo detti degni di lode; invece nessuno è lodato per le virtù della parte razionale. Infatti nessuno è lodato per il fatto che è sapiente, né che è saggio, né in genere in base ad alcuna di siffatte cose. Né la parte irrazionale è lodevole se non in quanto è capace di sottomettersi e si sottomette alla parte razionale.

La virtù etica è distrutta o dal difetto o dall'eccesso. Che il difetto e l'eccesso la distruggano lo si può vedere dagli esempi etici, e ci si deve servire delle illustrazioni evidenti per chiarire le cose non evidenti. Già dagli esercizi ginnastici lo si può vedere: infatti se essi sono eccessivi, si rovina la forza, e altrettanto accade se sono pochi. E parimenti avviene per i cibi e le bevande: infatti se sono eccessivi la salute si rovina, e altrettanto se sono scarsi; se invece sono proporzionati, si conservano la forza e la salute. Similmente a ciò avviene per la moderazione, per il coraggio e per le altre virtù. Se infatti si considera un uomo eccessivamente privo di timore tanto da non temere neppure gli dèi, costui non sarà coraggioso ma folle; se invece si considera un uomo che teme ogni cosa, costui è vile; sarà invece coraggioso colui che teme né tutto, né nulla. Le stesse cose, dunque, accrescono e distruggono la virtù. Infatti la distruggono i timori eccessivi e indiscriminati, e così la mancanza di timore intorno a tutto. E il coraggio è relativo ai timori, cosicché i timori moderati accresceranno il coraggio. Dunque il coraggio sarà accresciuto e distrutto dalle stesse cose: gli uomini infatti sono soggetti a ciò per via dei timori. Similmente accade anche per le altre virtù.

6.

Non solo in base alle cose suddette si può definire la virtù, ma anche in base al piacere e al dolore. Infatti a causa del piacere commettiamo azioni turpi e a causa del dolore ci asteniamo da azioni belle. E, in generale, non è possibile conseguire virtù e

vizio senza dolore e piacere. Dunque la virtù riguarda i piaceri e i dolori.

Il termine di 'virtù etica' è derivato nel seguente modo, se si deve (e sembra che si debba) indagare sulla verità badando
1186 a all'etimologia. Cioè la parola ἦθος deriva da ἔθος ['abitudine']; quindi la virtù è detta etica dalla pratica dell'abitudine. Da ciò risulta anche evidente che nessuna delle virtù della parte irrazionale dell'anima sorge in noi per natura. Infatti nulla di ciò che è in natura diventa diverso per abitudine. Ad esempio la pietra e, in generale, le cose pesanti per natura sono portate al basso; se uno dunque le gettasse spesso in alto e tentasse di abituarle ad andare in alto, esse tuttavia non andrebbero mai in alto, bensì sempre in basso. Similmente in tutti gli altri casi.

7.

Dopo di ciò, dunque, poiché vogliamo stabilire che cos'è la virtù, dobbiamo conoscere quali sono gli elementi che si trovano nell'anima. Essi sono i seguenti: le passioni, le facoltà, le disposizioni; perciò è evidente che la virtù dovrà essere uno di essi. Dunque, passioni sono l'ira, il timore, l'odio, il desiderio[9], l'invidia, la pietà e quelle di tal genere, alle quali sogliono conseguire dolore e piacere. Facoltà sono invece quelle in virtù delle quali ci diciamo capaci di sentire quelle passioni: ad esempio quelle per cui siamo capaci di sentire l'ira, il dolore, la pietà, ecc. Disposizioni sono invece quelle per cui noi stiamo in buono o in cattivo rapporto con quelle passioni; ad esempio riguardo all'adirarsi: se noi siamo troppo irascibili, siamo in cattivo rapporto con l'ira, se invece non ci adiriamo per ciò che si deve, anche in tal caso siamo in cattivo rapporto con l'ira.

La situazione di mezzo consiste dunque nell'essere né troppo sensibili, né del tutto insensibili. Quando dunque siamo in tale situazione, siamo allora in una buona disposizione. E così in tutti

[9] Πόθος: seguo l'interpretazione del Barthélemy Saint-Hilaire («le désir»), anziché quella dello Stock («regret»), che del resto potrebbe pure esser difesa.

gli altri casi simili. Dunque il buon temperamento e la mitezza stanno nel mezzo tra l'ira e l'insensibilità all'ira. Parimenti è della vanteria e della falsa modestia: cioè il mostrare più di quanto uno ha è vanteria, il mostrare di meno è falsa modestia. Dunque la medietà tra queste è la verità.

8.

Similmente è degli altri casi. Infatti la caratteristica della disposizione è il trovarsi in buono o cattivo rapporto con queste passioni; e il trovarsi in un buon rapporto con esse significa il trovarsi né inclinati all'eccesso né al difetto. La disposizione, dunque, implicante un buon comportamento è diretta alla medietà tra queste cose, per cui noi siamo lodati; invece quella implicante un cattivo comportamento è diretta all'eccesso e al difetto.

Poiché, dunque, la virtù è una medietà tra queste passioni, e poiché le passioni sono o dolori o piaceri o comunque non prive di dolore o di piacere, risulta evidente anche da ciò che la virtù riguarda i dolori e i piaceri.

Vi sono però anche altre passioni, come uno potrebbe pensare, per cui il vizio non consiste in un eccesso o in un difetto, com'è il caso dell'adulterio e dell'adultero; l'adultero infatti non è
colui che corrompe delle donne libere più del dovuto. Ma questo 1186 b
caso e qualche altro del genere, che è compreso nel piacere dell'intemperanza, è per questo biasimato, sia[10] che si tratti di qualcosa per difetto oppure per eccesso.

9.

Dopo di ciò è forse necessario stabilire che cosa è opposto alla medietà, se l'eccesso o il difetto. Infatti ad alcune medietà è opposto il difetto, ad altre l'eccesso; ad esempio al coraggio è opposta non la temerità, bensì la viltà che è un difetto; e alla moderazione che è una medietà tra l'intemperanza e l'insensibilità, non

[10] Ometto la ἤ, come suggerisce lo Stock.

è opposta la insensibilità che è un difetto, bensì l'intemperanza che è un eccesso. Entrambi però si contrappongono alla medietà, sia l'eccesso che il difetto: infatti il giusto mezzo è mancante rispetto all'eccesso ed eccedente rispetto al difetto. Perciò accade che i prodighi chiamino avari i generosi e gli avari chiamino prodighi i generosi; che i temerari e gli sconsiderati chiamino vili i coraggiosi e i vili chiamino sconsiderati e folli i coraggiosi.

Sembrano esservi due ragioni per cui consideriamo opposti il difetto o l'eccesso alla medietà. Da un lato, cioè, si guarda dalla prospettiva della cosa stessa, quale dei due sia più vicino al giusto mezzo o più lontano da esso: ad esempio se alla generosità sia più vicina la prodigalità oppure l'avarizia; la prodigalità sembra essere più vicina alla generosità che l'avarizia; quindi l'avarizia è più lontana. E le cose che sono più lontane dal giusto mezzo sembrano essere più opposte a esso. Dalla prospettiva della cosa stessa, dunque, il difetto sembra più opposto. Però vi è anche un'altra via; cioè sono più opposte al giusto mezzo le cose verso cui abbiamo una maggior inclinazione naturale: ad esempio abbiamo una maggiore inclinazione naturale ad essere intemperanti piuttosto che temperanti. La tendenza infatti sorge maggiormente verso quelle cose cui siamo naturalmente inclinati; e le cose per cui abbiamo maggior tendenza sono quelle maggiormente opposte: abbiamo maggior tendenza verso l'intemperanza che verso la temperanza. Perciò l'eccesso sembra maggiormente opposto alla medietà: l'intemperanza è infatti l'eccesso della moderazione.

Abbiamo dunque esaminato che cos'è la virtù (essa sembra essere, infatti, una medietà delle passioni, cosicché chi vorrà acquistare credito di uomo morale dovrà praticare la medietà di ciascuna passione; per questo motivo è cosa difficile essere virtuoso; infatti il cogliere il giusto mezzo in ogni cosa è difficile, come ad esempio ciascuno è capace a disegnare un cerchio, ma è 1187 a difficile trovare il centro in esso: così similmente è facile adirarsi e altrettanto facile l'opposto di ciò, mentre invece tenere il giusto mezzo in ciò è difficile; e, in generale, in ciascuna passione si può vedere che ciò che è fuori del giusto mezzo è facile, mentre invece è difficile il giusto mezzo, per il quale siamo lodati; per questo è cosa rara l'esser virtuosi).

Poiché, dunque, intorno alla virtù è stato detto <***>, dopo

di ciò dobbiamo indagare se essa è suscettibile di essere acquisita oppure no, ma, come diceva Socrate, non dipende da noi il venire ad essere buoni o cattivi. Se infatti, egli dice, si chiedesse a chiunque se egli vuol essere giusto oppure ingiusto, nessuno sceglierebbe l'ingiustizia. Similmente a proposito del coraggio, della viltà e così per le altre virtù. Ne risulta che se qualcuno è vizioso, non lo è volontariamente; e quindi anche che non si è virtuosi volontariamente.

Ma questo ragionamento non è vero. Perché, infatti, il legislatore vieta di compiere azioni cattive, e prescrive di compiere quelle buone e virtuose? E perché stabilisce una pena per le azioni cattive, se uno le compie, e per le azioni buone, se uno non le compie? Eppure sarebbe assurdo che egli stabilisse queste cose, se non dipendesse da noi il farle. Invece, come sembra, dipende da noi l'essere buoni e l'essere cattivi.

Inoltre testimoniano ciò le lodi e i biasimi che si attribuiscono. Infatti per la virtù vi è lode e per il vizio vi è biasimo. Ma lode e biasimo non sono conferiti per le azioni involontarie; perciò è evidente che è egualmente in nostro potere il compiere le azioni buone e il compiere quelle cattive.

Essi solevano anche portare il seguente paragone, per dimostrare che il vizio non è volontario. Perché, essi chiedevano, quando siamo ammalati oppure brutti, nessuno ci rimprovera per siffatte cose? Ma questo non è vero. Infatti noi biasimiamo gli altri per cose di questo genere, se pensiamo che essi stessi sono la causa dell'essere ammalati o dell'avere il corpo in cattive condizioni, supponendo che vi sia qui un'azione volontaria. Sembra dunque che vi sia volontarietà nell'essere secondo virtù o secondo vizio.

10.

Si può vedere questo anche più chiaramente da ciò che segue. Cioè a ogni essere naturale è dato di generare un altro essere simile a sé, come ad esempio le piante e gli animali: entrambi infatti sono procreativi. Ma essi sono dotati di procreazione dai loro principi: ad esempio l'albero dal seme: esso infatti è un principio.

E ciò che proviene dai princìpi si comporta così: cioè come sono i princìpi, così è ciò che ne deriva.

Ancor più chiaramente lo si può vedere nel campo della geometria. Colà infatti, quando si assumono dati princìpi, come sono i princìpi così sono anche le conseguenze dei princìpi; ad esempio, se il triangolo ha gli angoli equivalenti a due retti e il quadrilatero
1187 b a quattro retti, allora, qualora il triangolo muti, così deve mutare anche il quadrilatero (poiché è corrispondente), e se il quadrilatero non avesse più gli angoli eguali a quattro retti, neppure il triangolo avrà i suoi angoli eguali a due retti.

11.

Così dunque, similmente a questi casi, avviene anche per l'uomo. Infatti, poiché all'uomo è concesso di generare delle essenze, egli tende a produrre le azioni che fa in base a dati princìpi. E come potrebbe essere altrimenti? Infatti di nessuna delle cose inanimate diciamo che agisce, e neppure degli esseri animati all'infuori dell'uomo. È dunque evidente che l'uomo è creatore delle sue azioni.

Poiché dunque vediamo che le azioni mutano e noi non facciamo mai le stesse cose, e le azioni sono state prodotte da determinati princìpi, è evidente che, poiché le azioni mutano, mutano anche i princìpi da cui esse si producono, come dicemmo paragonandole alle proprietà geometriche.

Principio di un'azione, sia buona che cattiva, sono il proponimento, la volontà e tutto ciò che si accorda con la ragione. È dunque evidente che essi cambiano. Ma noi mutiamo volontariamente nelle nostre azioni. Cosicché anche il principio, il proponimento, muta volontariamente. Perciò è evidente che dipende da noi l'essere buoni e cattivi.

Forse qualcuno potrebbe dire che, giacché è in nostro potere essere giusti e buoni, se uno vuole può essere il più virtuoso di tutti gli uomini. Ma ciò non è possibile. Perché? Perché ciò non accade neppure per il corpo. Infatti, se uno vuol prendersi cura del corpo, non per questo verrà ad avere il corpo migliore di tutti: non è soltanto necessario il prendersi cura, ma bisogna anche che

per natura il corpo sia perfetto. Egli avrà dunque il corpo migliore, ma non il migliore di tutti. Altrettanto bisogna supporre nel caso dell'anima. Infatti chi si propone di essere il più virtuoso non lo sarà, se non è predisposto a ciò per natura; tuttavia diverrà migliore.

12.

Poiché, dunque, appare che dipende da noi l'essere virtuosi, è necessario dopo di ciò parlare del volontario, dire cioè che cos'è il volontario. Infatti il volontario è ciò che essenzialmente concerne la virtù. Parlando in generale, volontario è ciò che facciamo senza essere costretti. Ma forse dobbiamo trattare più chiaramente intorno a esso.

Ciò che ci stimola all'azione è l'appetizione; e le forme dell'appetizione sono tre: il desiderio, l'impetuosità e la volontà.

In primo luogo, dunque, dobbiamo indagare intorno all'azione che avviene secondo il desiderio, se essa sia volontaria oppure involontaria. E sembra che essa non sia involontaria. Perché dunque, e donde proviene? Perché tutte le cose che noi facciamo 1188 a
non volontariamente, le compiamo sotto costrizione e tutte le azioni compiute sotto costrizione sono accompagnate da dolore, mentre invece le azioni dovute al desiderio sono accompagnate da piacere; perciò da questa prospettiva le azioni compiute per desiderio non devono essere involontarie, bensì volontarie.

Però vi è ancora un altro argomento che si contrappone a questo, quello riguardante l'incontinenza. Nessuno, si dice, compie azioni cattive volontariamente, sapendo che sono cattive; però, si dice, l'incontinente, pur sapendo che sono cattive le cose che fa, tuttavia le fa, e agisce secondo desiderio; perciò egli agisce non volontariamente, e quindi sotto costrizione. Qui però si contrapporrà lo stesso ragionamento di prima. Cioè, se l'azione avviene secondo desiderio, non avviene per costrizione; infatti al desiderio si accompagna il piacere, e le azioni compiute per piacere non avvengono per costrizione.

E può diventare evidente anche in un altro modo il fatto che l'incontinente agisce volontariamente. Cioè quelli che commettono ingiustizia lo fanno volontariamente; e gli incontinenti sono in-

giusti e commettono ingiustizia; perciò l'incontinente dovrà commettere volontariamente i suoi atti di incontinenza.

13.

Vi è però ancora un altro argomento che si contrappone, il quale sostiene che le azioni dovute al desiderio non sono volontarie. Infatti il continente compie volontariamente i suoi atti di continenza: egli infatti è lodato, e si viene lodati per le azioni volontarie. Se dunque ciò che avviene secondo desiderio è volontario, allora quello che avviene contro il desiderio dev'essere involontario. Ma il continente agisce contro il desiderio: allora il continente dovrebbe essere continente non volontariamente. Ma ciò non sembra. Quindi ciò che avviene secondo desiderio non è volontario.

Inoltre, la stessa cosa vale anche per le azioni dovute a irascibilità. Vi si adattano infatti gli stessi argomenti che alle azioni secondo desiderio, e formano un'eguale difficoltà. È infatti possibile essere incontinenti o continenti a proposito dell'ira.

Resta ancora, tra le appetizioni che abbiamo elencato, la volontà, intorno a cui dobbiamo esaminare se è qualcosa di volontario [11]. Ma anche gli incontinenti vogliono, fino a un certo punto, le cose verso cui sentono impulso: infatti gli incontinenti fanno, in base alla volontà, le loro cattive azioni. Ma nessuno compie volentieri le azioni cattive, sapendo che sono cattive. Eppure l'incontinente, pur sapendo che le azioni cattive sono cattive, le fa, in base alla volontà. Dunque egli non agisce volontariamente, e la volontà non è qualcosa di volontario. Però quest'argomento annulla l'incontinenza e l'incontinente: infatti, se egli non agisce volontariamente, non è biasimevole. Eppure l'incontinente è biasimevole; quindi agisce volontariamente; dunque la volontà è qualcosa di volontario.

[11] Il lettore italiano che resti colpito dalla stranezza della questione « se la volontà sia qualcosa di volontario », tenga presente che in greco i termini di « volontà » (βούλησις) e di « volontario » (ἑκούσιον) non sono imparentati tra loro come in italiano.

Poiché dunque alcuni argomenti sembrano opposti, dobbiamo trattare più chiaramente intorno al volontario.

14.

Prima, dunque, dovremo parlare intorno alla costrizione e alla necessità. La costrizione infatti si trova anche negli esseri inanimati. 1188 b
A ciascun essere inanimato, infatti, è prescritto un proprio luogo: al fuoco l'alto, alla terra il basso; tuttavia è possibile che la pietra sia spinta in alto e il fuoco in basso. Ed è possibile anche costringere un animale; ad esempio, se un cavallo sta galoppando in direzione diritta, lo si può trattenere e deviare. Quando dunque la causa per cui gli uomini fanno qualcosa contro la natura o contro ciò che vogliono è fuori di loro, noi diciamo che sono costretti [12] a fare ciò che essi fanno. Quando invece la causa risiede in loro stessi, non diremo più che essi sono costretti. Altrimenti l'incontinente potrà difendersi dicendo di non essere vizioso, poiché è costretto dal desiderio a compiere atti viziosi.

15.

Questa dunque sia la nostra definizione di ciò che è costretto: quello la causa della cui produzione, avvenuta per costrizione, è esterna (se invece la causa è interna ed è in noi stessi, non vi è costrizione).

Dobbiamo poi parlare della necessità e del necessario. Il termine 'necessario' non dev'essere usato in ogni circostanza e in ogni caso, ad esempio per ciò che facciamo a causa del piacere. Sarebbe infatti assurdo se uno dicesse che fu costretto dal piacere a sedurre la moglie di un amico. Il termine 'necessario' non si applica a ogni cosa, ma soltanto a quelle esterne; ad esempio quando uno, necessitato dalle circostanze, subisca un danno per evitare un altro più grande. Ad esempio: fu necessario ch'egli

[12] Il βιαζομένοις del testo del Susemihl va corretto in βιαζομένους (Stock).

andasse in tutta fretta in campagna, altrimenti egli avrebbe trovato rovinato il raccolto. In questi casi dunque si trova il necessario.

16.

Poiché il volontario non risiede in nessun impulso, resta che esso procede dalla consapevolezza[13]. Infatti l'involontario è ciò che è compiuto per necessità o per costrizione e, in terzo luogo, ciò che non avviene con consapevolezza. Ciò risulta evidente dai fatti. Quando infatti un uomo colpisce o uccide un altro o compie qualcosa di simile senza averlo per nulla pensato prima, diciamo che egli lo ha fatto involontariamente, in quanto il volontario risiede nell'essere consapevoli. Ad esempio, dicono che una volta una donna abbia dato da bere a un uomo un filtro amatorio e che quindi quell'uomo sia morto a causa del filtro, ma la donna fu assolta dall'Areopago, dove essa fu citata; l'assolsero per nessun'altra ragione che per il fatto che aveva agito senza premeditazione. Ella infatti aveva somministrato il filtro per amore, ma fallì il suo scopo; perciò questo non fu ritenuto volontario, in quanto la somministrazione del filtro non era stata fatta con l'intenzione di uccidere. Qui dunque il volontario rientra in ciò che è compiuto con consapevolezza.

17.

1189 a Resta ancora da indagare intorno al proponimento, se esso sia appetizione oppure no. L'appetizione si trova anche negli altri animali, il proponimento invece no; poiché il proponimento è accompagnato dalla ragione, mentre invece la ragione non si trova in nessuno degli altri animali. Quindi il proponimento non sarà appetizione.

Sarà forse volontà, o neppure? Vi è infatti volontà anche delle cose impossibili, ad esempio, vogliamo essere immortali, ma non

[13] Traduco διάνοια, a seconda dei casi, con « razionalità », « pensiero », « consapevolezza ».

ce lo proponiamo. Inoltre, il proponimento non riguarda il fine, bensì i mezzi per il fine; ad esempio, nessuno si propone di essere sano, bensì si propone ciò che conduce alla salute: camminare, correre. Invece vogliamo i fini, ad esempio vogliamo essere sani. Perciò in questo modo risulta evidente anche che la volontà e il proponimento non sono la stessa cosa.

Il proponimento sembra invece essere ciò che suggerisce la parola stessa: cioè noi ci proponiamo una cosa piuttosto che un'altra, ad esempio il meglio piuttosto che il peggio. Quando infatti scegliamo il meglio anziché il peggio trovandoci in un'opzione, allora sembrerà appropriato il termine 'proporsi'.

Poiché dunque il proponimento non è nessuna delle cose suddette, è forse la razionalità ciò che costituisce il proponimento? O neppure questa?. Noi infatti comprendiamo molti pensieri e molte opinioni nella razionalità; forse che tutte le cose che pensiamo ce le proponiamo? oppure no? Spesso infatti pensiamo su cose che avvengono in India, però non per questo ce le proponiamo. Dunque il proponimento non è neppure ragionamento.

Poiché, dunque, il proponimento non è nessuna di queste cose, e queste sono le cose che si trovano nell'anima, è necessario che il proponimento risulti da un accoppiamento di qualcuna di esse.

E poiché, come prima è stato detto, il proponimento riguarda i mezzi per il fine e non il fine, e le cose che sono possibili per noi, e quelle che presentano un'alternativa se si debba scegliere questo oppure quello, è evidente che si deve aver riflettuto e deliberato prima su di esse; e che quindi quando un'azione ci appaia migliore, dopo che ci abbiamo riflettuto sopra, ne consegue un impulso ad agire e quando agiamo in questo modo, si ritiene che agiamo secondo proponimento. Se dunque il proponimento è un appetito deliberativo accompagnato da razionalità, il volontario non è sempre un effetto del proponimento. Vi sono infatti molti atti che noi compiamo volontariamente prima di aver riflettuto e di aver deliberato: ad esempio ci sediamo, ci alziamo e facciamo molte altre cose di questo genere senza riflettere, mentre invece ogni proponimento è sempre accompagnato da riflessione. Dunque
il volontario non è sempre un effetto del proponimento, mentre 1189 b
l'effetto del proponimento è sempre volontario; poiché, se noi ci

proponiamo di fare qualcosa dopo averlo deliberato, lo facciamo volontariamente. E pochi legislatori sembrano distinguere il volontario e ciò che è compiuto per proponimento come cose differenti, stabilendo pene inferiori per gli atti volontari che per quelli compiuti per proponimento.

Il proponimento, dunque, risiede nell'ambito dell'azione, e in quelle azioni che dipende da noi fare e non fare, e il farle in questo modo oppure non in questo modo, e di cui possiamo sapere la causa.

Ma la causa non è sempre dello stesso tipo. Infatti in geometria, quando si dice che il quadrilatero ha gli angoli eguali a quattro retti e se ne chiede causa, si risponde: « perché il triangolo ha gli angoli eguali a due retti ». In casi di questo genere si è presa la causa dal principio definito. Invece nell'ambito dell'azione, nel quale risiede il proponimento, non avviene così (qui infatti non vi è un principio determinato), bensì se uno chiede: « perché hai fatto ciò? », la risposta può essere: « perché non era possibile fare altrimenti », oppure « perché era meglio così ». È in base alle conseguenze, quali appaiono essere migliori, che ci si propongono date cose e queste sono le cause.

Perciò in quest'ambito il deliberare riguarda il come si deve agire, mentre così non avviene nelle scienze. Nessuno infatti delibera come si debba scrivere il nome Archicle, poiché è già determinato come lo si debba scrivere. L'errore dunque non sorge nel pensiero, ma nell'atto dello scrivere. Infatti per le cose in cui l'errore non può sorgere nel pensiero, non si delibera neppure. Invece nelle cose in cui il 'come' è indeterminato può sorgere l'errore.

Ma nell'ambito dell'azione vi è indeterminatezza, e vi è nelle cose in cui gli errori sono di due tipi. Infatti noi erriamo parimenti tanto nelle azioni quanto nelle cose che riguardano le virtù. E nel perseguire la virtù noi erriamo nelle direzioni naturali. Qui vi è infatti errore nell'eccesso e nel difetto e noi siamo portati ad entrambe le cose a causa del piacere e del dolore; infatti a causa del piacere compiamo le cose turpi e a causa del dolore evitiamo le cose virtuose.

18.

Inoltre il pensiero non è simile alla sensazione; ad esempio, con la vista non si può far altro che vedere, e con l'udito non si può far null'altro che udire. E così non deliberiamo se con l'udito si debba udire oppure vedere. Invece il pensiero non è siffatto, bensì è in grado di fare una cosa e anche altre. Per questo appar- 1190 a
tiene ad esso il deliberare.

Dunque l'errore nella scelta dei beni non riguarda i fini (su questi infatti tutti sono d'accordo, come ad esempio sul fatto che la salute è un bene), ma solo intorno a ciò che serve al fine, ad esempio se per la salute sia bene oppure no il mangiare un dato cibo. Soprattutto ci traggono in errore, in ciò, il piacere e il dolore: infatti evitiamo il secondo e scegliamo il primo.

Poiché, dunque, è stato determinato in che cosa e come si manifesta l'errore, resta che ci chiediamo qual è lo scopo a cui mira la virtù, se cioè essa mira al fine oppure ai mezzi che conducono al fine, ad esempio se essa mira a ciò che è bello oppure a ciò che conduce al bello.

Come avviene, dunque, nella scienza? Appartiene alla scienza dell'architettura lo stabilire bene il suo fine, o invece il trovare i mezzi per esso? Infatti, se il fine è posto giustamente, come ad esempio quello di costruire una bella casa, nessun altro se non l'architetto scoprirà e procurerà i mezzi. E parimenti avviene nelle altre scienze.

Così, dunque, sembra che avvenga anche per la virtù, di cui lo scopo è soprattutto il fine, che deve essere posto rettamente, piuttosto che i mezzi per il fine. E nessun altro provvederà il materiale per esso e scoprirà i mezzi che conducono ad esso; ed è logico che sia la virtù che miri a ciò; infatti il porre il fine e l'eseguirlo appartiene a ciò in cui si trova l'origine del meglio. E nulla vi è di meglio che la virtù: è infatti per essa che ci sono anche le altre cose, e il principio riguarda essa e i mezzi sono soprattutto per questo, e il fine sembra una sorta di principio, e ogni cosa è in vista di esso. Ma questo sarà come deve essere. Perciò è evidente, anche a proposito della virtù, poiché essa è la causa migliore, che essa mira al fine più che ai mezzi.

19.

Il fine della virtù è il bene. Quindi esso sarà ciò a cui mira la virtù piuttosto che non le cose con cui esso sarà prodotto. Ma anche queste la riguarderanno; però il fare di esse l'intero contenuto della virtù sarebbe assurdo. Infatti forse nella pittura si può essere buon imitatore e tuttavia non essere lodato, se non si pongono come scopo dell'imitazione le cose migliori. Quindi questo è del tutto proprio della virtù: il porsi il fine buono.

Perché dunque — qualcuno potrebbe dire — prima dicemmo che l'attività era cosa migliore che la disposizione corrispondente, mentre ora invece non attribuiamo alla virtù come più nobile la fonte dell'attività, bensì ciò in cui non vi è attività?
1190 b Sì, però noi asseriamo ancora che l'attività è migliore della disposizione. Infatti gli altri uomini, vedendo l'uomo virtuoso, lo giudicano dall'azione, per il fatto che non è possibile render chiaro il proponimento che ciascuno ha; poiché, se fosse possibile conoscere il giudizio che ciascuno ha riguardo al buono, quegli potrebbe apparire virtuoso anche senza agire.

[Poiché abbiamo enumerato alcune medietà delle passioni, dobbiamo dire quali tipi di passioni esse riguardano.]

20.

⟨***⟩ Poiché, dunque, il coraggio riguarda l'ardire e il timore, dobbiamo indagare quali tipi di timore e di ardire esso riguarda. Se, dunque, uno teme di perdere il suo patrimonio, costui è vile e se uno ha ardire riguardo a ciò è coraggioso? Certamente no. Similmente, se qualcuno teme la malattia oppure ha ardire riguardo ad essa, non si può dire né che chi teme è vile, né che chi non teme è coraggioso. Dunque il coraggio non risiede in questi timori e ardimenti. Ma neppure nei seguenti: ad esempio se uno non teme i tuoni o i lampi o qualcun'altra di queste cose paurose superumane, questi non è coraggioso, ma folle. Dunque è a proposito dei timori e degli ardimenti umani che si definisce l'uomo virtuoso; come colui, cioè, che è ardimentoso nelle cose che la maggior parte degli uomini, o tutti, temono.

Stabilite dunque queste cose, dobbiamo indagare, poiché vi sono molte cose in cui gli uomini sono coraggiosi, qual è l'uomo veramente coraggioso. Vi può essere infatti un uomo coraggioso per esperienza, come ad esempio lo sono i soldati. Questi infatti conoscono per esperienza che in un dato luogo o in un dato tempo o in una data condizione è impossibile ricevere un danno. Ma l'uomo che conosce queste cose e che per questa ragione resiste ai nemici non è coraggioso; infatti, se non ve ne fosse nessuno, egli non resisterebbe. Perciò non si devono chiamare coraggiosi quelli che sono tali per esperienza. E Socrate non aveva ragione quando diceva che il coraggio è una scienza. Infatti la scienza diventa scienza perché ha fatto esperienza con l'abitudine. Ma quelli che resistono a causa dell'esperienza noi non diciamo, né in generale si dirà, che sono coraggiosi. Dunque il coraggio non sarà una scienza.

Ma inoltre, d'altra parte, vi sono persone che sono coraggiose a causa del contrario dell'esperienza. Infatti coloro che sono inesperti delle conseguenze di un fatto, non lo temeranno a causa della loro inesperienza. Neppure costoro, quindi, dovremo chiamarli coraggiosi.

Vi sono inoltre degli altri che sembrano coraggiosi a causa delle loro passioni, come ad esempio gli innamorati e gli invasati. Neppure questi dobbiamo chiamarli coraggiosi. Se infatti si toglie la loro passione, non sono più coraggiosi, mentre l'uomo corag- 1191 a
gioso deve essere sempre coraggioso. Perciò neppure le fiere, come ad esempio i cinghiali, li si potrebbe chiamare coraggiosi per il fatto che si difendono quando hanno provato il dolore di una ferita; e neppure l'uomo coraggioso dev'essere coraggioso a causa della passione.

Inoltre v'è un'altra forma di coraggio, che si può chiamare sociale; quando cioè si affrontano i pericoli per il pudore riguardo ai concittadini, e così si sembra coraggiosi. Come prova si può citare Omero, che fece dire a Ettore:

Poiché Polidamante per primo mi caricherebbe di biasimi

e per questo pensa di dover combattere. Ma neppure questo dobbiamo chiamarlo coraggio; infatti la stessa definizione si adatterà a ciascuno di questi. Chi infatti non mantiene il suo coraggio se viene a mancare qualche cosa, costui non è più coraggioso; se dunque si toglie il pudore a causa di cui quegli era coraggioso, non sarà più coraggioso.

Vi è ancora un'altra via per cui si sembra essere coraggiosi, cioè a causa della speranza e dell'aspettazione di un bene. Ma neppure costoro si debbono chiamare coraggiosi, poiché sembra assurdo definire coraggiosi costoro, e in tali circostanze.

Nessuno, dunque, dei tipi precedenti si deve considerare coraggioso.

Dobbiamo dunque indagare quale carattere deve avere l'uomo coraggioso e chi è il coraggioso. Per dirlo in generale, egli è colui che è coraggioso per nessuno dei motivi suddetti, ma per il fatto che egli pensa che ciò sia bene, e fa ciò sia che sia presente qualcuno sia che non sia presente nessuno.

Però il coraggio non sorge neppure del tutto senza passione e senza appetizione. Ma bisogna che l'appetizione sorga dalla ragione e sia diretta al bene. Colui, dunque, che è portato da un'appetizione razionale, a causa del bene, ad affrontare il pericolo, essendo privo di timore riguardo a ciò, è coraggioso; e il coraggio riguarda appunto tali cose.

Intendiamo ' privo di timore ' non nel senso che al coraggioso non debba mai capitare affatto di aver timore. Infatti non è coraggioso colui al quale nulla fa paura: in questo modo sarebbero coraggiosi una pietra e le altre cose inanimate. Bisogna invece che egli provi timore, tuttavia che affronti il pericolo; se invece egli affronta il pericolo privo di timore non sarà coraggioso.

Inoltre, come abbiamo distinto anche sopra, ciò non concerne tutti i timori e tutti i pericoli, bensì solo quelli che minacciano l'esistenza. Inoltre non in qualsiasi tempo e in ogni tempo, ma quando i timori e i pericoli sono vicini. Se infatti uno non teme un pericolo che è lontano di dieci anni, non è affatto coraggioso. Alcuni infatti hanno ardire per il fatto che il pericolo è molto lontano, quando invece gli si avvicinano, muoiono di paura.

21.

Tali sono dunque il coraggio e l'uomo coraggioso. La moderazione è invece la medietà fra l'intemperanza e l'insensibilità ai piaceri. La moderazione, e in generale ogni virtù, è infatti la disposizione migliore, e la disposizione migliore consiste nel con- 1191 b
seguimento della cosa migliore, e la cosa migliore è il giusto mezzo tra l'eccesso e il difetto; si è infatti biasimevoli per entrambi i motivi: sia per eccesso che per difetto. Perciò, poiché il giusto mezzo è la cosa migliore, la moderazione sarà una medietà tra l'intemperanza e l'insensibilità. Tra questi estremi essa quindi sarà una medietà.

La moderazione riguarda i piaceri e i dolori, non tutti però, né quelli che riguardano tutti gli oggetti. Infatti non si è intemperanti per il fatto che si gode contemplando una pittura o una statua o qualcosa del genere, e neppure per l'udito o per l'odorato; bensì solo riguardo ai piaceri relativi al tatto e al gusto. E neppure riguardo a questi piaceri si sarà moderati, se si è tali da non essere per nulla suscettibili di provare uno di questi piaceri (un tal uomo è infatti insensibile); bensì lo sarà solo chi è sensibile ad essi e non si lascia trascinare a goderli eccessivamente e a trascurare per essi tutte le altre cose; e, inoltre, sarà moderato colui che agisce proprio in vista del bene e non di qualcos'altro ⟨***⟩ [14]. Perciò chiunque si astenga dall'eccesso o per paura o per qualche altro simile motivo, non è moderato. Infatti non chiamiamo moderati gli altri animali all'infuori dell'uomo, per il fatto che in essi non v'è la ragione con cui esaminare e scegliere il bene. Infatti ogni virtù concerne il bene e mira ad esso. Dunque la moderazione riguarderà i piaceri e i dolori, quelli che sorgono nel tatto e nel gusto.

[14] Lacuna rilevata, opportunamente, dal Susemihl.

22.

Dopo di ciò dobbiamo parlare della mansuetudine, che cosa sia e che cosa riguardi. La mansuetudine si trova nel mezzo tra l'iracondia e l'impassibilità. E, in generale, le virtù sembrano essere delle medietà. E che siano medietà, lo si può mostrare nel seguente modo: infatti, se il meglio si trova nella medietà, e la virtù è la miglior disposizione [e la cosa migliore è il giusto mezzo], la virtù sarà il giusto mezzo. Ma sarà ancor più evidente, se indagheremo singolarmente. Poiché dunque l'uomo irascibile è colui che si adira con ciascuno, in ogni circostanza e più del dovuto, e poiché un tal uomo è biasimevole (infatti non bisogna adirarsi con ciascuno, né in ogni circostanza e sempre, ma neppure d'altro lato[15] bisogna essere tali da non adirarsi mai; anche un uomo siffatto è biasimevole, perché insensibile), poiché dunque sono biasimevoli sia chi si trova nell'eccesso, sia chi si trova nel difetto: il giusto mezzo tra essi sarà dunque l'uomo mansueto, e questi sarà lodevole. Infatti né chi difetta nell'ira, né chi eccede in essa è lodevole, bensì colui che si tiene nel giusto mezzo tra questi estremi, e costui è l'uomo mansueto. La mansuetudine sarà dunque la medietà tra queste passioni.

23.

1192 a La generosità è la medietà tra la prodigalità e l'avarizia. Tali passioni riguardano le ricchezze. Il prodigo è colui che spende per cose per cui non si deve, più di quanto si deve e quando non si deve; l'avaro invece, all'opposto di costui, è colui che non spende per ciò per cui si deve, quanto si deve e quando si deve. Entrambi questi caratteri sono biasimevoli. E di essi uno è secondo difetto, l'altro secondo eccesso. Il generoso, dunque, poiché è il carattere lodevole, è quello intermedio tra di essi. E chi è dunque costui? È chi spende per ciò che si deve, quanto si deve e quando si deve.

[15] Il testo del Susemihl, οὗ, è da correggere in αὖ (Stock).

24.

Vi sono parecchie forme di avarizia: ad esempio gli avari li chiamiamo o gretti, o sordidi, o pignoli. Tutti costoro rientrano nell'avarizia. Infatti il male è multiforme, mentre invece il bene è uniforme; la salute è cosa semplice, mentre la malattia ha molte forme; similmente la virtù è cosa semplice, mentre invece il vizio ha molte forme. Tutti costoro, dunque, sono biasimevoli in rapporto alla ricchezza.

È dunque compito dell'uomo generoso l'acquistare e il procurarsi delle ricchezze? Certamente no. Ciò non è neppure il compito di alcun'altra arte. Infatti neppure del coraggio è compito il fare le armi, bensì lo è di un'altra attività, mentre del coraggio è compito, una volta che si sono prese, di adoperarle rettamente; e così è per la moderazione e per le altre virtù. Quello dunque non è il compito della generosità, bensì dell'arte del far ricchezze.

25.

La magnanimità è la medietà tra la vanità e la piccineria d'animo; essa riguarda l'onore e il disonore, e l'onore non di molti, ma degli onesti, ed è quindi soprattutto relativa a questo. Infatti gli onesti attribuiranno l'onore rettamente con consapevolezza e con criterio. Il magnanimo vorrà dunque piuttosto essere onorato da quelli che sono come lui consapevoli che egli è degno d'onore. Infatti la magnanimità non riguarda qualsiasi onore, ma solo il migliore e quel bene cne è onorevole e che ha il rango di principio. Quelli dunque che sono spregevoli e dappoco, ma che si ritengono invece degni di grandi onori e che inoltre pensano di dover essere onorati, sono vani, quelli invece che stimano se stessi meno di quanto spetta a loro, sono piccini d'animo. Dunque colui che sta nel giusto mezzo tra questi due caratteri è chi non si stima degno né di un onore inferiore a quello che gli spetta, né di uno superiore a quel che merita, né di ogni

onore; e costui è magnanimo. Cosicché è evidente che la magnanimità è la medietà tra la vanità e la piccineria d'animo.

26.

La magnificenza è la medietà tra la fastosità e la meschi-
1192 b neria; essa riguarda le spese che si adattano a un uomo eminente. Chi dunque spende per ciò che non si deve è un uomo fastoso; ad esempio, chi offre un banchetto a dei commensali come se si trattasse di un banchetto di nozze, costui è fastoso (il fastoso infatti è un uomo tale che mostra la propria facoltosità in circostanze in cui non si deve). Il meschino è il contrario di costui, cioè colui che non fa una grande spesa quando bisogna farla; oppure colui che non la fa nel modo conveniente bensì manchevolmente, ad esempio nel caso di nozze o di una coregia: costui è meschino. È evidente invece dal suo stesso nome che la magnificenza è quale noi l'abbiamo descritta. Cioè, quando si fa nella circostanza opportuna una grossa spesa, a ciò si addice giustamente il nome di magnificenza. La magnificenza dunque sarà, giacché è lodevole, una medietà tra il difetto e l'eccesso, relativa alle spese convenienti, in ciò che si deve.

Ma vi sono, come si suol pensare, anche parecchi tipi di magnificenza; ad esempio si dice che il portamento di uno ha magnificenza, ma in questo e in altri usi il termine 'magnificenza' è in senso metaforico, non proprio. Infatti non in queste cose risiede la magnificenza, bensì in quelle che abbiamo detto.

27.

Lo sdegno è una medietà tra l'invidia e la malevolenza: entrambe sono biasimevoli, mentre chi si sdegna è lodevole. Lo sdegno è una sorta di dolore per i beni che giungono a una persona che ne è indegna. Colui che si sdegna è, dunque, quegli che s'addolora per tali beni. Questo stesso s'addolorerà, di nuovo, se vedrà trattato male un uomo che non se lo merita. Dunque lo sdegno e l'uomo che si indigna sono tali; invece l'invidioso

è opposto a costui. Infatti egli si addolorerà, in generale, del benessere di un altro, sia che questo se lo meriti, sia che non se lo meriti. Chi si sdegna, invece, non è tale, ma è il giusto mezzo tra questi due.

28.

La serietà sta nel mezzo tra la superbia e la compiacenza, e riguarda le relazioni umane. Il superbo è tale da non volersi incontrare o da non voler parlare con nessuno (ma tale nome [αὐθάδης = 'pieno di sé'] sembra derivare dal suo temperamento; il superbo infatti è un pieno di sé, per il fatto che gode solo di se stesso). Il compiacente è invece tale che s'incontra con chiunque, in ogni modo e in ogni luogo. Nessuno di questi due è lodevole. Egli infatti non s'incontra con chiunque, e neppure non vuole incontrarsi con nessuno, ma s'incontra con quelli suddetti.

29.

La verecondia è la medietà tra l'impudenza e la timidezza, 1193 a
e riguarda le azioni e le parole. L'impudente è colui che dice e fa qualsiasi cosa e in ogni occasione e di fronte a tutti; il timido è l'opposto di costui, cioè colui che teme di agire e di parlare di fronte a chiunque (un tale uomo è infatti incapace di agire, poiché teme ogni cosa). Invece l'uomo verecondo e la verecondia sono una medietà tra queste cose. Egli infatti né dirà e farà ogni cosa in ogni circostanza, come l'impudente, né, come il timido, tentennerà in ogni occasione e in ogni circostanza, bensì farà e parlerà dove si deve, ciò che si deve e quando si deve.

30.

La facezia è una medietà tra la buffoneria e la rozzezza, e riguarda il motteggio. Infatti il buffone è colui che ritiene di dover motteggiare chiunque e qualsiasi cosa; il rozzo invece è

colui che non vuol mai né motteggiare né essere motteggiato, bensì si adira. L'uomo faceto sta nel giusto mezzo tra costoro, perché né motteggia tutti e in ogni modo, né è però rozzo. E si può esser detti faceti in due sensi: è infatti spiritoso sia chi sa motteggiare spiritosamente, sia chi sa accettare di essere motteggiato. Tale è dunque la facezia.

31.

L'amabilità è una medietà tra l'adulazione e l'ostilità, e riguarda le azioni e le parole. L'adulatore è colui che aggiunge più di quello che conviene e che è reale, l'uomo ostile è colui che è malevolo e detrattore della verità. Nessuno dei due è degno di giusta lode, invece l'uomo amabile si trova nel giusto mezzo tra di loro. Egli infatti né aggiungerà più di ciò che è reale, né loderà ciò che non conviene, né d'altro canto diminuirà la realtà, né si contrapporrà sempre, anche contro ciò che egli stesso pensa.

32.

Tale è l'uomo amabile. La veracità, invece, sta in mezzo tra l'ironia e la millanteria. Essa riguarda le parole, ma non tutte. Il millantatore è colui che pretende di avere più di quel che ha, o di sapere ciò che non sa; l'ironico invece è il contrario di costui, e afferma di avere meno di quanto ha, e non dichiara ciò che sa, ma cerca di nascondere la sua conoscenza. Il veritiero non farà nessuna di queste cose. Egli infatti non pretenderà di avere né più né meno di ciò che ha, bensì dirà di avere e di conoscere ciò che ha e che conosce.

Se, poi, queste siano virtù oppure no, questa è un'altra questione. È però chiaro che esse sono delle medietà. Infatti quelli che vivono secondo esse sono lodati.

33.

Resta da parlare intorno alla giustizia: che cosa essa sia, in che cosa consista e riguardo a quali cose.

Anzitutto, se vogliamo stabilire che cos'è la giustizia, la giu- 1193 b
stizia è di due tipi, dei quali l'uno è quello legale. Si dice infatti che ciò che comanda la legge è giusto. E la legge comanda di compiere le azioni coraggiose, quelle moderate e in genere tutte le azioni che rientrano nella virtù. Perciò anche, si dice, sembra che la giustizia sia una sorta di perfetta virtù. Infatti se le azioni che la legge ci comanda di fare sono giuste, e se la legge ci ordina ciò che è conforme a tutte le virtù, colui che si attiene alle cose che sono giuste secondo la legge è perfettamente virtuoso, perciò l'uomo giusto e la giustizia sono una sorta di perfetta virtù.

Uno dei due tipi di giusto risiede dunque in queste cose e riguarda tali cose. Ma non questo è il giusto che noi cerchiamo, né la giustizia che cerchiamo riguarda tali cose. Infatti secondo tale tipo di cose giuste, è possibile essere giusto anche da solo (infatti il moderato, il coraggioso e il temperante sono tali anche di per sé da soli). Ma ciò che è giusto rispetto a un altro è cosa diversa da ciò che si dice giusto secondo la legge. Infatti nelle cose che sono giuste rispetto ad altro non è possibile essere giusto di per sé da solo. Ma proprio questo è il tipo di giusto che noi ricerchiamo, e la giustizia che ricerchiamo riguarda tali cose.

Il giusto in relazione a un altro è, in generale, l'equo. Infatti l'ingiusto è l'iniquo. Quando infatti qualcuno attribuisce a sé troppi beni e troppo pochi mali, questo è iniquo e si ritiene che così si commetta e si riceva ingiustizia. È dunque evidente che, poiché l'ingiustizia consiste nelle cose inique, la giustizia e il giusto risiederanno nell'equità dei rapporti contrattuali. Cosicché è evidente che la giustizia è una medietà tra l'eccesso e il difetto, tra il troppo e il poco. Infatti l'uomo ingiusto, per il fatto che compie ingiustizia, possiede di più, mentre la sua vittima, per il fatto che riceve ingiustizia, possiede di meno; invece il giusto mezzo tra essi è giusto. Il giusto mezzo è quindi l'equo. Cosicché equo può considerarsi ciò che è giusto tra il più e il meno; e uomo giusto è colui che vuole l'equo. Ma l'equo sorge soltanto

tra due termini; dunque l'essere equo rispetto a un altro è cosa giusta, e chi è tale sarà giusto. Poiché dunque la giustizia risiede nel giusto, nell'equo e nella medietà, ciò che è giusto è così detto rispetto a date persone, l'equo è detto così nei rapporti tra date persone, e il giusto mezzo è tale in relazione a date persone, perciò la giustizia e il giusto riguarderanno date persone e i loro rapporti. Poiché dunque il giusto è equo, anche ciò che è equo secondo la proporzione sarà giusto. E la proporzione sorge tra almeno quattro termini: come A sta a B, così C sta a D. Ad esempio è proporzionale che colui che possiede molto contribuisca molto
1194 a e che colui che possiede poco contribuisca poco; e, all'inverso, che chi ha molto lavorato riceva molto, mentre chi ha poco lavorato riceva poco. E nella proporzione in cui chi ha lavorato sta a chi non ha lavorato, sta il molto al poco; e come chi ha lavorato sta al molto, così chi non ha lavorato sta al poco. Anche Platone sembra servirsi di questa giustizia proporzionale nella *Repubblica*. Infatti, egli dice, il contadino produce del cibo, l'architetto una casa, il tessitore un mantello, il calzolaio un calzare. E quindi il contadino dà il cibo all'architetto, l'architetto dà la casa al contadino; e similmente tutti gli altri fanno in modo di scambiare la propria merce con quella degli altri. E questa è la proporzione. Come cioè il contadino si rapporta all'architetto, così l'architetto al contadino. E similmente per il calzolaio, per il tessitore e per tutti gli altri la stessa analogia vige nei loro rapporti. E questa analogia tiene unita la repubblica. Perciò il giusto sembra essere il proporzionale. Infatti il giusto tiene unite le repubbliche, ed è quindi la stessa cosa del proporzionale.

Ma, poiché l'architetto ritiene il proprio lavoro degno di maggior conto che il calzolaio, e il calzolaio doveva scambiare il suo lavoro con l'architetto, mentre non era possibile ricevere una casa in cambio dei calzari, per questo stabilirono di servirsi di qualcosa con cui tutte queste cose fossero acquistabili, cioè dell'argento che chiamarono moneta e di pagare ciascuno il prezzo di ciascun prodotto quando si fanno gli scambi reciproci, e di mantenere così la società politica.

Poiché, dunque, il giusto risiede in queste cose e in quelle che abbiamo detto prima, la giustizia che riguarda queste cose

sarà una disposizione[16] avente un impulso accompagnato da proponimento riguardo a tali cose e in esse.

È giusto anche il contraccambio, non però come sostenevano i Pitagorici. Essi infatti ritenevano che fosse giusto che un uomo ricevesse in contraccambio ciò che aveva fatto. Ma ciò non può valere per tutti. Infatti per un servo non è giusta la stessa cosa che per un uomo libero. Infatti, se un servo ha colpito un uomo libero, non è giusto che venga colpito nella stessa misura, ma di più. Quindi la giustizia del contraccambio consiste nella proporzione. Infatti come l'uomo libero sta allo schiavo nell'essere superiore, così la pena dev'essere superiore all'aggressione. Simile è anche il rapporto tra un uomo libero e un uomo libero. Non è infatti giusto, se un uomo ha colpito l'occhio di un altro, colpirgli parimenti il suo, bensì che soffra di più, conformemente alla proporzione. Se infatti egli fu il primo a cominciare e commise ingiustizia, egli è ingiusto in entrambi i modi, cosicché 1194 b
proporzionati a ciò sono anche gli atti di ingiustizia ed è giusto che egli soffra di più di quanto fece.

Poiché il termine 'giusto' si dice in molti sensi, dobbiamo determinare a quale tipo di giusto sia rivolta la nostra indagine.

Vi è poi una sorta di giustizia, come dicono, del servo verso il padrone e del figlio verso il padre. Ma in questi casi il giusto sembra avere solo il nome in comune con la giustizia politica (infatti la giustizia su cui noi indaghiamo è quella politica). Questa infatti risiede nell'eguaglianza (infatti i cittadini sono come degli associati e desiderano essere di natura simile, anche se sono diversi per il carattere); invece il figlio verso il padre e il servo verso il padrone sembrerebbero non avere nulla di giusto: infatti né il mio piede, né la mia mano, né parimenti alcuna delle mie parti hanno alcunché di giusto verso di me. E simile sembra essere il rapporto del figlio verso il padre. Infatti il figlio è come una parte del padre, eccetto quando abbia raggiunto il rango di uomo e sia separato da lui; solo allora è in eguaglianza e somiglianza col padre. E i cittadini si sostiene che siano di questo tipo. E per la stessa causa così neppure il servo ha rapporto di giustizia col padrone. Infatti il servo è un qualcosa del padrone.

[16] Leggo, con lo Spengel, τις ἕξις anziché τῇ ἕξει.

Ma se ha un rapporto di giustizia verso di lui, essa è la giustizia economica verso di lui. Però noi non ricerchiamo questo tipo di giustizia, bensì quello politico; infatti la giustizia politica sembra risiedere nell'eguaglianza e nella similitudine. Ma ancora la giustizia che sta nei rapporti tra marito e moglie sembra simile alla giustizia politica. Infatti la moglie è inferiore al marito ma è più intima ⟨che il servo⟩ e partecipa, in certo modo, maggiormente dell'eguaglianza poiché la loro vita è simile all'associazione politica; cosicché anche la giustizia tra la moglie e il marito è la più simile, tra le altre, a quella politica. Poiché, dunque, il giusto è quello che si trova nell'associazione politica, la giustizia e il giusto riguarderanno ciò che è politicamente giusto.

Delle cose giuste alcune lo sono per natura, altre per legge. Però non bisogna intendere ⟨il naturale⟩ nel senso di ciò che non può mai mutare; infatti anche le cose che sono per natura ammettono il mutamento. Intendo, ad esempio, se tutti fossimo soliti sempre gettare con la mano sinistra, diventeremmo ambidestri; eppure quella mano rimarrà, per natura, sinistra; e la destra non cesserà di essere migliore che la sinistra, anche se sappiamo fare con la sinistra ciò che si fa con la destra. Né, per il fatto che le cose mutano, ne consegue che esse non siano per natura quello che sono; bensì, se per molto, e la maggior parte, del tempo quella che è sinistra rimane sinistra e quella che è destra
1195 a rimane destra, ciò è così per natura. Parimenti avviene delle cose giuste per natura: se esse mutano per l'uso che ne facciamo, non si deve supporre che non vi sia giustizia per natura, bensì essa esiste. Ciò che infatti persiste per la maggior parte del tempo, è evidentemente giusto per natura. Ciò che invece poniamo e stabiliamo noi, questo è pure giusto, e lo chiamiamo giusto secondo la legge. La giustizia naturale, dunque, è superiore a quella legale. Ma ciò che noi ricerchiamo è il giusto politico. E il giusto politico è secondo la legge, non per natura.

L'ingiusto e l'ingiustizia possono sembrare così essere la stessa cosa, ma non lo sono; l'ingiusto, infatti, è quello che è determinato dalla legge; ad esempio è ingiusto derubare un deposito, invece l'ingiustizia è l'aver già compiuto qualcosa di ingiusto. Similmente il giusto e la giusta condotta non è la stessa

cosa: il giusto è infatti determinato dalla legge, la giusta condotta consiste invece nel fare le cose giuste.

Quando dunque vi è il giusto e quando no? In generale, quando si agisce secondo proponimento e volontariamente (e ciò che s'intende per volontariamente, lo abbiamo detto sopra), e quando si agisce conoscendo la persona, i mezzi e il fine, allora si può agire giustamente. Nello stesso modo e similmente l'ingiusto dovrà essere consapevole della persona, del mezzo e del fine. Quando invece, senza conoscere nessuna di queste cose, qualcuno abbia compiuto qualcosa di ingiusto, egli non è ingiusto, ma sfortunato. Se infatti un uomo ha ucciso il proprio padre credendo di uccidere un nemico, egli compì qualcosa di ingiusto, però non ha comportamento ingiusto verso nessuno, bensì è sfortunato.

Poiché dunque la possibilità che chi commette azioni ingiuste non abbia condotta ingiusta risiede nell'essere ignorante di quel che si disse poco sopra, cioè quando non si sa né chi si danneggia né con che cosa né a qual fine, dobbiamo tuttavia definire anche l'ignoranza, e dire come dev'esser sorta l'ignoranza per non avere ingiusto comportamento verso chi si danneggia. E la definizione sia dunque la seguente. Quando l'ignoranza è la causa del suo compiere qualcosa, egli non compie ciò volontariamente e quindi non ha comportamento ingiusto; quando invece egli stesso sia la causa dell'ignoranza, ed egli compia qualcosa conformemente all'ignoranza di cui egli stesso è la causa, costui è colpevole d'ingiustizia, e sarà, a buon diritto, chiamato ingiusto. Questo è il caso, ad esempio, di quelli che si ubriacano. Quelli infatti che sono ubriachi e hanno compiuto qualcosa di male commettono ingiustizia: essi stessi sono infatti la causa della loro ignoranza; era infatti possibile a loro non bere tanto da non accorgersi più che colpivano il loro padre. Similmente per le altre forme d'ignoranza che sorgono per colpa propria, quelli che compiono ingiustizie conformemente ad esse, sono ingiusti. Invece per quelle di cui essi non sono colpevoli, bensì l'ignoranza è la causa per cui essi hanno fatto ciò che hanno fatto, essi non sono ingiusti. Questo tipo di ignoranza è quello naturale, come nel caso dei
bambini che, senza saperlo, colpiscono il loro padre: l'ignoranza 1195 b
naturale che è in essi non può far sì che i bambini siano chiamati

ingiusti per il loro comportamento. Infatti l'ignoranza è la causa del fatto che essi compiono queste cose, però essi stessi non sono causa della loro ignoranza, e perciò non sono detti ingiusti.

Ma come è del ricevere ingiustizie? Può un uomo ricevere volontariamente ingiustizia? Certamente no. Noi possiamo dunque compiere volontariamente azioni giuste e azioni ingiuste, però non possiamo volontariamente ricevere ingiustizie. Infatti noi evitiamo di essere puniti; quindi è evidente che neppure possiamo ricevere ingiustizia volontariamente. Perciò nessuno sopporta volontariamente di essere danneggiato; e il ricevere ingiustizia significa essere danneggiato. Così è, però vi sono alcuni che, mentre dovrebbero ricevere una parte equa, ne concedono ad altri, cosicché se è giusto, come si disse, avere l'equo, mentre l'aver di meno significa subire ingiustizia, e uno ha volontariamente di meno, allora, dicono, costui subisce volontariamente ingiustizia. Ma dalle seguenti considerazioni risulta evidente che non è così. Infatti tutti coloro che ricevono di meno ottengono come compenso o l'onore, o la lode, o la buona fama, o l'amicizia, o qualcos'altro di questo genere. Ma chi ottiene un compenso in cambio di ciò che elargisce, non subisce più ingiustizia; e se non subisce ingiustizia, non la subisce neppure volontariamente.

Inoltre coloro che ricevono di meno e subiscono ingiustizia per il fatto che essi non prendono una parte equa, si vantano e si pregiano per queste cose; per cui essi dicono: « pur essendomi possibile prendere una parte equa, non la presi, ma la lasciai al più vecchio o all'amico ». Però nessuno si vanta di aver subito ingiustizia. Ma se non ci si vanta per aver ricevuto ingiustizia, e se essi si vantano di queste cose, ne consegue, in generale, che chi ha ricevuto di meno in questo modo non può aver subito ingiustizia. E se costoro non subiscono ingiustizia, non la subiscono neppure volontariamente.

Ma contro questi e siffatti argomenti[17] si contrappone il caso dell'incontinente. L'incontinente, infatti, danneggia se stesso compiendo azioni cattive, e le compie volontariamente, quindi danneggia se stesso consapevolmente, cosicché egli subisce volontariamente ingiustizia da parte di se stesso. Ma se qui applichiamo la distinzione, elimineremo questo argomento. E la distinzione è il fatto che nessuno vuole subire ingiustizia. Dunque l'incontinente, con la sua volontà, compie azioni conformi a incontinenza, per cui danneggia se stesso: egli infatti vuole compiere azioni cattive per lui. Però nessuno vuole subire ingiustizia; perciò neppure l'incontinente stesso può subire ingiustizia volontariamente. Ma qui forse ci si può ancora incontrare in difficoltà; cioè, è possibile che un uomo faccia ingiustizia a se stesso? A giudicare dall'incontinente, sembrerebbe possibile. E inoltre in questo modo. Se cioè è giusto fare le cose che comanda la legge, chi non le compie commette ingiustizia; e se, quando uno non 1196 a
le fa a colui a cui la legge comanda, compie un'ingiustizia; ma la legge comanda di essere moderato, di possedere una proprietà, di aver cura del corpo e le altre cose del genere: dunque chi non fa queste cose commette ingiustizia contro se stesso. Infatti non è possibile addebitare ad alcun altro questi atti di ingiustizia.

[17] Leggo, col Bekker, τοὺς τοιούτους λόγους.

Ma queste conclusioni non possono essere vere, né è possibile che uno compia ingiustizia contro se stesso. Infatti non è possibile per uno stesso uomo in uno stesso tempo avere di più e di meno, né nello stesso tempo agire volontariamente e involontariamente. Eppure chi compie ingiustizia, in quanto la compie, prende di più, mentre chi subisce ingiustizia, in quanto la subisce, prende di meno. Perché dunque un uomo faccia ingiustizia a se stesso, occorrerebbe che una stessa persona nello stesso tempo avesse di più e di meno. Ma questo è impossibile; quindi non è possibile che una persona faccia ingiustizia a se stessa.

Inoltre chi compie ingiustizia la compie volontariamente, mentre chi subisce ingiustizia la subisce involontariamente; perciò, perché sia possibile che uno faccia ingiustizia a se stesso, dovrebbe essere possibile che contemporaneamente uno faccia qualcosa involontariamente e volontariamente. Ma ciò è impossibile; quindi non è possibile anche per questo motivo che una persona faccia ingiustizia a se stessa.

Inoltre si può guardare la questione dal punto di vista degli atti particolari di giustizia. Infatti tutti gli uomini che commettono ingiustizia lo fanno o depredando un deposito, o commettendo adulterio, o rubando, o commettendo qualche altro atto

particolare d'ingiustizia; ma nessuno mai depredò se stesso di un deposito, né commise adulterio con la propria moglie, né rubò la sua stessa proprietà; cosicché se il commettere ingiustizia risiede in questi atti, e se non è possibile il commettere alcuno di essi contro se stesso, non sarà allora possibile commettere ingiustizia contro se stessi.

Se è dunque così, questo sarà un atto di ingiustizia non di tipo politico, ma di tipo familiare. Infatti, essendo l'anima divisa in parecchie parti, essa ha in se stessa una parte peggiore e una migliore; cosicché, se vi è un atto d'ingiustizia nell'anima, esso sarà compiuto dalle sue parti l'una contro l'altra. Ora, noi distinguiamo l'atto d'ingiustizia economico per il suo esser diretto al peggio o al meglio; cosicché in questo senso l'uomo può diventare ingiusto o giusto contro se stesso. Noi però non ricerchiamo questo, bensì quello politico. Cosicché in tali atti di ingiustizia, che formano l'argomento della nostra ricerca, non è possibile per un uomo commettere ingiustizia contro se stesso.

Quale dei due, inoltre, commette ingiustizia, e in chi risiede l'atto di ingiustizia: nell'uomo che possiede qualcosa ingiustamente, o non forse in colui che ha giudicato e dato il verdetto, come avviene nelle gare? Infatti chi riporta la palma dal presidente che gliel'ha aggiudicata non commette ingiustizia, anche se essa gli è stata assegnata ingiustamente; ma senza dubbio chi commette ingiustizia è colui che ha giudicato male e che gliel'ha
1196 b assegnata. E costui per un verso commette ingiustizia, per un altro no: in quanto, cioè, non giudicò secondo quel che era giusto in verità e per natura, commette ingiustizia; invece, in quanto giudicò secondo quello che gli sembrava giusto, non commette ingiustizia.

34.

Poiché dunque abbiamo detto delle virtù, quali esse siano, in che cosa e intorno a cosa consistano, e intorno a ciascuna di esse, che la cosa migliore è agire secondo la retta ragione, dunque il dire in questo modo, cioè di agire secondo la retta ragione, è cosa analoga al dire che la salute sarà soprattutto assicurata, se

si procureranno le cose salutari. Ma un tal ragionamento è oscuro. Mi si chiederà, cioè, di chiarire quali sono le cose salutari. Così, nel caso della ragione, di chiarire che cosa sono la ragione e la retta ragione.

È forse necessario anzitutto fare una distinzione in ciò in cui si trova la ragione. Dunque, una distinzione fu fatta anche prima, in abbozzo, intorno all'anima: che cioè una parte di essa contiene la ragione, mentre un'altra parte dell'anima è irrazionale. Ma la parte dell'anima che possiede la ragione è divisa in due parti, di cui una è la facoltà deliberativa, l'altra la facoltà con cui conosciamo. Che esse siano differenti l'una dall'altra, risulterà evidente dai contenuti. Infatti, come il colore, il sapore, il suono e l'odore sono differenti l'uno dall'altro, così la natura ha reso differenti anche i sensi con cui noi percepiamo queste diverse cose (cioè noi conosciamo il suono con l'udito, il sapore col gusto, il colore con la vista), e similmente bisogna supporre che sia anche per le altre cose. Se, dunque, i contenuti sono differenti, saranno differenti anche le parti dell'anima con le quali li conosciamo. Sono differenti il contenuto del pensiero e quello della sensazione: e noi conosciamo tali cose attraverso l'anima; dunque la parte dell'anima riguardante le sensazioni sarà differente da quella riguardante i pensieri. E la facoltà della deliberazione e quella del proponimento riguardano le sensazioni e le cose in movimento e, in generale, tutte le cose che sono soggette a generazione e distruzione. Infatti noi deliberiamo intorno alle cose che dipende da noi e dal nostro proponimento fare e non fare, intorno alle quali vi è volontà e proponimento di fare e di non fare. E tali cose sono sensibili e in processo di mutamento; cosicché la parte dell'anima in cui v'è il proponimento corrisponde alle cose sensibili.

Avendo definito tali cose, dopo di ciò dovremo ora trattare di questo: cioè, riguardando la nostra questione la verità, ed essendo l'oggetto della nostra indagine il vero comportamento, abbiamo da trattare con la scienza, la saggezza, l'intelletto, la sapienza, la supposizione e da indagare intorno a ciascuna di queste cose che cosa essa sia.

La scienza, dunque, riguarda l'oggetto scientifico, e ciò attraverso un processo che si svolge con dimostrazione e ragiona- 1197 a

mento; la saggezza, invece, riguarda le cose pratiche, in cui vi è scelta e rifiuto, e che dipende da noi il fare e il non fare.

E, poiché alcune cose si creano, altre si fanno, non è la stessa cosa la disposizione creativa e quella pratica. Infatti delle cose che si creano vi è un altro fine oltre a quello di crearle; ad esempio, oltre l'architettura, poiché questa è l'arte del fare una casa, vi è una casa come suo fine oltre al fatto in sé di crearla, e similmente nel caso della carpenteria e delle altre arti creative. Invece nelle disposizioni pratiche non v'è altro fine all'infuori della stessa azione, ad esempio nel suonare la cetra non v'è alcun altro fine ulteriore, ma questo stesso è il fine, cioè l'attività e l'azione. Dunque, la saggezza riguarda l'azione e le cose pratiche, l'arte invece la creazione e le cose creative; infatti l'invenzione artistica si esplica più nelle cose creative che in quelle pratiche.

Perciò la saggezza sarà una disposizione del proponimento e dell'azione, relativa al fare e al non fare le cose che dipendono da noi, in quanto esse contribuiscono all'utilità.

La saggezza è dunque una virtù, come sembra, mentre invece la scienza non lo è. Infatti gli uomini saggi sono lodevoli, e la lode è attribuita alla virtù. Inoltre ogni scienza ha la sua virtù, mentre invece non vi è una virtù della saggezza, bensì essa stessa[18], come sembra, è una virtù.

L'intelletto invece riguarda i princìpi delle cose intellegibili e di quelle reali. Infatti la scienza riguarda invece argomenti suscettibili di dimostrazione, mentre i princìpi sono indimostrabili, cosicché non sarà la scienza, ma l'intelletto che riguarda i princìpi.

La sapienza è composta di scienza e di intelletto. Infatti la sapienza riguarda sia i princìpi sia ciò che vien mostrato attraverso i princìpi, che è argomento di scienza. Perciò, per quanto essa riguarda i princìpi, essa partecipa dell'intelletto, per quanto invece riguarda le conclusioni dimostrative tratte dai princìpi, essa partecipa della scienza; perciò è evidente che la sapienza è composta dall'intelletto e dalla scienza e che essa quindi riguarderà le stesse cose che riguardano l'intelletto e la scienza.

[18] Leggo, con lo Spengel, αὐτή ἐστιν.

La supposizione è invece ciò per cui restiamo in dubbio intorno ad ogni cosa, sul fatto che essa sia siffatta oppure no.

Sono la stessa cosa la saggezza e la sapienza? Certamente no. Infatti la sapienza riguarda le cose che possono essere dimostrate e quelle che restano eternamente le stesse; invece la saggezza non riguarda queste cose, bensì quelle che sono soggette a mutamento. Ad esempio, il diritto, il concavo, il convesso e cose simili restano sempre le stesse; invece le cose utili non hanno in questo modo la proprietà di non mutarsi mai in altro, bensì si mutano, e ora giova questo, domani non giova più, e una cosa giova a uno, ma non a un altro, e giova in un modo, ma non in un altro. La saggezza riguarda dunque le cose utili, la sapienza invece no. 1197 b
Dunque la sapienza e la saggezza sono cose differenti.

È una virtù la sapienza, oppure no? Basta guardare alla saggezza, perché sia evidente che anche la sapienza è una virtù. Infatti, se la saggezza è, come dicono, la virtù di una delle due parti razionali dell'anima, e se la saggezza è inferiore alla sapienza (essa infatti riguarda cose inferiori; poiché la sapienza riguarda l'eterno e il divino, come dicemmo, mentre la saggezza riguarda ciò che è utile per l'uomo), se dunque la cosa inferiore è una virtù, è logico che quella superiore sia una virtù, cosicché è evidente che la sapienza è una virtù.

Che cos'è l'assennatezza e che cosa riguarda? L'ambito dell'assennatezza è lo stesso di quello della saggezza, cioè l'ambito dell'azione. Infatti l'uomo assennato è certamente così detto perché è capace di deliberare e per il fatto di saper giudicare e vedere rettamente qualcosa. Ma il suo giudizio riguarda cose piccole e piccole occasioni. Dunque l'assennatezza e l'uomo assennato sono una parte della saggezza e dell'uomo saggio e non possono essere separati da questi; infatti non potresti separare l'uomo assennato dall'uomo saggio.

Simile sembra essere anche il caso dell'accortezza. Infatti l'accortezza e l'uomo accorto non sono né la saggezza né l'uomo saggio; tuttavia l'uomo saggio è accorto, e perciò l'accortezza coopera in certo modo alla saggezza. Però anche l'uomo cattivo può esser detto accorto; ad esempio Mentore sembrava essere accorto, ma non era saggio. Infatti è proprio dell'uomo saggio e della saggezza il mirare alle cose migliori e il proporsele e il

farle, mentre è proprio dell'accortezza e dell'uomo accorto lo studiare con quali mezzi può esser compiuta ciascuna delle cose pratiche, e il procurarli. Questo sembra dunque essere l'ambito e l'oggetto dell'uomo accorto.

Ci si può però chiedere, e ci si può meravigliare, perché mai nel trattare dell'etica e di un argomento politico veniamo a parlare della sapienza. Il motivo è, invero, anzitutto che il trattare di essa può sembrare non essere cosa estranea all'argomento, giacché essa è, come dicemmo, una virtù. Inoltre è probabilmente compito del filosofo l'indagare anche sugli argomenti che sono adiacenti all'argomento principale. Ed è necessario, poiché parliamo delle parti dell'anima, il parlare di tutto; e la sapienza si trova nell'anima[19]; perciò parlando di essa ⟨come parte dell'⟩anima, non trattiamo un argomento estraneo al nostro tema.

Come dunque l'accortezza sta in rapporto alla saggezza, così sembra essere anche di tutte le altre virtù. Cioè vi sono delle virtù che sorgono anche per natura in ciascuno, come impulsi
1198 a irrazionali in ciascuno, rivolti al coraggio, alla giustizia e, singolarmente, a simili comportamenti; ed essi sono anche dovuti all'abitudine e al proponimento. Però sono lodevoli completamente solo le virtù che sorgono accompagnate da ragione.

Dunque la virtù naturale, che separatamente rimane priva di ragione, è di piccola importanza e quasi non è neppure lodata; invece se le si aggiungono la ragione e il proponimento, ciò la rende una completa virtù. Perciò anche l'impulso naturale verso la virtù coopera con la ragione e non è privo di ragione. Né, d'altro lato, la ragione e il proponimento sono del tutto perfetti quanto all'essere virtù, senza l'impulso naturale. Perciò Socrate non pensava rettamente, quando diceva che la virtù è ragione, ritenendo che non fosse di alcuna utilità il compiere le azioni coraggiose e quelle giuste, se non si è consapevoli e se non ce lo proponiamo con la ragione. E per questo egli diceva che la virtù è ragione. In ciò egli era in errore, e gli uomini del giorno d'oggi giudicano meglio; essi infatti ritengono che la virtù consista nel fare ciò che è bene in accordo con la retta ragione. Ma neppure costoro vanno esenti da errori. Qualcuno infatti potrebbe

[19] Il testo è qui lacunoso o corrotto, come rileva il Susemihl.

compiere le cose giuste senza alcun proponimento, né alcuna conoscenza delle cose buone, ma per un certo impulso irrazionale, agendo in modo retto e secondo la retta ragione (intendo dire che costui può aver agito proprio come avrebbe comandato la retta ragione); ma tuttavia una tal azione non merita lode. Però è meglio dire, come abbiamo definito, che ⟨la virtù⟩ è l'impulso razionale verso il bene; ciò infatti è la virtù ed è lodevole.

Qualcuno può sollevare la questione se la saggezza sia una virtù oppure no. Ma dalle seguenti considerazioni risulterà evidente che è una virtù. Infatti, se la giustizia, il coraggio e le altre virtù, per il fatto che dispongono a compiere il bene, sono pure lodevoli, è evidente che anche la saggezza sarà una delle cose lodevoli e che si trovano nel rango di virtù. Infatti la saggezza spinge a compiere le stesse azioni, alle quali spinge il coraggio. Infatti, in generale, il coraggio agisce come la saggezza prescrive, cosicché se esso è lodevole per il fatto che compie ciò che la saggezza prescrive, la saggezza sarà compiutamente sia lodevole sia virtù.

Se poi la saggezza sia una disposizione pratica oppure no, lo si può giudicare da questo, cioè guardando alle scienze, come ad esempio all'architettura. Infatti, come dicemmo, vi è nell'architettura una persona chiamata architetto, e un altro, sottomesso al primo, costruttore della casa, che è colui che costruisce la casa. Ma anche l'architetto, in quanto crea la casa, è pur capace di costruirla. Parimenti avviene nelle altre arti creative, in cui vi è un architetto e un'altra persona a lui subordinata. L'ar- 1198 b
chitetto sarà dunque capace di costruire una cosa, e la stessa cosa che è capace di costruire il subordinato. Se, dunque, avviene similmente anche nel caso delle virtù, come è naturale e logico, anche la saggezza sarà pratica. Infatti tutte le virtù sono pratiche, e la saggezza è come l'architetto di esse: come infatti essa ordina, così fanno le virtù e le azioni virtuose. Poiché, dunque, le virtù sono pratiche, anche la saggezza sarà pratica. Dovrà dunque essa dominare sulle parti dell'anima, come sembra e come ci si chiede? Certamente no. Infatti essa non potrà sembrare di dominare su ciò che è superiore ad essa, ad esempio non domina sulla sapienza. Ma, si dice, essa si dà cura di tutto ed è arbitra nell'impartire

comandi. Ma forse la sua funzione è invece quella che ha l'economo in una casa. Costui infatti è arbitro su tutti e amministra ogni cosa. Ma non per questo egli comanda su tutti, bensì egli procura il tempo libero al suo padrone, affinché questi non sia impedito dagli affari necessari di occuparsi di ciò che è bello e conveniente fare.

Così, e in maniera simile a ciò, la saggezza è come l'economa della sapienza, e le procura il tempo libero per essa e per il compiere il suo lavoro, frenando le passioni e mantenendole moderate.

LIBRO SECONDO — B

1.

Dopo di ciò dobbiamo indagare intorno alla convenienza, che 1198 b
cosa essa sia, in quale ambito e relativamente a quali cose. La convenienza e l'uomo conveniente sono l'esser incline a prender meno di ciò che è giusto secondo la legge. Vi sono infatti argomenti in cui è impossibile per il legislatore definire esattamente i casi particolari, per cui egli prescrive in generale; se, dunque, un uomo cede in questi casi e sceglie ciò che il legislatore avrebbe voluto prescrivere singolarmente, ma non poté, costui è un uomo conveniente. Egli non prende di meno di ciò che è giusto in senso assoluto: egli infatti non cede su ciò che è giusto per natura e secondo verità, ma su ciò che è giusto secondo la legge, nei casi che il legislatore lasciò indeterminati per sua impossibilità.

2.

Il buon discernimento e l'uomo benpensante riguardano le stesse cose che la convenienza, cioè quei punti della giustizia che sono stati tralasciati dal legislatore a causa dell'inesattezza delle sue definizioni. L'uomo benpensante è colui che critica le omissioni del legislatore e riconosce che certe cose, per quanto siano state tralasciate dal legislatore, sono tuttavia giuste. Dunque il buon discernimento non è cosa separata dalla convenienza. È infatti proprio dell'uomo benpensante il giudicare, mentre è proprio dell'uomo conveniente l'agire conformemente al giudizio. 1199 a

3.

Il buon senso riguarda gli stessi argomenti che la saggezza (esso riguarda infatti le azioni concernenti scelta e rifiuto) e non è separato dalla saggezza. Infatti la saggezza conduce a fare queste cose, mentre il buon senso è una disposizione o uno stato o qualcosa di simile che conduce all'acquisto dei mezzi migliori o più utili per le azioni. Perciò le azioni che si producono rettamente e in modo automatico non sembrano essere argomento del buon senso. Infatti dove non è la ragione ciò che bada al meglio, non si può neppur dire che un uomo a cui qualcosa è andato bene, sia pieno di buon senso, bensì che è fortunato. Infatti quando si ha successo senza che la ragione abbia giudicato le azioni, si tratta di fortuna. È proprio dell'uomo giusto il trattare con ciascuno su un livello di eguaglianza (intendo dire il diventare simile a ciascun uomo con cui si tratta)? Certamente no. Ciò sembra infatti proprio dell'adulatore e del compiacente. Ma invece il trattare ciascuno secondo il suo valore, questo sembra in generale proprio dell'uomo giusto e virtuoso.

Si può anche sollevare la seguente questione. Se commettere ingiustizia è danneggiare qualcuno volontariamente e con consapevolezza della persona, del modo e del fine, e se il danno e l'ingiustizia riguardano i beni e sono relativi ad essi, ne consegue che chi commette ingiustizia e l'uomo ingiusto devono conoscere quali cose sono buone e quali cattive. Ma l'aver consapevolezza di queste cose è proprio dell'uomo saggio e della saggezza. Ne consegue l'assurdo che all'uomo ingiusto competerebbe il maggior bene, cioè la saggezza. Certamente non si potrà pensare che all'uomo ingiusto compete la saggezza. Infatti l'uomo ingiusto non vede e non sa distinguere ciò che è buono in generale e ciò che è buono per lui, bensì sbaglia. Invece proprio questo è proprio della saggezza, cioè il saper vedere rettamente queste cose; così come in materia di medicina tutti sappiamo ciò che in generale è salutare e produce salute, come ad esempio sappiamo che l'elleboro, le purghe, la chirurgia, le cauterizzazioni sono salutari e producono salute, però non possediamo la scienza medica; senza di essa infatti non sappiamo che cosa sia bene in ogni singolo

caso, mentre invece il dottore sa per chi questo rimedio sia buono, e quando e in quale disposizione; infatti è in ciò che risiede la scienza medica. Noi dunque possiamo conoscere in generale quali sono le cose salutari, e tuttavia non abbiamo, né ci compete, la scienza medica; e così avviene nel caso dell'uomo ingiusto. Egli 1199 b
infatti sa che, in generale, la tirannide, il governo e il potere sono dei beni; ma non sa altrettanto se essi sono beni per lui oppure no, né quando lo sono, né in quali condizioni. Questo invece è proprio il compito della saggezza, per cui all'uomo ingiusto non compete la saggezza. Infatti egli sceglie i beni per cui commette ingiustizia, ma i beni in generale, non i beni per lui. Infatti la ricchezza e il potere sono in generale un bene, ma per lui possono non essere un bene; poiché, per ottenere ricchezza e potere, egli deve procurare molti mali a sé e agli amici; quindi non sarà in grado di fare un giusto uso del potere.

Anche questo punto presenta una questione e una ricerca: se cioè si può far ingiustizia a un uomo cattivo oppure no. Infatti, se l'ingiustizia consiste nel danneggiare, e il danneggiare consiste in una privazione di beni, sembra che non lo si possa danneggiare. Infatti i beni che egli suppone essere tali per lui, non sono realmente beni; poiché il potere e la ricchezza danneggeranno l'uomo cattivo che non sa servirsene rettamente; se dunque essi lo danneggeranno con la loro presenza, chi lo priverà di questi non sembrerà commettere ingiustizia. Tale discorso invero sembrerà paradossale ai più. Infatti tutti ritengono di esser capaci di servirsi del comando, del potere e della ricchezza, però non hanno ragione nel pensare ciò. Ciò risulta evidente dal comportamento del legislatore. Infatti il legislatore non permette a tutti di comandare, bensì sono determinate sia l'età, sia i mezzi che deve avere chi vuole comandare, in quanto il comandare non è possibile a tutti. Se dunque qualcuno si adirerà perché non comanda, o perché nessuno lo lascia comandare, gli si potrà rispondere: « Ciò avviene perché tu non hai nell'anima nulla per cui tu possa comandare e governare ». Anche nel caso del corpo vediamo che non possono star bene quelli che gli applicano i beni in generale, bensì se un uomo vuole che il suo corpo malato stia bene, deve anzitutto usare acqua e pochi cibi. E, se uno ha l'anima malata, per quanto riguarda l'impedirgli di compiere opere cattive, non bisogna

forse tenerlo lontano sia dalla ricchezza, sia dal comando, sia dal potere, sia in generale da tali cose, tanto più in quanto l'anima è più volubile e mutevole del corpo? Infatti, come l'uomo che era malato nel corpo aveva bisogno di seguire una dieta, così anche l'uomo che è malato nell'anima ha bisogno di vivere così, senza possedere nessuna di quelle cose.

Questo però presenta una questione. Cioè, quando non sia possibile compiere nello stesso tempo azioni coraggiose e azioni giuste, quali si devono compiere? Nel caso delle virtù naturali,
1200 a dicemmo che esiste solo l'impulso al bene senza la ragione; ma chi invece ha scelta, ce l'ha nella ragione e nella parte razionale. Cosicché quando vi è scelta vi sarà anche la virtù completa, che dicemmo essere accompagnata dalla saggezza, ma non senza l'impulso naturale al bene. Né una virtù si opporrà a un'altra, perché la sua natura è di obbedire alla ragione, cosicché essa propende per ciò a cui conduce la ragione. Ed essa è ciò che sceglie il meglio. Infatti le altre virtù non sorgono senza saggezza, né vi è saggezza perfetta senza le altre virtù, bensì esse cooperano in certo modo l'una con l'altra, accompagnate dalla saggezza.

Neppure costituirà difficoltà la seguente questione: accade nel caso della virtù ciò che accade nel caso degli altri beni esterni e corporei? Essi infatti, portati all'eccesso, rendono gli uomini peggiori, come ad esempio la ricchezza quando diventa grande suole rendere gli uomini arroganti e spiacevoli; e similmente avviene anche degli altri beni, del potere, dell'onore, della bellezza, della grandezza. Forse dunque avviene così anche nel caso della virtù, in modo che, se uno viene a possedere giustizia o coraggio in eccesso, diventerà peggiore? Certamente no[1]. Però, si dirà, dalla virtù proviene l'onore, e l'onore quando diventa grande rende gli uomini peggiori, cosicché è evidente — si potrà dire — che la virtù, quando raggiunge una certa grandezza, rende gli uomini peggiori. Ma certamente ciò non è vero. Infatti la virtù, per quanto possa avere (come in effetti ha) molti altri effetti, ha tra essi specialmente questo, cioè di saper fare un retto uso di questi beni o di altri simili che sopravvengono. Se infatti l'uomo virtuoso, quando gli giunga o onore o grande potere, non ne farà

[1] Espungo, con lo Scaligero, il φησίν dei Mss.

un retto uso, non sarà più virtuoso; perciò né l'onore né il potere renderanno peggiore l'uomo virtuoso, e quindi neppure la virtù. Ma, in generale, poiché stabilimmo in principio che le virtù sono delle medietà, ne consegue che quanto maggiore è una virtù tanto più essa è medietà. Perciò la virtù, raggiungendo una certa grandezza, non renderà l'uomo peggiore, bensì migliore; infatti si disse che la medietà è medietà tra il difetto e l'eccesso delle passioni. Ciò sia detto per quanto concerne quest'argomento.

4.

Dopo di ciò è necessario assumere un altro punto di partenza e parlare della continenza e dell'incontinenza. Ma, poiché la virtù e il vizio sono essi stessi qualcosa di eccezionale, così anche la discussione che si farà intorno ad essi sarà necessariamente anch'essa eccezionale. Infatti questa virtù non è simile alle altre. Infatti 1200 b
nelle altre la ragione e la passione hanno impulso verso le stesse cose e non si oppongono l'una all'altra, invece in questo caso la ragione e le passioni si contrappongono reciprocamente.

Tre sono le cose che accadono nell'anima per cui siamo detti cattivi: il vizio, l'incontinenza e la bestialità. Quanto al vizio e alla virtù, che cosa siano e in che cosa risiedono, lo abbiamo detto sopra; ora dovremo dire dell'incontinenza e della bestialità.

5.

La bestialità è una sorta di vizio eccessivo. Quando infatti vediamo qualcuno del tutto vizioso, diciamo ch'egli non è neppure un uomo, ma una bestia, in quanto questa è una specie di vizio di bestialità. La virtù opposta ad esso non ha un proprio nome, ma è una virtù di tipo superiore all'uomo, ad esempio eroica e divina. Ma questa virtù non ha nome, perché la virtù non appartiene a dio. Dio infatti è superiore alla virtù e non è buono nel modo della virtù; se lo fosse, la virtù sarebbe qualcosa di superiore a dio. Perciò la virtù che si oppone al vizio della bestialità è senza nome. Ma ciò che solitamente si contrappone ad essa è la virtù

divina e sovrumana; come infatti il vizio della bestialità oltrepassa l'uomo, così è anche della virtù che gli si contrappone.

6.

Intorno all'incontinenza e alla continenza dobbiamo anzitutto esporre le difficoltà e gli argomenti che si oppongono alle apparenze, affinché, avendo visto il complesso della materia dal punto di vista delle difficoltà e degli argomenti contrari e avendoli esaminati, stabiliamo, per quanto possibile, la verità intorno a essi; sarà infatti più facile vedere la verità in questo modo.

Infatti il vecchio Socrate era solito eliminare e negare l'esistenza dell'incontinenza, dicendo che nessuno il quale sappia che il male è male, lo può scegliere. Invece l'incontinente sembra, pur sapendo che date cose sono cattive, scegliere egualmente, spinto dalla passione. A causa di questo ragionamento, egli intendeva che non esistesse l'incontinenza. Ma ciò è sbagliato. Infatti è assurdo che la convinzione della verità di questo argomento porti ad annullare un fatto attendibile. Infatti gli uomini possono essere incontinenti e fare cose che tuttavia essi sanno che sono cattive.

Poiché, dunque, esiste l'incontinenza, ha allora l'incontinente una conoscenza con cui vedere e giudicare le cose cattive? Eppure sembrerebbe ancora di no. È infatti strano che la cosa più forte e più sicura in noi venga sconfitta da qualcos'altro; infatti la conoscenza è la cosa più stabile e più vincolata di quelle che sono in noi; cosicché quest'argomento si oppone ancora al fatto che vi sia conoscenza [2].

Vi è dunque non conoscenza, ma soltanto opinione? Ma se
1201 a l'incontinente avesse solo opinione, egli non sarebbe biasimevole. Se infatti egli compie qualcosa di cattivo per il fatto che non conosce esattamente, ma ha soltanto opinione, si potrebbe aver compassione, per il suo indulgere al piacere e il suo compiere le cose cattive; in quanto egli non conosce esattamente che esse sono cattive, ma ne ha soltanto un'opinione; e quelli per cui abbiamo

[2] Lo Stock ha opportunamente rilevato che non è necessario porre qui la lacuna postulata dal Susemihl.

compassione non li biasimiamo. Perciò l'incontinente, se ha soltanto opinione, non sarà biasimevole. Eppure egli è biasimevole. Tali argomenti, dunque, ci conducono in difficoltà. Infatti gli uni hanno detto che egli non ha conoscenza, provocando assurde conseguenze; gli altri addirittura hanno detto che non ha neppure opinione, e anch'essi provocarono, a loro volta, conseguenze assurde.

Ma può essere sollevata anche un'altra difficoltà. Cioè, poiché sembra che l'uomo moderato sia anche continente, ne conseguirà che l'uomo moderato ha dei desideri eccessivi? Se infatti egli dev'essere continente, bisognerà ch'egli abbia dei desideri eccessivi (infatti non si può definire continente chi domina dei modici desideri) e se egli avrà dei desideri eccessivi non sarà più moderato (infatti uomo moderato è colui che né manifesta, né sente alcuna passione).

Anche le seguenti considerazioni presentano difficoltà. Infatti risulta dai ragionamenti che l'incontinente talora è lodevole e il continente è talora biasimevole. Supponiamo infatti, dicono, che uno sbagli nel ragionamento e che, come risultato del suo ragionamento, le cose buone gli sembrino cattive, ma che tuttavia il desiderio lo conduca al bene; dunque la ragione non gli permetterà di agire, però egli agirà spinto dal desiderio (e tale dicemmo che è l'incontinente); egli dunque farà le cose buone, se il desiderio lo spinge ad esse (mentre la ragione glielo vieterà, supponendo che egli sbagli nel ragionare intorno alle cose buone): in conseguenza, costui sarà incontinente e tuttavia lodevole; poiché, in quanto egli compie le cose buone, è lodevole. Il risultato è dunque assurdo.

D'altra parte, poniamo che uno sbagli col ragionamento e che le cose buone non gli sembrino essere buone, mentre il desiderio lo conduca invece alle cose buone. Ora, continente è colui che, per quanto desideri alcune cose, non le fa per causa della ragione; dunque se egli sbaglia con la ragione, essa gli impedirà di fare quelle cose buone che egli desidera; perciò gli impedirà di fare il bene (a questo appunto lo conduceva il desiderio); ma colui che non fa le cose buone, mentre dovrebbe farle, è biasimevole; dunque il continente sarà talora biasimevole. Anche in questo modo, dunque, il risultato è assurdo.

Si può anche porre la questione se l'incontinenza e l'incontinente possono manifestarsi in ogni cosa e riguardo ad ogni cosa, ad esempio riguardo alla proprietà, all'onore, all'ira e alla gloria (sembra infatti che riguardo a queste cose si sia incontinenti), oppure no, e invece l'incontinenza è ristretta a una certa sfera.

1201 b Tali sono dunque i punti che presentano difficoltà; ed è necessario risolvere le difficoltà. Anzitutto quella riguardante la conoscenza: infatti sembrò assurdo che colui che possiede una conoscenza, la ripudi o se ne distolga. Lo stesso ragionamento vale anche per l'opinione; non v'è infatti alcuna differenza che si tratti di opinione oppure di conoscenza. Se infatti l'opinione sarà intensamente sicura e inalterabile, essa non differirà affatto dalla conoscenza, poiché l'opinione comporta il credere che le cose stiano come si opina; ad esempio Eraclito di Efeso ha una tal sorta di opinione intorno a ciò che egli ritiene.

Ma non vi è nulla di assurdo per l'incontinente, anche se egli ha una conoscenza, o un'opinione quale abbiamo detto, nel suo compiere qualcosa di cattivo. Infatti vi sono due modi di conoscere, dei quali l'uno consiste nel possedere la conoscenza (e allora diciamo che si conosce, quando si possiede la conoscenza), l'altro nell'agire effettivamente con la conoscenza. L'incontinente, dunque, è colui che possiede la conoscenza delle cose buone, ma non agisce con essa. Poiché dunque egli non agisce con questa conoscenza, non è per nulla assurdo che l'incontinente compia le azioni cattive, per quanto possegga la scienza. È questo un caso analogo a quelli che dormono. Costoro infatti, per quanto posseggano la conoscenza, tuttavia nel sonno compiono e sentono molte cose turpi. In essi infatti non agisce la conoscenza. Parimenti accade nel caso dell'incontinente. Egli cioè è simile a chi dorme, e non agisce con la sua conoscenza. Così dunque si risolve la difficoltà. Infatti la questione era se l'incontinente ripudiasse la conoscenza o se ne distogliesse. Ma entrambe le cose sembrano essere assurde. Ma inoltre ciò può risultare evidente anche nella seguente maniera, nel modo, cioè, in cui dicemmo, negli *Analitici*, che il sillogismo sorge da due premesse e che di esse una è universale, mentre la seconda è sussunta sotto la prima ed è particolare. Ad esempio:

— io so come guarire ogni uomo che ha la febbre

— quest'uomo ha la febbre

— quindi so come guarirlo.

Vi sono dunque cose che io conosco con la conoscenza dell'universale, ma non con quella del particolare. Qui può sorgere un errore per l'uomo che possiede la conoscenza, ad esempio in questo caso che sa come guarire[3] chi ha la febbre, però se una data persona ha la febbre, non sa guarirla. Similmente dunque sorgerà lo stesso errore nel caso dell'incontinente che pur possiede la conoscenza. È infatti possibile che l'incontinente possegga la conoscenza dell'universale, che cioè le cose di questo genere sono cattive e dannose, ma tuttavia non sappia che queste cose particolari sono cattive; cosicché, possedendo la conoscenza in questa maniera, egli sbaglierà; egli infatti ha la conoscenza universale, ma non quella particolare. Quindi, in questo modo, non sarà affatto assurdo, nel caso dell'incontinente, che colui che possiede la conoscenza compia qualcosa di cattivo.

Così accade infatti nel caso degli ubriachi. Gli ubriachi, 1202 a
quando l'ubriachezza è passata, tornano ad essere loro stessi: in essi non era stata espulsa la ragione, e neppure la conoscenza, ma era stata sopraffatta dall'ubriachezza; una volta liberatisi dall'ubriachezza, essi tornano a essere loro stessi. Similmente avviene dell'incontinente. In lui la passione, avendo avuto il sopravvento, ha fatto tacere il ragionamento; quando poi egli si sia liberato dalla passione (come l'ubriaco dall'ubriachezza), torna ad essere se stesso.

Vi è poi un altro argomento, a proposito dell'incontinenza, che presentava difficoltà, in quanto sembrava dimostrare che talora l'incontinente può essere lodevole e il continente biasimevole. Ma ciò invece non accade. Infatti l'uomo che si è ingannato col ragionamento non è né continente né incontinente; bensì soltanto colui che possiede una retta ragione, e che con questa giudica le cose cattive e quelle buone, può essere incontinente se disobbedisce a tale ragione, continente se obbedisce e non si lascia trascinare dai desideri. E anche se un uomo ritiene non essere cosa turpe picchiare il padre e desidera picchiarlo, ma se ne astiene,

[3] Non accolgo l'inserzione del verbo ἐπίσταμαι, introdotto dal Susemihl.

costui non è continente. Cosicché se non vi è in tali casi né continenza né incontinenza, non sarà neppure lodevole l'incontinenza, né biasimevole la continenza come quelli pensavano.

Tra le forme di incontinenza ve ne sono alcune morbose, altre dovute a natura. Ad esempio, sono morbose le seguenti forme. Cioè vi sono alcuni che si strappano i peli e li rosicchiano [4]. Se dunque uno domina questo suo piacere, non è lodevole né è biasimevole se non lo domina, o almeno non lo è molto. Come esempio di incontinenza dovuta a natura si può citare la storia di quel figlio che, citato in tribunale perché percuoteva il padre, si difese dicendo: « anch'egli fece così con suo padre », e fu prosciolto, poiché i giudici ritennero che il suo peccato era dovuto a natura. Se dunque qualcuno domina l'impulso di percuotere il padre, non per questo è lodevole. Noi dunque non ricerchiamo tali forme di incontinenza e di continenza, bensì quelle per cui si si è detti, in generale, biasimevoli e lodevoli.

Dei beni alcuni sono esterni, come la ricchezza, il potere, l'onore, gli amici, la gloria, altri necessari e concernenti il corpo, come il tatto e il gusto (e colui che è incontinente rispetto a questi apparirà incontinente in senso assoluto) [5] e i piaceri corporei. E l'incontinenza che noi ricerchiamo sembra essere appunto relativa a questi. La difficoltà era intorno all'ambito dell'incontinenza. Riguardo all'onore, dunque, un uomo non è incontinente in senso assoluto; infatti chi è incontinente riguardo all'onore vien lodato, in quanto è ambizioso. E in generale, quando chiamiamo incontinente qualcuno rispetto a tali cose, vi aggiungiamo:
1202 b « incontinente nell'onore, o nella gloria, o nell'ira ». Quando invece un uomo è incontinente in senso assoluto, non aggiungiamo alcuna specificazione, poiché ciò gli compete ed è evidente senza alcuna aggiunta l'ambito in cui lo è. Infatti chi è incontinente in senso assoluto lo è rispetto ai piaceri e ai dolori del corpo. È evidente anche dalle seguenti considerazioni che l'incontinenza riguarda queste cose. Infatti, poiché l'incontinente è biasimevole, anche gli oggetti della sua incontinenza devono essere biasimevoli.

[4] Non accolgo l'ipotesi di una lacuna postulata qui dal Susemihl.
[5] Rassow e Susemihl pospongono le parole qui poste tra parentesi tonde.

Dunque, l'onore, la gloria, il potere, le ricchezze e le altre cose rispetto alle quali si è detti incontinenti ⟨non in senso assoluto⟩ non sono biasimevoli, mentre invece i piaceri del corpo sono biasimevoli. Perciò, logicamente, l'uomo che vi attende [6] più del dovuto è detto incontinente in senso completo.

Poiché fra le cosiddette incontinenze relative alle altre cose, quella relativa all'ira è la più biasimevole, è dunque più biasimevole l'incontinenza rispetto all'ira oppure quella rispetto ai piaceri? L'incontinenza relativa all'ira è simile a dei servi che siano impazienti di prestare i loro servizi; costoro infatti, quando il padrone dice « dammi. . . », spinti dal loro zelo, portano qualcosa prima di aver ascoltato che cosa si deve portare e sogliono sbagliare nel portare: spesso, infatti, mentre dovrebbero portare un libro, portano una penna. Una cosa simile prova l'uomo incontinente dell'ira. Infatti, non appena egli abbia udito la prima menzione del fatto che fu compiuta ingiustizia, è spinto dalla sua impetuosità a vendicarsi, senza attendere di aver sentito se deve o non deve, oppure che non deve così violentemente. Un tale impulso verso l'ira, che sembra essere incontinenza dell'ira, non è troppo da biasimarsi, invece l'impulso verso il piacere è biasimevole. Infatti quest'ultimo differisce dal primo a causa dell'ingiunzione da parte della ragione di non agire così, contro la quale ragione egli agisce egualmente; perciò quest'incontinenza è più biasimevole che l'incontinenza dovuta all'ira. Infatti l'incontinenza dovuta all'ira è un dolore (poiché nessuno prova ira senza dolore), invece quella dovuta al desiderio è accompagnata da piacere; perciò quest'ultima è maggiormente biasimevole; infatti l'incontinenza dovuta al piacere sembra essere accompagnata da dissolutezza.

Sono la stessa cosa la continenza e la fermezza? Certamente no. Infatti la continenza riguarda i piaceri e il continente è colui che domina i piaceri, mentre invece la fermezza riguarda i dolori. Infatti l'uomo fermo è colui che sopporta i dolori e resiste ad essi. A loro volta, l'incontinenza e la mollezza non sono la stessa cosa. Infatti la mollezza e l'uomo molle consistono nel non sopportare i dolori (non tutti, ma quelli che un altro sopporterebbe, se do-

[6] L'ἂν del testo di Susemihl va corretto in ὢν (Stock).

vesse); l'incontinente invece è chi non sa resistere ai piaceri, bensì soccombe ad essi e se ne lascia trascinare.

Inoltre vi è anche un altro tipo, chiamato intemperante. Sono
1203 a la stessa cosa l'intemperante e l'incontinente? Certamente no. Infatti l'intemperante è un uomo tale che pensa che ciò che fa è per lui la cosa migliore e più utile e che non ha alcuna ragione per opporsi a ciò che a lui sembra piacevole; invece l'incontinente ha una ragione che si oppone a lui in quanto compie ciò a cui lo spinge il desiderio.

Quale dei due è più curabile, l'intemperante o l'incontinente? A prima vista sembrerebbe che non lo è l'incontinente. L'intemperante sembra infatti più curabile; poiché, se in lui viene a sorgere la ragione, che gli insegni che quelle cose sono cattive, egli non le farà più; invece l'incontinente ha la ragione, eppure fa egualmente quelle cose; cosicché un tale uomo sembrerà essere incurabile. Ma, d'altra parte, chi è nella peggiore condizione, colui che non ha alcun bene, ⟨oppure colui che ha un bene⟩ congiunto a questi mali? Evidentemente il primo, e tanto più in quanto è la parte più preziosa quella che si trova in lui in cattive condizioni. Dunque l'incontinente possiede un bene nella sua ragione che è giusta, mentre l'intemperante non lo possiede. Inoltre la ragione è il principio di ciascuno; nell'incontinente il principio, che è la cosa più preziosa, è in buone condizioni, mentre invece nell'intemperante è in cattive condizioni; cosicché l'intemperante sarà peggiore dell'incontinente. Inoltre questo non è possibile incontrarlo in una bestia come è il caso del vizio della bestialità di cui dicemmo, ma soltanto nell'uomo (infatti brutalità è il nome dato al vizio eccessivo). E perché? Proprio perché nella bestia non vi è un principio cattivo. E il principio è la ragione. Infatti, chi potrà commettere maggiormente del male, un leone oppure Dionisio o Falaride o Clearco o qualcosa di queste persone malvage? Evidentemente questi ultimi. Infatti questi avendo in sé un principio cattivo ne ricevono un grande impulso al male, invece nella bestia non v'è affatto alcun principio. Nell'intemperante, dunque, vi è un principio cattivo. Infatti, in quanto egli compie azioni cattive e la ragione le approva e gli sembra di doverle compiere, in lui vi è un principio non sano. Perciò l'incontinente sembrerà essere migliore dell'intemperante. Vi sono due specie di inconti-

nenza, l'una sconsiderata, priva di premeditazione, la quale sorge all'improvviso (ad esempio, quando vediamo una bella donna, subito proviamo una passione, e dalla passione suole sorgere un impulso a fare qualcosa che forse non bisogna fare); l'altra invece è una sorta di debolezza, accompagnata dalla ragione che ammonisce di non agire. La prima sembra essere non troppo biasimevole. Infatti questo tipo d'incontinenza capita anche agli uomini virtuosi, se sono di temperamento caldo ed esuberante; invece
l'altro tipo s'incontra negli uomini freddi e melanconici, i quali 1203 b
sono biasimevoli. Inoltre si può evitare di esserne affetti, premunendosi prima con la ragione: « verrà qui una bella donna, quindi bisogna frenarsi ». Cosicché, se si è premunito con un tal pensiero, colui che diventa incontinente a causa di una impressione momentanea, non sarà più affetto da essa, né compirà più alcunché di male. Ma colui che sa con la ragione che non si deve, ma cede al piacere e soccombe ad esso, costui è più biasimevole. L'uomo virtuoso non diventerà mai incontinente in questa maniera, e per questo tipo d'incontinenza la prevenzione della ragione non potrà giovare. Infatti questa è la guida presente nell'incontinente, però egli non presta ascolto, bensì cede al piacere e in certo modo soccombe e si lascia debilitare da esso.

Abbiamo posto sopra la questione se l'uomo moderato sia continente; trattiamone ora. L'uomo moderato è anche continente; infatti il continente è non solo colui che, pur avendo in sé dei desideri, li reprime per via della ragione, ma anche colui che è tale che, anche se non ha tali desideri, è però in grado di reprimerli quando essi sorgessero. E l'uomo moderato è colui che non ha cattivi desideri e che ha la ragione retta rispetto a tali cose mentre il continente è colui che ha cattivi desideri e che ha la ragione retta rispetto a tali cose; cosicché la continenza accompagnerà la moderazione, e chi è moderato sarà pure ⟨continente, però chi è continente non sarà per questo moderato⟩. Infatti l'uomo moderato è colui che non sente passioni, mentre l'uomo continente è colui che sente le passioni o è tale da sentirle, ma le domina. Ma nessuno dei due casi compete al moderato; perciò il continente non è moderato.

Ma l'intemperante è incontinente, ovvero l'incontinente è intemperante? Oppure nessuno dei due tipi consegue all'altro?

Infatti l'incontinente è colui la cui ragione combatte con le passioni; invece l'intemperante non è di questo tipo, ma è colui che nel compiere azioni turpi ha il consenso della sua ragione. Né, dunque, l'intemperante è quale l'incontinente, né l'incontinente è quale l'intemperante. Inoltre l'intemperante è peggiore dell'incontinente. Infatti ciò che proviene da natura è più difficile da curarsi di ciò che proviene dall'abitudine (infatti, se l'abitudine sembra essere cosa forte, è perché essa indirizza le cose alla natura). L'intemperante, dunque, è il tipo d'uomo che è cattivo per natura, e per questo e in conseguenza di questo la ragione è cattiva in lui. Invece l'incontinente non è così: per costui non è vero che la sua ragione non sia buona per il fatto che egli è tale (egli infatti avrebbe
1204 a dovuto essere cattivo, se egli fosse per natura nel modo in cui si è cattivi). L'incontinente, dunque, sembra vizioso nell'abitudine, l'intemperante invece nella natura; per questo l'intemperante è più difficile da curarsi. Infatti un'abitudine viene cacciata via dall'altra, ma la natura non può esser cacciata via da nessuna cosa. Ma, poiché l'incontinente è un uomo tale che sa e non è ingannato nella ragione, e pure l'uomo saggio che vede ogni cosa con la retta ragione è un uomo di tal genere, è dunque possibile che il saggio sia incontinente, oppure no? Certamente no. Infatti qualcuno potrebbe allora sollevare le difficoltà sopra esposte; mentre invece se vorremo restare coerenti con quanto abbiamo detto prima, l'uomo saggio non potrà essere incontinente. Abbiamo detto infatti che l'uomo saggio non è quello in cui soltanto esiste la retta ragione, bensì quello che anche compie ciò che gli sembra il meglio secondo la ragione. Se dunque l'uomo saggio compie le azioni migliori, l'uomo saggio non potrà essere incontinente; l'incontinente può solo essere accorto. Abbiamo infatti distinto sopra tra l'uomo accorto e l'uomo saggio in quanto non sono la stessa cosa. Infatti, per quanto la sfera di entrambi sia la stessa, l'uno fa ciò che deve, l'altro no. Quindi è possibile che l'uomo accorto sia incontinente (egli infatti non è attivo in ciò che deve), mentre non è possibile che l'uomo saggio sia incontinente.

7.

Dopo di ciò dobbiamo parlare del piacere, poiché la nostra discussione riguarda la felicità, e tutti ritengono che la felicità sia o il piacere o il vivere piacevolmente, o non senza piacere. Anche coloro che sentono disgusto per il piacere e che ritengono che il piacere non debba essere annoverato tra i beni, tuttavia vi aggiungono almeno l'assenza di dolore; ma il vivere senza dolore è cosa vicina al piacere. Dunque dobbiamo trattare del piacere, non solo perché anche gli altri ritengono che si debba, ma proprio perché ci è necessario trattare del piacere. Infatti, poiché la nostra discussione riguarda la felicità e abbiamo definito la felicità, dicendo che essa è l'attività della virtù in una vita completa, e la virtù concerne il piacere e il dolore, sarà necessario trattare del piacere, poiché la felicità non è separata dal piacere.

Anzitutto, dunque, esponiamo i motivi, adducendo i quali alcuni ritengono che il piacere non debba essere considerato una parte del bene. Anzitutto essi dicono che il piacere è una generazione e che la generazione è qualcosa di incompleto, mentre invece il bene non occupa mai la posizione dell'incompleto. In secondo luogo, che vi sono alcuni piaceri ignobili e che il bene non si trova mai nella ignobilità; inoltre che il piacere lo si ritrova in tutti: sia nell'uomo cattivo che in quello virtuoso, sia nella bestia feroce che in quella domestica. Invece il bene non è cosa
in comune coi cattivi e non è cosa promiscua[7]. E dicono che il 1204 b
piacere non è la cosa migliore, mentre il bene è invece la cosa migliore. E che esso è un impedimento a compiere le cose buone, e ciò che impedisce le cose buone non può essere un bene.

Anzitutto dobbiamo trattare del primo argomento, cioè intorno alla generazione, e dobbiamo cercare di confutarlo, dimostrando che non è vero. Anzitutto non ogni piacere è una generazione. Infatti il piacere che proviene dalla contemplazione non è una generazione, né quello che proviene dall'ascolto, ⟨dalla vista⟩ e dall'olfatto. Questo infatti non proviene da una mancanza, come negli altri casi, ad esempio come quelli provenienti dal

[7] Non accolgo l'ipotesi di una lacuna postulata qui dal Susemihl.

mangiare o dal bere. Questi infatti provengono da un difetto o da un eccesso, cioè dalla soddisfazione di un bisogno e dall'eliminazione di un eccesso; per il qual motivo sembrano essere una generazione. Infatti difetto ed eccesso comportano dolore; vi è quindi dolore proprio là dove vi è generazione di piacere. Ma invece nel caso del vedere o dell'odorare non vi è un dolore preventivo; nessuno infatti prova piacere nel vedere o nell'odorare in quanto aveva prima provato dolore. Similmente accade anche nel caso del pensiero: si può godere del contemplare senza aver provato prima dolore. Cosicché vi può essere un piacere che non è generazione. Se dunque il piacere, come sosteneva quell'argomentazione, non è un bene per il fatto che è una generazione, però vi è un piacere che non è generazione, questo piacere può essere un bene.

Ma in generale nessun piacere è una generazione. Infatti neppure gli stessi piaceri provenienti dal mangiare e dal bere sono delle generazioni, bensì vi è un errore da parte di coloro che sostengono che i piaceri sono generazioni. Essi infatti ritengono che il piacere è una generazione per il fatto che sorge da una somministrazione, ma non è così. Poiché infatti vi è una parte dell'anima con la quale proviamo piacere simultaneamente alla somministrazione di cui abbiamo bisogno, e poiché questa parte dell'anima è attiva e si muove, il suo movimento e la sua attività costituiscono il piacere. A causa, dunque, del fatto che questa parte dell'anima entra in attività simultaneamente alla somministrazione, o comunque a causa della sua attività, essi ritengono che il piacere sia una generazione, per il fatto che la somministrazione è cosa visibile, mentre la parte dell'anima è invisibile. Ciò è come se uno pensasse che l'uomo è corpo, per il fatto che il corpo è percepibile dai sensi, mentre l'anima non lo è; ma invece esiste anche l'anima [8]. Così è anche in questo caso; infatti vi è una parte dell'anima con la quale proviamo piacere, la quale è attiva simultaneamente alla somministrazione. Perciò nessun piacere è una generazione.

Essi dicono poi che il piacere è una restaurazione consapevole dello stato naturale. ⟨Ma anche ciò non può essere accettato⟩ [9].

[8] Non accolgo l'atetesi dell'ἤ operata da Rieckher e da Susemihl.

[9] L'integrazione congetturale, qui accolta tra parentesi onciali, è dello Stock.

Infatti vi è piacere anche senza restaurazione dello stato naturale. Infatti restaurazione significa che avvenga un riempimento di 1205 a
ciò che è manchevole nella natura, ma, come dicemmo, è possibile provare piacere anche senza essere manchevoli di qualcosa. Infatti la manchevolezza è un dolore, e abbiamo detto che vi è piacere senza dolore e prima del dolore. Perciò il piacere non sarà una restaurazione di uno stato di manchevolezza: infatti nei piaceri suddetti non vi è alcuna manchevolezza. Cosicché, se la ragione per pensare che il piacere non è un bene è che esso è una generazione, poiché invece il piacere non è una generazione, allora il piacere sarà un bene.

Ma, oltre a ciò, vi è chi dice che non tutti i piaceri sono un bene. Si può avere una visione complessiva di ciò nel seguente modo. Poiché sosteniamo che il bene è menzionato in tutte le categorie (in quelle di sostanza, di relazione, di quantità, di tempo e in generale in tutte), la conseguenza ne è subito evidente. Ogni attività di bene è infatti accompagnata da un certo piacere, cosicché, poiché il bene si trova in tutte le categorie, anche il piacere sarà un bene; cosicché, poiché in esse vi sono i beni e il piacere, e il piacere che proviene dai beni è pur piacere, ogni piacere sarà un bene.

Contemporaneamente è evidente da ciò anche che i piaceri sono differenti per specie. Infatti sono differenti le categorie in cui si trova il piacere; non è come per le scienze, ad esempio per la grammatica o per qualsiasi altra scienza. Infatti, se Lampro possiede la grammatica, egli come grammatico si troverà a essere, per questa sua conoscenza della grammatica, nella stessa situazione di qualsiasi altro uomo che possegga la grammatica; né vi sono due diversi tipi di grammatica, quella che vi è in Lampro e quella che vi è in Ileo. Invece nel caso del piacere non è così. Infatti il piacere che proviene dall'ubriachezza e quello che proviene dall'unione sessuale non dispongono nella stessa maniera. Perciò i piaceri sembrano differire per specie.

Ma un altro motivo per cui il piacere non sembrava essere un bene era anche che alcuni piaceri sono cattivi. Ma quest'obiezione e questo giudizio non sono peculiari del piacere, bensì si possono applicare anche alla natura e alla scienza. Esiste infatti anche una natura cattiva, come ad esempio quella dei vermi,

degli scarafaggi e, in genere, quella delle creature ignobili, ma da ciò non consegue che la natura sia una cosa cattiva. Similmente vi sono anche delle scienze vili, come quelle dei lavori manuali, tuttavia non consegue che la scienza sia una cosa cattiva, bensì sia la scienza che la natura sono, per genere, un bene. Infatti, come non si deve giudicare la qualità di uno scultore dai suoi sbagli e da ciò che fece male, bensì da ciò che fece bene, così non si deve neppure giudicare la qualità né della scienza, né della natura, né di qualsiasi altra cosa dai suoi elementi cattivi, bensì da quelli buoni.

1205 b Similmente anche il piacere è un bene per specie, per quanto non sfugga neppure a noi che vi sono dei piaceri cattivi. Poiché infatti anche le nature delle creature sono differenti quanto all'essere cattive o buone, come ad esempio quella dell'uomo è buona mentre quella del lupo o di qualche altra bestia è cattiva, e così sono diverse la natura del cavallo, quella dell'uomo, quella dell'asino e quella del cane, e poiché il piacere è, per ogni cosa, una restaurazione nella propria natura di ciò che è contro di essa, ne consegue che esso dovrà essere appropriato e una natura cattiva avrà un piacere cattivo. Infatti non è la stessa cosa per un cavallo e per un uomo, e similmente per le altre creature; bensì se le nature sono differenti, anche i piaceri sono differenti. Infatti, come dicemmo, il piacere è una restaurazione; e la restaurazione, dicono, ripristina la natura; perciò la restaurazione di una natura cattiva è cattiva, quella di una natura buona è buona.

Ma coloro che dicono che il piacere non è una cosa buona sono nella stessa situazione di coloro che, non conoscendo il nettare, pensano che gli dĕi bevano vino e che quindi non vi sia nulla più dolce di esso. Ma ad essi capita questo per ignoranza. Una cosa simile capita a coloro che sostengono che tutti i piaceri sono delle generazioni e che non sono un bene; non conoscendo, infatti, altri piaceri all'infuori di quelli corporei, e vedendo che questi sono delle generazioni e che non sono buoni, ritengono in generale che il piacere non sia un bene. Poiché, dunque, vi è piacere sia della natura che viene restaurata sia di quella che è allo stato normale (esempi della natura che viene restaurata sono le soddisfazioni di bisogni, esempi dei piaceri della natura allo stato normale sono quelli provenienti dalla vista, dall'udito e da

cose siffatte), saranno migliori le attività della natura allo stato normale, dato che i piaceri di entrambi i tipi sono delle attività. Perciò è evidente che i piaceri della vista, dell'udito e del pensiero saranno i migliori, poiché i piaceri corporei provengono invece dalla soddisfazione.

Inoltre fu detto anche, per dimostrare che il piacere non è un bene, che ciò che esiste in tutti ed è comune a tutti non è un bene. Ma quest'obiezione sembra essere piuttosto appropriata all'uomo ambizioso e all'ambizione. L'ambizioso, infatti, è colui che desidera essere il solo possessore di una cosa e, con ciò, superare gli altri; egli pensa perciò che, se il piacere dev'essere un bene, esso dev'essere di questo genere. Ma certamente non è così, bensì al contrario esso sembra essere un bene proprio perché ognuno aspira ad esso. Ogni cosa, infatti, aspira per natura al bene; cosicché, se ogni cosa aspira al piacere, il piacere sarà, per specie, un bene.

Inoltre si negava che il piacere sia un bene per il fatto che esso 1206 a
sarebbe un impedimento. Ma il sostenere che esso sia un impedimento proveniva ad essi da una visione errata. Infatti il piacere che proviene dal compimento di un'azione non è un impedimento; solo un piacere d'altro genere può essere un impedimento, come ad esempio il piacere proveniente dall'ubriachezza è un impedimento ad agire; ma in questo modo anche una conoscenza può essere d'impedimento a un'altra, in quanto uno non può esercitarle entrambe contemporaneamente. Ma perché la conoscenza non può essere un bene, se essa produce il piacere che proviene dalla conoscenza? E questo piacere sarebbe un impedimento? Certamente no, anzi esso intensificherà l'azione. Il piacere infatti è un incentivo a intensificare l'azione da cui esso proviene. Poniamo infatti che un uomo buono compia delle azioni secondo virtù, e che le compia con piacere; non sarà forse per questo molto più attivo nell'azione? E, se egli agisce con piacere, egli sarà virtuoso, mentre se invece compirà le azioni buone addolorandosene, non sarà virtuoso. Infatti il dolore accompagna ciò che avviene per costrizione; e chi agisce per costrizione non è virtuoso.

Ma invero non è possibile compiere le azioni virtuose senza provare dolore o piacere; lo stato di mezzo non esiste. Perché? Perché la virtù riguarda la passione, e la passione riguarda il

piacere e il dolore, e qui non vi è uno stato di mezzo. È dunque evidente che la virtù sarà accompagnata da dolore oppure da piacere e, se uno compie le azioni buone addolorandosi, non è virtuoso. Perciò la virtù non potrà essere accompagnata da dolore; quindi sarà accompagnata da piacere. Non solo, dunque, il piacere non è un impedimento, ma è anzi un incentivo all'azione, e, in genere, la virtù non può essere senza il piacere proveniente da essa.

Vi era poi altro argomento che sosteneva che nessuna scienza produce piacere. Ma anche questo non è vero. Infatti i cuochi, i costruttori di corone e i fabbricanti di profumi producono piaceri. Invero le altre scienze non hanno come loro fine il piacere, bensì il loro fine è accompagnato da piacere e non privo di piacere[10]. Comunque, anche la scienza è produttrice di piacere.

Vi era ancora un altro argomento, che cioè il piacere non è la cosa migliore. Ma in questo modo e con un tal ragionamento si dovrebbero annullare anche le virtù particolari. Infatti il coraggio non è la cosa migliore; forse per questo non è un bene? Ciò sarebbe assurdo. Similmente è per le altre virtù. Neppure il piacere, dunque, può dirsi che non è un bene solo per il fatto che non è la cosa migliore. Passando oltre, si può sollevare anche una difficoltà del seguente genere a proposito delle virtù. Cioè, poiché la ragione talora domina le passioni (così diciamo, infatti, a proposito dell'uomo continente) e a loro volta anche le passioni talora dominano la ragione (come accade nel caso degli incontinenti),
1206 b e poiché allora la parte irrazionale dell'anima che è viziosa comanda la ragione che è invece ben disposta (tale è appunto il caso dell'incontinente), e la ragione similmente, quando sia in cattiva disposizione, può dominare le passioni che siano ben disposte e che abbiano la loro propria virtù, allora, se questo è il caso, ne conseguirà un cattivo uso della virtù (poiché essendo la ragione mal disposta a usare la virtù, ne userà male); e un tale risultato apparirà paradossale.

A una tale difficoltà è facile rispondere, ed è facile risolverla in base a ciò che abbiamo detto prima intorno alla virtù. Noi sosteniamo infatti che vi sia virtù soltanto quando la ragione, essendo ben disposta, sia in armonia con le passioni, le quali abbiano la loro propria virtù e quando le passioni siano in armonia con la ragione; quando vi siano tali disposizioni, vi sarà un'armonia reciproca, per cui la ragione comanda sempre il meglio e le passioni, essendo ben disposte, facilmente fanno quello che la ragione comanda. Non vi sarà dunque virtù se la ragione è in cattiva disposizione mentre le passioni sono in buona disposizione, in quanto difetta la ragione, giacché la virtù si compone di entrambi gli elementi. Perciò non è possibile fare un cattivo uso delle virtù.

[10] Susemihl vorrebbe porre questa frase dopo la seguente, ma questa trasposizione non ci sembra necessaria.

In generale non è, come pensano gli altri, che la ragione sia il principio e la guida della virtù, bensì lo sono piuttosto le passioni. Bisogna infatti che prima sorga un impulso irrazionale verso il bene (come appunto accade), quindi in questo modo la ragione può optare e decidere. Si può vedere ciò dall'esempio dei bambini e di coloro che vivono senza ragione. In costoro infatti, senza la ragione, sorgono prima degli impulsi delle passioni verso il bene, e quindi la ragione, sopravvenendo e conferendo la sua opzione, causa il compimento delle buone azioni. Ma invece, se si prende dalla ragione il principio per le buone azioni, le passioni non necessariamente la seguiranno e consentiranno con essa, bensì spesso si opporranno. Perciò appare che, più che la ragione, è il principio che guida alla virtù la buona disposizione delle passioni.

8.

Poiché il nostro argomento riguarda la felicità, dopo ciò che abbiamo detto dobbiamo parlare della fortuna. Infatti la maggior parte pensa che la vita felice sia quella fortunata o non priva di fortuna, e forse a ragione; infatti non è possibile essere felici senza i beni esteriori, tra i quali la sorte è il principale. Perciò dobbiamo parlare della fortuna, dicendo in generale chi è l'uomo fortunato, qual è il suo ambiente e quale la sua sfera.

Anzitutto si possono sollevare difficoltà ricorrendo alle seguenti considerazioni. Non si potrebbe, cioè, dire che la sorte è

natura. Infatti ciò di cui è causa la natura, essa lo produce per
1207 a lo più o sempre[11], invece ciò non accade per la sorte, bensì quest'ultima procede disordinatamente e a caso; per questo noi parliamo di sorte in tali casi. Neppure si può identificare la fortuna con l'intelletto o con la retta ragione: giacché in essi vi è quanto mai ordine e uniformità, ma non vi è sorte. Perciò dove vi sono maggiormente intelletto e ragione, vi è minimamente sorte, e dove vi è massimamente sorte vi è minimamente intelletto.

Può essere allora la fortuna una sorta di provvidenza degli dèi? Certamente non si penserà che sia così. Infatti noi supponiamo che, se dio è il padrone di tali beni, assegni i beni e i mali agli uomini che li meritano, invece la sorte e le cose che provengono dalla sorte sorgono realmente a caso. Se dunque attribuiamo questo a dio, ne faremo un giudice cattivo o ingiusto, ma ciò non gli si addice.

Eppure all'infuori di queste identificazioni, non vi è alcunché d'altro in cui situare la sorte; perciò è evidente che essa dev'essere una di queste cose. Ora, l'intelletto, la ragione e la scienza sembrano essere qualcosa di completamente estraneo ad essa. E neppure la provvidenza e la benevolenza di dio possono sembrare identificarsi con la fortuna per il fatto che essa s'incontra anche presso i cattivi; e non è logico che dio si prenda cura dei cattivi.

Ciò che resta e che è più connesso alla fortuna è dunque la natura. La fortuna e la sorte appartengono alle cose che non dipendono da noi e di cui non siamo padroni, né siamo capaci di produrle. Perciò nessuno chiama fortunato l'uomo giusto in quanto è giusto, né l'uomo coraggioso, né un uomo virtuoso in genere. Infatti queste qualità dipende da noi il possederle e non possederle. Ma è invece intorno alle cose seguenti che noi parliamo propriamente di fortuna: cioè noi chiamiamo fortunato chi è nobile di nascita, e in genere l'uomo che possiede tale sorta di beni, di cui egli non è l'arbitro.

Ma tuttavia neppure qui la fortuna sembra esser detta in senso proprio. Bensì vi sono molti significati del termine 'fortunato'.

[11] Accolgo qui la lezione proposta dallo Stock, consistente nel trasporre una riga dopo l'incomprensibile ἀεί che nel testo si trova all'inizio della frase.

Infatti diciamo fortunato un uomo al quale è accaduto di compiere qualcosa di buono contro il suo stesso calcolo, e altrettanto colui che, essendo logico che ricevesse un danno, ne ha invece riportato un guadagno. La fortuna dunque consiste in un bene che è ottenuto oltre l'aspettativa e in un male che era logico attendersi e che invece si è evitato. Ma soprattutto e più propriamente la fortuna sembra consistere nell'acquisto di beni. Infatti l'aver ottenuto un bene sembra essere di per se stesso un colpo di fortuna, mentre l'aver evitato un male sembra essere un colpo di fortuna soltanto indirettamente.

La fortuna è dunque una natura priva di ragione. L'uomo fortunato è infatti colui che, senza la ragione, ha un impulso verso le cose buone e le ottiene; e ciò proviene dalla natura. Vi è infatti nell'anima, per natura, qualcosa di siffatto, per cui noi siamo portati, senza la guida della ragione, alle cose per cui siamo adatti.
E se si chiedesse a un uomo che è in questo stato perché gli piaccia 1207 b
agire in quel modo, egli risponderebbe: « Non lo so, ma mi piace », trovandosi egli nella stessa situazione di coloro che sono invasati; infatti gli invasati hanno, senza ragione, l'impulso a fare qualcosa.

Non abbiamo un nome proprio e specifico con cui chiamare la fortuna, ma diciamo spesso che essa è causa, benché causa sia un termine estraneo. Infatti una causa e i suoi effetti sono cose differenti, e ciò che è chiamato causa non contiene riferimenti a un impulso che ottiene i beni, qual è quello di evitare il male oppure quello di ottenere un bene che non si pensava di ottenere. Una siffatta fortuna è quindi differente dalla prima e sembra risultare dal mutamento delle cose ed essere una fortuna indiretta. Cosicché, se anche questa la si deve chiamare fortuna, però ha maggior connessione con la felicità quell'altro tipo di fortuna in cui il principio dell'impulso all'ottenimento dei beni è nell'uomo stesso. Poiché dunque la felicità non può esistere senza i beni esteriori e questi risultano dalla fortuna, come abbiamo detto poco sopra, ne consegue che la fortuna è cooperatrice della felicità. E ciò basti intorno alla fortuna.

9.

Poiché abbiamo trattato di ciascuna delle virtù particolari, resta che riassumiamo i particolari raccogliendoli sotto un concetto universale. Vi è un termine che è usato non a torto a proposito dell'uomo perfettamente buono, quello di 'perfetta virtù' [καλοκἀγαθία]. Dicono infatti che uno è perfettamente virtuoso quando è perfettamente buono. È infatti a proposito della virtù che si parla di un uomo perfettamente virtuoso; ad esempio, si dice che sia perfettamente virtuoso l'uomo giusto, quello coraggioso, quello moderato, e così in genere nel caso delle virtù. Poiché dunque usiamo due termini e diciamo che alcune cose sono perfette [καλά] e altre buone [ἀγαθά] e dei beni diciamo che alcuni sono assolutamente buoni e altri no, e chiamiamo perfette cose come le virtù e le azioni provenienti dalla virtù, mentre chiamiamo buone cose come il potere, la ricchezza, la fama e l'onore, dunque l'uomo perfettamente virtuoso è colui per il quale le cose che sono assolutamente buone sono buone e quelle che sono assolutamente perfette sono perfette. Un tal uomo è perfettamente virtuoso. Quello invece per il quale le cose assolutamente buone non sono buone, non è perfettamente virtuoso, non più di quanto può sembrar sano colui per il quale le cose salutari non sono salutari. Se infatti la ricchezza e il potere, quando giungano a uno, lo danneggiano, esse non possono essere desiderabili, bensì ciascuno desidererà avere ciò che non lo danneggia. Ma
1208 a chi è di tal natura che si ritrae dai beni per non averne, costui non sembrerà essere perfettamente virtuoso, bensì quello per cui il possesso di tutte le cose buone è buono e che non è disturbato da esse, ad esempio dalla ricchezza e dal potere; e un tale uomo è perfettamente virtuoso.

10.

Intorno all'agire rettamente secondo le virtù è stato detto, ma non a sufficienza. Abbiamo detto che ciò è agire secondo la retta ragione. Ma uno che eventualmente sia ignorante su questo punto

potrebbe chiedere che cosa mai sia conforme alla retta ragione e dove si trovi la retta ragione. Dunque, l'agire conformemente alla retta ragione avviene quando la parte irrazionale dell'anima non impedisce alla parte razionale di esplicare la sua attività. Allora infatti l'azione sarà conforme alla retta ragione. Essendovi infatti nell'anima una parte peggiore e una migliore, e poiché la peggiore è sempre a causa della migliore, come nel caso del corpo e dell'anima il corpo è a causa dell'anima, e poiché dobbiamo dire che il corpo sta bene quando sta in modo da non ostacolare, bensì da collaborare e da esser di stimolo all'anima nel compiere la sua opera (giacché la cosa peggiore è a causa della migliore, per aiutare la migliore nella sua opera), quando dunque le passioni non impediscono all'intelletto di compiere la sua opera, allora si sarà in armonia con la retta ragione.

Sì, però qualcuno potrà chiedere in quale stato debbano essere le passioni per non essere d'impedimento e quando esse siano in tale stato, poiché non sa ciò. Non è facile dare una risposta del genere, come non è facile neppure al medico: quando infatti egli abbia prescritto di somministrare a chi è febbricitante una tisana d'orzo e gli si chieda come ci si può accorgere che uno è febbricitante, egli risponderà: « Quando vedi che è pallido ». Ma se gli si chiede ancora: « E come mi potrò accorgere che è pallido? », allora il medico perderà la pazienza: « Se non sai accorgerti di questo da te stesso — egli dirà — non è più il caso che io parli »[12]. Nello stesso modo questo discorso vale per tutte le altre cose di questo genere. E similmente è anche per il riconoscere le passioni: bisogna infatti che noi stessi collaboriamo alla percezione.

Ma si può forse anche porre la seguente questione: « Se dunque io saprò realmente queste cose, sarò allora felice? ». Si suol pensare di sì, mentre invece non è così. Infatti nessuna delle altre scienze trasmette a chi le apprende l'uso e l'esercizio, bensì soltanto la facoltà; e così in questo caso il conoscere queste non trasmette l'uso (giacché, come dicemmo, la felicità è attività), bensì la facoltà, e quindi la felicità non consiste nel conoscere ciò che la produce, bensì proviene dall'usare questi mezzi. Ma l'uso

[12] Il testo è qui lacunoso o corrotto, come rileva il Susemihl.

e l'esercizio di essi non è compito di questo trattato il trasmetterli;
1208 b né alcun'altra scienza impartisce l'uso, ma soltanto la facoltà.

11.

Dopo tutto ciò dobbiamo trattare dell'amicizia, dicendo che cosa essa sia, in quali circostanze e in quale ambito si trovi. Poiché infatti vediamo che essa si estende lungo tutta la vita ed in ogni circostanza, e che essa è un bene, dobbiamo comprenderla nel nostro trattato in vista della felicità.

Anzitutto forse sarà bene esaminare le difficoltà e le questioni che sorgono al proposito. È fra i simili che si sviluppa l'amicizia, come sembra e come si suol dire? Dicono infatti che « la cornacchia sta vicino alla cornacchia » e che

Dio conduce sempre il simile dal suo simile.

Vi è anche la storia di una cagna che si sedeva sempre sulla stessa piastrella e di Empedocle, che essendo stato interrogato sul perché la cagna dormiva sempre sulla stessa piastrella, rispose che era perché la cagna aveva un sembiante simile a quella piastrella, intendendo dire che la cagna si dirigeva verso un suo simile. D'altra parte, però, sembra ad alcuni altri che l'amicizia sorga soprattutto tra gli opposti. Vi è infatti il detto:

La terra ama la pioggia, quando la pianura è secca.

È l'opposto, essi dicono, che vuol essere amico all'opposto; tra i simili, invece, non è possibile l'amicizia. Infatti, il simile, essi dicono, non ha per nulla bisogno del simile, e altri simili ragionamenti.

Inoltre, è cosa difficile oppure facile diventare amico? Gli adulatori, infatti, che si insinuano rapidamente, non sono amici, ma sembrano essere amici.

Inoltre si sollevano difficoltà come le seguenti: l'uomo buono può essere amico al cattivo? Certamente no, perché l'amicizia poggia sulla fedeltà e sulla stabilità, e l'uomo cattivo non ha affatto

queste qualità. E un uomo cattivo può essere amico a un uomo cattivo, o neppure questo è possibile?

Anzitutto, dunque, si deve determinare quale sorta di amicizia dobbiamo esaminare. Vi è infatti, secondo quanto alcuni ritengono, anche un'amicizia verso dio e verso gli esseri inanimati, però questa è un'opinione non giusta. Infatti noi sosteniamo che vi è amicizia soltanto dove vi è corresponsione, mentre invece l'amicizia verso dio non ammette la corresponsione e neppure in generale l'aver amicizia: sarebbe infatti assurdo se uno dicesse di amare Zeus. Né è possibile avere corresponsione di amicizia da parte degli esseri inanimati, per quanto vi possa essere un'amicizia anche verso gli esseri inanimati, come ad esempio verso il vino o un'altra cosa del genere. Perciò non v'è verso dio l'amicizia che noi vogliamo esaminare, e neppure verso le cose inanimate, bensì soltanto verso gli esseri animati, cioè verso quelli in cui esiste la corresponsione d'amicizia.

Se si dovesse poi ricercare che cosa sia da amarsi, questo non è null'altro se non il bene. Ora, vi è una differenza tra ciò che è da amarsi e ciò che è amabile, così come tra ciò che è da volersi e ciò che è optabile. Da volersi è il bene in generale, optabile è invece ciò che è singolarmente bene per ciascuno. Così pure ciò 1209 a
che è bene in generale è da amarsi, però è amabile solo ciò che è bene per noi, cosicché ciò che è da amarsi è sempre anche amabile, ma ciò che è amabile non è sempre da amarsi [13].

Qui, poi, sorge attraverso ciò anche una questione, cioè se l'uomo buono può essere amico al cattivo oppure no. Infatti ciò che è bene per noi è connesso in certo modo al bene e così ciò che è amabile a ciò che è da amarsi; ed è connesso al bene, come una sua conseguenza, l'essere piacevole e utile. Dunque, l'amicizia degli uomini buoni risiede nel loro ricambiarsi reciprocamente l'amicizia; ed essi si amano reciprocamente in quanto sono amabili, e sono amabili in quanto sono buoni. Dunque — si replicherà — l'uomo buono non sarà amico al cattivo? Eppure potrà

[13] Seguo la correzione del Bekker; il testo del Susemihl sarebbe invece: « ciò che è amabile è sempre anche da amarsi, ma ciò che è da amarsi non è sempre amabile », ma esso ci sembra in inspiegabile contraddizione con 1209 a 15-20 di questo stesso capitolo.

esserlo. Infatti, poiché il bene ha come sua conseguenza l'utile e il piacevole, nella misura in cui un uomo, per quanto cattivo, sia piacevole, egli può essere amico; e inoltre, essendo utile, può essere amico in quanto utile. Però questo tipo di amicizia non sarà conforme a ciò che è da amarsi. È infatti da amarsi il bene, e quindi l'uomo cattivo non è da amarsi. Tuttavia essa sarà conforme a ciò che è amabile. Infatti, originati dall'amicizia perfetta, che esiste tra i buoni, vi sono anche questi tipi di amicizia, quella secondo il piacere e quella secondo l'utilità. Chi dunque ama in base al piacere non ama con l'amicizia basata sul bene, e neppure colui che ama in base all'utilità. Queste forme di amicizia, quella basata sul bene, quella basata sul piacere e quella basata sull'utilità non sono eguali, ma neppure del tutto indifferenti tra loro, bensì sono connesse, in certo modo, a una comune origine. Ad esempio, chiamiamo 'medico' sia il coltello, sia l'uomo, sia il sapere; ma non lo diciamo nello stesso senso, bensì il coltello è detto medico perché è utile alla medicina, l'uomo in quanto è capace a produrre la salute, il sapere in quanto ne è la causa e il principio. Similmente i tipi di amicizia non sono detti tali nella stessa maniera, quello dei buoni basato sul bene, quello basato sul piacere e quello basato sull'utilità. Non si tratta, quindi, di un caso di omonimia, bensì essi non sono gli stessi, per quanto in certo modo abbiano la stessa sfera e la stessa origine. Se dunque uno dicesse « chi ama in base al piacere non è amico a costui, poiché la sua amicizia non è basata sul bene », costui si riferirebbe all'amicizia dei buoni, la quale riassume tutti questi tipi, quello secondo il bene, quello secondo il piacere e quello secondo l'utile, per cui veramente quel tale non è amico secondo quel tipo di amicizia, bensì lo è soltanto secondo il piacere o secondo l'utile.

L'uomo buono, dunque, sarà amico al buono, oppure no? Infatti il simile, si obietta, non ha per nulla bisogno del simile. Un argomento di questo tipo però, si rivolge solo all'amicizia secondo
1209 b utilità; infatti quando l'uno ha bisogno dell'altro, quelli che sono amici per questo, lo sono secondo l'amicizia basata sull'utilità. Ma l'amicizia basata sull'utilità è differente da quella basata sulla virtù e da quella basata sul piacere. È quindi verosimile che gli uomini buoni siano molto più amici: essi infatti hanno tutte quelle qualità, cioè l'esser buono, l'esser piacevole e l'esser utile. Ma anche l'uomo

buono può essere amico al cattivo; egli infatti può essere amico in quanto è piacevole. E anche l'uomo cattivo può essere amico al cattivo: essi infatti possono essere amici in quanto hanno lo stesso interesse. Vediamo infatti accadere che, quando l'interesse è uguale, essi sono amici per l'utilità, cosicché nulla impedirà che la stessa cosa giovi a persone che siano cattive.

L'amicizia tra i buoni, dunque, che è fondata sulla virtù e sul bene è naturalmente la più solida e la migliore. Infatti la virtù, a cui è dovuta l'amicizia, è immutabile, cosicché è naturale che tale amicizia sia immutabile, mentre invece l'interesse non resta mai lo stesso; per questo l'amicizia fondata sull'interesse non è sicura, ma cade col cadere dell'interesse; e similmente avviene dell'amicizia basata sul piacere. Dunque l'amicizia degli uomini migliori è quella che sorge secondo virtù, quella della maggior parte degli uomini è l'amicizia secondo l'utilità, mentre tra le persone volgari e comuni si trova quella basata sul piacere.

Quando ci si incontra in amici cattivi, accade che ci si adira e ci si meraviglia. Ma ciò non è nulla di strano. Infatti, quando l'amicizia si è originata dal piacere e questo è il motivo per cui si è amici, oppure dall'utilità, non appena piacere e utilità cessano, non prosegue neppure l'amicizia. Spesso l'amicizia resta ma si tratta male l'amico, per cui ci si adira; ma neppure questo è assurdo. Infatti, se la tua amicizia con quest'uomo non fu fondata sulla virtù, non è neppure strano che quegli non faccia nulla di ciò che richiede la virtù. Perciò il loro adirarsi non è giustificato. Infatti costoro, pur avendo costituito l'amicizia a causa del piacere, ritengono invece di dover avere l'amicizia basata sulla virtù; ma ciò non è possibile. Infatti l'amicizia per il piacere e per l'interesse non è tenuta alla virtù. Costoro, dunque, essendosi associati per il piacere, pretendono la virtù erroneamente; infatti la virtù non consegue al piacere e all'utilità, bensì queste due cose conseguono alla virtù. Sarebbe quindi assurdo se qualcuno non pensasse che gli uomini buoni sono essi stessi i più piacevoli. Infatti persino gli uomini cattivi, come dice Euripide, sono piacevoli l'uno all'altro: « l'uomo cattivo sta attaccato al cattivo ». Infatti la virtù non consegue al piacere, mentre il piacere consegue alla virtù.

Ma è anche necessario che il piacere sia presente nell'amicizia
degli uomini buoni, oppure non è necessario? Sarebbe assurdo 1210 a

dire che non è necessario. Infatti, se li priveremo della qualità di essere piacevoli l'uno all'altro, essi si procureranno degli altri amici che siano piacevoli, con cui vivere insieme, poiché, in vista del vivere insieme, nulla è più importante dell'essere piacevoli. Sarebbe dunque strano non pensare che soprattutto gli uomini buoni debbano vivere insieme tra loro, e questo non può avvenire se manca il piacere; sarà necessario dunque, come sembra, che essi siano piacevoli.

Poiché le amicizie si dividono in tre tipi, e poiché al proposito era sorta la questione se l'amicizia abbia luogo nell'eguaglianza oppure nell'ineguaglianza, la risposta è che può aver luogo secondo entrambi i rapporti. Infatti l'amicizia secondo eguaglianza è quella degli uomini buoni e perfetta; quella invece secondo ineguaglianza è quella basata sull'interessse: infatti al ricco è amico il povero a causa della sua mancanza di ciò che il ricco ha in abbondanza, e al buono è amico il cattivo per la stessa ragione: infatti, a causa della sua mancanza di virtù, sarà per questo amico di colui dal quale pensa di ottenerla. Dunque tra gli ineguali l'amicizia sorge in base all'utilità. Perciò anche Euripide dice:

La terra ama la pioggia, quando la pianura è secca,

intendendo che l'amicizia basata sull'utilità sorge tra questi elementi in quanto sono opposti. Così, se vuoi prendere in esame gli elementi più opposti, cioè il fuoco e l'acqua, essi sono utili reciprocamente. Il fuoco infatti, dicono, se non ha in sé l'umidità perisce, in quanto essa gli procura come una specie di nutrimento, però soltanto se in una tal dose che esso possa dominare; se infatti si renderà maggiore l'umidità, la si renderà predominante sì da distruggere il fuoco, se invece la si porrà in quantità adatta, essa lo alimenterà. È dunque evidente che anche nelle cose più opposte l'amicizia sorge in base all'utilità.

Tutte le forme di amicizia, sia quelle secondo eguaglianza, sia quelle secondo ineguaglianza, si riducono ai tre tipi da noi distinti. Ma in tutte le forme di amicizia vi è una differenza che sorge tra amici, se essi non nella stessa maniera si amano, o si beneficano, o si servono, o hanno comunque uno di questi comportamenti; quando infatti uno dei due si comporta in maniera decisa, l'altro

invece in maniera debole, l'altro lo biasima, rimproverandogli il difetto. Invero il difetto da parte dell'uno dei due è evidente nel caso di persone che abbiano lo stesso scopo nell'amicizia, come, ad esempio, se entrambi sono amici l'uno all'altro o in base all'utile o in base al piacere o in base alla virtù: se infatti tu mi dai tanti più beni di quanti io ne dia a te, non debbo neppur discutere sul fatto che tu devi essere maggiormente amato da me. Invece nell'amicizia in cui non si è amici per lo stesso motivo, vi è maggior possibilità di differenze; qui infatti non è evidente il difetto da una parte o dall'altra. Ad esempio, se uno è amico in base al piacere e l'altro lo è in base all'interesse, qui può sorgere la disputa. Infatti chi è superiore nell'utilità non riterrà che il piacere sia un compenso adeguato per l'utilità, né chi è superiore per il piacere riterrà di ricevere nell'utilità un compenso adeguato 1210 b
al piacere che egli dona. Perciò in amicizie di questo genere sorgono maggiormente le differenze.

Quando si è amici in base all'ineguaglianza, quelli che sono superiori per ricchezza o per qualche altro simile bene, pensano di non dovere amare essi stessi, bensì di dover essere amati dagli inferiori. Però è cosa migliore l'amare che l'essere amati. Infatti l'amare è un'attività del piacere e un bene, mentre invece dall'essere amato non proviene alcuna attività all'amato. Inoltre, è cosa migliore il conoscere che l'esser conosciuto; infatti l'esser conosciuto e l'esser amato competono anche alle cose inanimate, mentre invece il conoscere e l'amare competono solo alle creature animate. Inoltre l'esser inclini al beneficare è cosa migliore che il non esserlo; e chi ama è incline al beneficare in quanto ama, mentre chi è amato, in quanto è amato, non lo è.

Ma, a causa dell'ambizione, gli uomini preferiscono essere amati piuttosto che amare, per il fatto che nell'essere amati vi è una certa superiorità. Infatti chi è amato ha sempre una superiorità nel piacere, nei mezzi, o nella virtù, e l'uomo ambizioso aspira alla superiorità. E quelli che si trovano in posizioni di superiorità non ritengono di dover amare essi stessi, per quanto essi contraccambino le persone che li amano nelle cose in cui essi sono superiori. Inoltre gli altri sono inferiori a loro; perciò i superiori ritengono di non doverli amare, ma di esser amati da loro. Invece chi è manchevole di ricchezze o di piaceri o di virtù

ammira chi ha abbondanza di queste cose, e lo ama per ottenere quelle cose o perché pensa di ottenerle.

Tali amicizie sorgono dalla simpatia, cioè dal voler bene a qualcuno. Però un'amicizia che sorga su tali basi non ha tutti gli attributi relativi: spesso, infatti, vogliamo bene a una persona, però desideriamo vivere insieme a un altro. Ma dobbiamo allora dire che questi rapporti sono amicizie, oppure solo che sono fenomeni che competono alla compiuta amicizia, che è quella basata sulla virtù? Infatti in quell'amicizia sono contenute tutte queste cose; infatti in essa non vi è nessun altro insieme a cui vorremmo vivere più che con l'amico (giacché l'uomo buono possiede sia la piacevolezza, sia l'utilità, sia la virtù), ed è per lui che soprattutto desideriamo il bene, cioè per nessun altro più che per lui desideriamo il vivere e il vivere bene.

Diremo in seguito se un uomo può avere amicizia per se stesso e verso se stesso oppure no, per ora omettiamo la questione. Però tutte le cose ⟨che desideriamo per un amico⟩ le desideriamo anche per noi stessi. Infatti desideriamo vivere con noi stessi (del resto questo è anche necessario) e vivere bene, e vivere, e volere il bene per noi, non per un'altra persona. Inoltre noi abbiamo simpatia soprattutto per noi stessi: se infatti subiamo una sconfitta o abbiamo qualche altra simile sfortuna, ci addoloriamo
1211 a subito. Perciò può sembrare in questo modo che vi sia amicizia verso se stessi. Parlando dunque di tali cose quali la simpatia, il vivere bene e quelle del genere, noi le riferiamo all'amicizia verso noi stessi, oppure all'amicizia perfetta; tali cose si trovano infatti in entrambe. Infatti in esse si trovano il vivere insieme, il voler che si viva, che si viva bene e tutte le altre cose del genere.

Inoltre, si può forse pensare che, dove vi è la giustizia, vi sia anche l'amicizia, poiché vi sono tante specie di amicizia quante sono le specie di giustizia. Ora, vi può essere giustizia sia da parte di uno straniero verso un cittadino, sia da parte di uno schiavo verso il padrone, sia da parte di un cittadino verso un altro cittadino, sia da parte di un figlio verso il padre, sia da parte di una donna verso un uomo, e in generale quante sono le forme di associazione, altrettante forme di amicizia vi sono in ciascuna di esse. Ma la forma più solida di queste amicizie è quella verso uno straniero; infatti essi non hanno nessuno scopo in comune sul quale disputare, come invece hanno i cittadini; quando infatti questi ultimi disputano per la superiorità, non rimangono più amici.

Segue ora che parliamo della questione se vi sia amicizia verso se stessi oppure no. Poiché infatti si vede, come abbiamo detto poco sopra, che il fatto di amare lo si riconosce dai particolari e questi particolari noi li desideriamo soprattutto per noi stessi (sia i beni, sia il vivere, sia il vivere bene; infatti noi siamo soprattutto simpatici a noi stessi; e vogliamo soprattutto vivere con noi stessi); perciò se l'amicizia la si riconosce dai particolari e noi desideriamo questi particolari soprattutto per noi stessi, è evidente che vi è un'amicizia verso noi stessi, così come dicemmo che vi è anche un'ingiustizia verso se stessi. Però, poiché uno è colui che commette ingiustizia e un altro è chi la subisce, mentre invece ogni singola persona è una sola, per questo motivo non sembra che possa esservi ingiustizia verso se stessi. Tuttavia è possibile, come dicemmo esaminando le parti dell'anima, poiché esse sono parecchie, quando esse non siano in armonia, che allora vi sia un'ingiustizia verso se stessi. Similmente, dunque, sembrerà che vi sia un'amicizia verso se stessi. Poiché dunque l'amico è, come dicemmo, nel modo in cui, quando vogliamo descrivere una grande amicizia, diciamo che «la mia anima e la sua sono una sola», e poiché le parti dell'anima sono parecchie, vi sarà allora una sola anima, quando si armonizzeranno reciprocamente la ragione e le passioni (e quindi l'anima sarà una sola); cosicché, essendo divenuta una sola, vi sarà amicizia verso se stessi. E quest'amicizia verso se stessi esisterà nell'uomo virtuoso, poiché soltanto in lui le parti dell'anima sono in buona relazione reciproca in modo da non ostacolarsi; mentre invece l'uomo cattivo non è mai amico a se stesso, bensì combatte sempre con se stesso. L'incontinente, dunque, quando abbia compiuto qualcuna delle cose che si fanno per il piacere, non molto dopo se ne pente e 1211 b
rimprovera se stesso. Similmente fa l'uomo cattivo negli altri vizi; egli infatti è sempre in lotta e in opposizione con se stesso.

Ma vi è anche amicizia nell'eguaglianza; ad esempio l'amicizia tra camerati è in eguaglianza rispetto al numero e alla capacità dei beni (infatti nessuno dei due merita più dell'altro di avere una maggiore porzione di beni né per numero, né per capacità,

né per grandezza, bensì meritano una porzione uguale; infatti i camerati vogliono essere uguali). Invece l'amicizia del padre verso il figlio è basata sull'ineguaglianza, e così quella del comandato e del comandante, del superiore e dell'inferiore, della moglie e del marito, e in generale in tutti i casi in cui nell'amicizia vi è uno che occupa la posizione dell'inferiore o del superiore. Quest'amicizia secondo ineguaglianza è infatti basata sulla proporzione. Infatti nel dare il bene nessuno vorrà dare una parte eguale al migliore e al peggiore, bensì sempre una parte maggiore a chi è superiore. E questa è l'eguaglianza secondo proporzione; infatti, in certo modo, il peggiore che ha un minor bene è adeguato al migliore che ha un maggior bene.

12.

Fra tutte le forme suddette di amicizia, dove maggiormente sorge l'amore è in quella basata sulla consanguineità, in particolar modo in quella del padre per il figlio. Perché, dunque, il padre ama il figlio maggiormente di quanto il figlio ami il padre? È forse perché, come alcuni dicono giustamente riguardo alla moltitudine, il padre è una sorta di benefattore del figlio e il figlio gli deve il ricambio del beneficio? Questa causa sembrerebbe aver luogo nell'amicizia basata sull'utilità. Ma come vediamo che avviene nelle scienze avviene anche qua. Intendo dire che in alcune il fine e l'attività sono la stessa cosa e non vi è alcun altro fine all'infuori dell'attività, così come per il flautista l'attività e il fine sono la stessa cosa (infatti il suonare il flauto è sia il suo fine che la sua attività), mentre invece così non è per l'architettura (qui infatti ci è un altro fine oltre all'attività). Dunque, l'amicizia è una sorta di attività e non v'è alcun altro fine in essa all'infuori dell'attività dell'amore, bensì questa è il fine stesso. Il padre, dunque, è sempre in certo modo più attivo per il fatto che il figlio è una sua creatura. E noi vediamo che ciò si verifica anche in altri casi. Tutti infatti sono in certo modo benevoli verso ciò che essi producono. Il padre dunque ha una sorta di benevolenza verso il figlio, essendo una propria creatura, spinto dal ricordo e dalla speranza: perciò il padre ama il figlio più di quanto il figlio ami il padre.

Ma dobbiamo indagare anche intorno ad altre forme, che sono dette e sembrano essere amicizie, per vedere se sono amicizie. 1212 a Ad esempio la benevolenza sembra essere un'amicizia. Dunque, in senso assoluto la benevolenza non sembrerà essere amicizia (infatti verso molte persone, o molte volte diveniamo benevoli per aver visto o aver ascoltato qualcosa di bene intorno a una di esse. Ma ne consegue che ne siamo amici? Certamente no. Infatti, se qualcuno fosse benevolo verso Dario che si trova in Persia, come qualcuno può esserlo stato, non per questo ne consegue che egli è pure amico di Dario); però talora la benevolenza sembrerà essere il principio dell'amicizia, e la benevolenza può diventare amicizia, se, quando uno è in grado di fare del bene, aggiunga a questa facoltà la volontà di farlo per colui verso cui è benevolo. Però la benevolenza implica l'etica e riguarda il costume; poiché nessuno si dice che abbia benevolenza per il vino o per qualcuno dei beni o delle cose piccole prive di anima, bensì, se uno è buono per costume, verso costui sorge la benevolenza. La benevolenza dunque non è separata dall'amicizia, ma risiede nella sua stessa sfera; per questo sembra essere un'amicizia.

Anche la concordia è confinante con l'amicizia, se si prende in esame quella che è detta concordia in senso stretto. Se infatti uno pensa in un modo simile a quello di Empedocle e ha la stessa sua opinione riguardo agli elementi, forse per questo costui è in concordia con Empedocle? Certamente no. Si potrebbe addurre qualche altro esempio simile. Anzitutto, infatti, la concordia non si trova nell'ambito del pensiero, ma in quello dell'azione e in questo si trova non in quanto delle persone pensino la stessa cosa, ma in quanto, oltre al pensare la stessa cosa, abbiano anche il proposito di fare la stessa cosa a proposito di ciò che pensano. Se infatti pensano entrambi di governare, ma ciascuno dei due pensa di essere lui a dover governare, forse per questo sono concordi? Certamente no. Se invece io desidero di essere io a governare, e l'altro pure desidera che sia io, allora siamo concordi. La concordia, dunque, si trova nell'ambito dell'azione, accompagnata dalla volontà della stessa cosa. La concordia propriamente detta riguarda dunque l'instaurazione di uno stesso governante nell'ambito dell'azione.

13.

Poiché vi è, come abbiamo detto, un'amicizia verso se stesso, l'uomo virtuoso sarà egoista oppure no? Ma egoista è colui che fa ogni cosa per se stesso in materia di utilità; dunque l'uomo cattivo è amico di se stesso (egli infatti fa ogni cosa per se stesso), ma non l'uomo virtuoso; infatti egli è virtuoso proprio perché agisce in vista di un altro, quindi non è egoista. Però è anche vero che tutti hanno impulso verso i beni e pensano di doverne avere il più possibile. E questo è evidente soprattutto riguardo alla ricchezza e al potere. L'uomo virtuoso, dunque, rinunzierà a essi per un altro non perché essi non gli convengano massimamente, ma perché vede che un altro potrà fare di essi un uso maggiore;
1212 b e gli altri non fanno ciò per ignoranza (essi infatti non pensano che possono fare un cattivo uso di tali beni), oppure per ambizione di governare. All'uomo virtuoso, invece, non capiterà nessuna di queste due cose. Egli quindi non è egoista riguardo a tali beni, ma, se lo è, lo è riguardo a ciò che è perfetto. A questa sola cosa egli non rinunzierà a favore di un altro, mentre invece rinunzierà alle cose utili e a quelle piacevoli. Egli sarà dunque egoista riguardo alla scelta conforme a perfezione; invece riguardo alla scelta che appare conforme a utilità e a piacere non lo sarà l'uomo virtuoso, ma quello cattivo.

14.

Dunque l'uomo virtuoso amerà soprattutto se stesso oppure no? In un senso egli amerà soprattutto se stesso, in un altro senso no. Infatti, poiché abbiamo detto che l'uomo virtuoso rinunzierà ai beni relativi all'utilità a favore di un amico, egli amerà l'amico più di se stesso. Sì, però la sua rinunzia di tali beni implica che egli ottiene la perfezione per sé, mentre rinunzia a quei beni a favore dell'amico. In un senso, dunque, egli ama l'amico più di se stesso, ma in un altro senso egli ama soprattutto se stesso: in base all'interesse ama di più l'amico, in base al bello e al buono ama di più se stesso; per se stesso infatti egli ottiene le cose migliori. Egli è dunque amante del bene, non egoista; infatti, se egli ama se stesso, lo fa perché ama il bene. Invece l'uomo cattivo è egoista. Egli infatti non ha nulla del genere della perfezione per cui debba amare se stesso, bensì ama se stesso in quanto se stesso, senza quelle ragioni. Perciò costui lo si può chiamare in senso proprio egoista.

15.

Segue che parliamo intorno all'indipendenza e all'uomo indipendente, cioè se l'uomo indipendente avrà bisogno di amicizia oppure no, ma sarà indipendente di per se stesso anche riguardo a ciò. Infatti anche i poeti dicono cose di questo genere:

Quando la divinità ci dà il bene, che bisogno v'è degli amici?

Donde sorge anche la questione, se colui che ha tutti i beni ed è indipendente, abbia bisogno di un amico. O forse proprio allora egli ne ha soprattutto bisogno? Infatti chi beneficherà, o insieme a chi vivrà? Certamente egli non vorrà vivere solo. Se, dunque, avrà bisogno di queste cose, e se esse non sono possibili senza l'amicizia, l'uomo indipendente avrà bisogno di amicizia. Qui l'analogia, che si suol citare nelle discussioni, con dio non si applicherà giustamente, né sarà utile; infatti se dio è indipendente e non ha bisogno di nessuno, non ne conseguirà che anche noi non abbiamo bisogno di nessuno. Si ascolta, infatti, un siffatto discorso intorno a dio. Poiché, si dice, dio possiede tutti i beni
ed è indipendente, che cosa farà? Certo non dormirà. Egli dunque 1213 a
contemplerà qualcosa, essi dicono: questa infatti è la cosa più perfetta e più appropriata. Che cosa, dunque, contemplerà? Se infatti egli contemplerà qualcos'altro, dovrà contemplare qualcosa che sia meglio di lui. Ma ciò sarebbe assurdo, che cioè ci sia qualcosa di migliore di dio. Egli dunque contemplerà se stesso. Ma anche ciò è assurdo, infatti se un uomo sta a guardare se stesso, noi lo rimproveriamo come uno stupido. Sarà dunque assurdo, essi dicono, che dio contempli se stesso. Tralasciamo dunque la questione di che cosa contempli dio. Ma l'indipendenza su cui

svolgiamo la nostra indagine non è quella di dio, bensì quella umana, poiché la questione è se l'uomo indipendente avrà bisogno di amicizia oppure no. Se, dunque, guardando a un amico si può vedere chi è e com'è l'amico ⟨...⟩ [14], tale da essere un altro se stesso, almeno nel caso che ci si faccia un grande amico, come è nel detto « qui vi è un altro Eracle, un caro altro se stesso ». Poiché dunque il conoscere se stessi è tanto la cosa più difficile, come hanno detto anche alcuni sapienti, quanto quella più piacevole (poiché è piacevole conoscere se stesso), noi non siamo capaci di vedere da noi stessi come siamo noi stessi (e che noi non possiamo conoscere noi stessi risulta evidente da come rimproveriamo gli altri senza accorgerci che anche noi facciamo le stesse cose; e questo avviene per benevolenza o per passione; e molti di noi sono accecati da queste cose, sì da non giudicare rettamente); dunque, come quando vogliamo vedere la nostra faccia, la vediamo guardandoci nello specchio, similmente quando vogliamo conoscere noi stessi, potremo conoscerci guardando nell'amico. Infatti l'amico è, come abbiamo detto, un altro noi stessi. Se dunque è piacevole conoscere se stesso, e non è possibile conoscerci senza un altro che ci sia amico, l'uomo indipendente avrà bisogno dell'amicizia per conoscere se stesso.

Inoltre, se il beneficare, quando si possiedono i beni della fortuna, è una cosa bella, come realmente è, chi beneficherà l'uomo indipendente? E con chi vivrà? Egli certo non vivrà solo, poiché il vivere in compagnia è cosa piacevole e necessaria. Se, dunque, queste cose sono belle, piacevoli e necessarie e non
1213 b è possibile che vi siano senza l'amicizia, l'uomo indipendente avrà bisogno di amicizia.

16.

Ci si deve procurare molti amici oppure pochi? In generale non devono essere né molti né pochi. Se infatti sono molti, è difficile distribuire a ciascuno il proprio amore; poiché anche in tutte le altre cose la debolezza della nostra natura ci rende inca-

[14] Accolgo la lacuna postulata qui dal Susemihl.

paci di tener dietro a ciò che è molto. Infatti, né con la vista possiamo vedere lontano, anzi se poniamo l'oggetto eccessivamente lontano, la vista ci manca per la debolezza della nostra natura, né con l'udito ⟨possiamo ascoltare lontano⟩, e similmente è di tutti gli altri casi simili. Se dunque uno vien meno nell'essere amico a causa della sua incapacità, sia riceverà giustamente dei rimproveri, sia non sarà davvero amico, non essendo amico se non di nome; e l'amicizia non permette questo. Inoltre, se gli amici sono molti, uno non potrà mai essere libero da affanni; infatti, se essi sono molti, è naturale che sempre qualche sfortuna capiti a qualcuno di essi, e accadendo questo sarà necessario addolorarsi. Neppure però devono essere pochi, cioè uno o due, bensì devono essere commisurati alle circostanze e all'impulso che uno ha ad amare.

17.

Dopo di ciò dovremo esaminare come si deve trattare l'amico. Questa questione non si presenta per ogni specie di amicizia, ma solo in quella in cui soprattutto gli amici possono rimproverarsi a vicenda. Essi infatti non si rimproverano in modo simile negli altri casi; ad esempio nell'amicizia del padre verso il figlio non s'incontra un tale rimprovero quale si ritiene di dover fare in alcune forme di amicizia: « come io a te, così tu a me », e se ciò non accade, allora sorge un grave rimprovero. Invece tra amici diseguali non ci si attende l'eguaglianza, e l'amicizia del padre verso il figlio è basata sull'ineguaglianza, e similmente quella della moglie verso il marito, o del servo verso il padrone, e in genere dell'inferiore e del superiore. Tali amicizie non presentano quei rimproveri. Invece tra amici uguali e in un'amicizia di tal sorta sorgono quei rimproveri. Perciò dobbiamo indagare come bisogna trattare l'amico nell'amicizia basata sull'eguaglianza degli amici ⟨...⟩.

ETICA EUDEMIA

Traduzione di Armando Plebe

La presente traduzione è stata condotta su [ARISTOTELIS *Ethica Eudemia*] EUDEMII RHODII *Ethica, adiecto De virtutibus et vitiis libello*, recognovit Fr. Susemihl, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1884. Le varianti adottate nel testo sono state segnalate in nota.

LIBRO PRIMO A

1.

Colui che espresse il proprio pensiero presso il santuario della 1214 a
dea in Delfi, scrisse sul propileo di Latona questi versi, distinguendo i beni che non possono tutti assommarsi in una stessa persona, cioè il buono, il bello e il piacevole:

> La cosa più bella è quella più giusta, quella migliore è [lo star bene;
> la cosa più piacevole è l'ottenere ciò che si desidera.

Noi non concordiamo con lui; infatti la felicità, che è la cosa più bella e migliore di tutte, è anche la più piacevole. Essendo molte le considerazioni che intorno a ciascuna cosa e a ciascuna natura possono discutersi ed essere indagate, le une tendono solo a conoscere la cosa, le altre anche a possederla e ad applicarla alle azioni. Quindi, tutte le questioni che comportano uno studio filosofico puramente teoretico, le dobbiamo trattare, a seconda dell'occasione che si presenta, come abbiamo detto che è proprio in questa indagine.

Anzitutto dobbiamo esaminare in che consiste il vivere bene e come lo si può acquistare: se cioè tutti coloro che hanno la denominazione di felici lo sono per natura, nello stesso modo come sono grandi o piccoli e differenti di colore; oppure se lo sono per apprendimento, in quanto la felicità sarebbe una scienza; oppure per un certo esercizio (infatti vi sono molte qualità che gli uomini posseggono non per natura, né per apprendimento, ma perché vi si sono abituati: e hanno qualità cattive quelli che

hanno contratto cattive abitudini, buone quelli che ne hanno contratto delle buone); oppure se non lo sono in nessuno di questi modi, ma in uno di questi altri due: o come gli uomini esaltati e invasati, in preda a entusiasmo per una certa ispirazione divina, oppure per caso: molti infatti dicono che siano la stessa cosa la felicità e la fortuna.

È evidente che la presenza della felicità tra gli uomini è dovuta a tutti questi fattori, o ad alcuni di essi, o a uno di essi. Tutte le cose che accadono ricadono, infatti, in questi princìpi; poiché si possono ricondurre tutte le azioni che provengono dalla riflessione alle conseguenze che derivano dalla scienza. L'essere felici, cioè il vivere serenamente e bene consiste soprattutto in tre cose, che sembrano essere le più desiderabili di tutte: infatti gli uni dicono che il maggior bene sia la saggezza, altri la virtù, altri il piacere.
1214 b E alcuni discutono anche quale di questi fattori abbia maggior peso per la felicità, dicendo l'uno che contribuisce a essa maggiormente un dato fattore, l'altro un altro; alcuni sostengono che la saggezza sia un bene maggiore che la virtù, altri invece ritengono la virtù superiore a essa, altri ritengono il piacere superiore a entrambe. E agli uni sembra che il vivere felici consista di tutti questi fattori, ad altri di due di essi, ad altri che risieda in uno di essi.

2.

Se riteniamo dunque che chiunque possa vivere secondo il proprio proponimento si ponga un certo fine di vivere bene, cioè o l'onore o la gloria o la ricchezza o l'educazione, mirando al quale compirà tutte le sue azioni (è infatti segno di grande dissennatezza il non indirizzare la vita a un dato fine), bisogna soprattutto renderci conto, senza precipitazione e senza negligenza, in quale dei nostri beni risieda il vivere bene, e quali siano quelli senza dei quali non è possibile ciò. Non sono infatti la stessa cosa da un lato le condizioni senza le quali non si può aver salute, e dall'altro l'aver salute, e così questo caso è simile a molti altri, per cui il vivere bene non è la stessa cosa delle condizioni senza le quali non si può vivere bene. Di queste condizioni alcune sono

proprie della salute non più che del vivere bene, bensì sono, per così dire, comuni a tutte le suddette cose, siano esse disposizioni d'animo oppure azioni; ad esempio senza il respirare o lo star svegli o il muoversi non ci toccherebbe né alcun bene né alcun male; invece altre, che non vanno trascurate, sono piuttosto proprie di ciascuna natura. E infatti non alla stessa maniera delle condizioni suddette contribuiscono alla salute il mangiar carne e il passeggiare dopo il pasto.

Queste sono le cause per cui si discute intorno all'esser felici, che cosa esso sia e da quali fattori derivi; infatti quelle condizioni senza le quali non è possibile esser felici, alcuni le denominano parti della felicità.

3.

Sarebbe superfluo esaminare tutte le opinioni che taluni hanno intorno alla felicità. Molte idee, infatti, passano per la mente dei fanciulli, dei malati e dei pervertiti, ma a esse nessuna persona assennata porrebbe attenzione; costoro infatti non hanno bisogno di ragionamenti, ma gli uni di mutare crescendo d'età, gli altri di una correzione medica o civile (giacché una terapia di castighi corporali non è minor correzione). Come queste, neppure
vanno esaminate le opinioni dei più, giacché, come essi parlano 1215 a
con leggerezza pressoché di ogni cosa, particolarmente lo fanno intorno ⟨...⟩ bisogna tener conto solo ⟨delle opinioni dei saggi⟩. Sarebbe infatti assurdo ragionare con persone che non intendono ragioni, ma soltanto la loro passione.

Ma, poiché intorno a ciascun argomento di studio vi sono questioni particolari, evidentemente ve ne sono anche intorno alla vita migliore e all'esistenza più bella. Ecco dunque le opinioni che meritano di esser prese in considerazione; infatti le confutazioni degli argomenti degli avversari sono le dimostrazioni degli argomenti ad essi contrari. Inoltre è opportuno non scordare lo scopo al quale tende tutta la presente indagine: cioè lo stabilire da quali fonti provenga la possibilità di ottenere una vita buona e bella, per non dire la parola più ambiziosa, 'beata', e di soddisfare la speranza che in ogni singolo evento è propria

degli uomini onesti. Se si ripone la felicità della vita tra le cose che dipendono dal caso oppure dalla natura, essa viene sottratta alla speranza dei più: infatti allora l'ottenerla non dipende più dalla solerzia degli uomini, e non si trova più in loro potere o nella loro attività. Se invece essa risiede nelle qualità dell'individuo e nelle sue azioni, essa diviene un bene più comune e più divino: più comune perché è possibile che i più lo ottengano, più divino perché l'acquisto della felicità spetterà a coloro che si sforzano di avere date qualità e a compiere date azioni.

4.

La maggior parte dei dubbi e delle questioni saranno chiariti se si determina con precisione che cosa si deve intendere per felicità, se cioè essa consiste soltanto in una data qualità dell'anima, come ritenevano alcuni dei saggi e dei filosofi precedenti, oppure se, oltre all'essere l'individuo di una data qualità, occorre che anche le sue azioni siano di un dato tipo. Premesso che vi sono diversi tipi di esistenza e che alcuni non pretendono neppure di aver a che fare con la suddetta felicità ma si coltivano solo perché rispondono a delle necessità, come ad esempio le esistenze dedicate alle arti illiberali, pecuniarie e artigianali (intendo per illiberali quelle che servono soltanto alla vanità, per artigianali quelle sedentarie e salariate, per pecuniarie quelle che si applicano alle compere dei mercati[1] e alle vendite commerciali), e poiché tre sono gli elementi che abbiamo detto conferire all'esistenza felice e abbiamo sopra detto che essi sono i beni maggiori per l'uomo (la virtù, la saggezza e il piacere), altrettanto vediamo che tre sono anche i tipi di esistenza che scelgono di vivere tutti coloro che ne
1215 b hanno la possibilità: quello politico, quello filosofico, quello edonistico. Di questi tipi quello filosofico suole applicarsi alla saggezza e alla contemplazione della verità, quello politico alle azioni belle (e sono tali quelle che provengono dalla virtù), quello edonistico ai piaceri del corpo: per questo si definisce in modi diversi l'uomo felice, come si è detto anche prima. Anassagora di Clazomene,

[1] Leggo, col Fritzsche, ὠνὰς ἀγοραίας.

quando gli fu chiesto chi fosse l'uomo più felice, rispose: « Nessuno di quelli che tu pensi, bensì ⟨se tu sapessi chi è⟩ ti sembrerebbe strano ». Egli rispose in questo modo, perché vedeva che chi lo interrogava non poteva immaginare che chi avesse la fama dell'uomo più felice non fosse potente, bello o ricco. Quanto a lui, egli forse pensava che colui che adempie senza pena e con purezza i doveri della giustizia o che può partecipare di qualche contemplazione divina è beato per quanto lo permette la condizione di uomo.

5.

Tra le molte cose di cui è difficile giudicare bene, soprattutto difficile è giudicare intorno a quello su cui a tutti sembra facilissimo e proprio di ognuno l'avere un'opinione; cioè su quale sia la cosa preferibile nella vita, avendo la quale si possa soddisfare il nostro desiderio. Vi sono infatti molti accidenti che possono compromettere la vita dell'uomo, come le malattie, i dolori, le intemperie; perciò è evidente che anzitutto, se ci fosse concessa la scelta, si dovrebbe scegliere di non passare attraverso queste prove. Inoltre, quale vita è quella che gli uomini vivono quando sono ancora bambini? nessun uomo assennato vorrebbe ritornare nuovamente a quella vita. Inoltre vi sono molte cose che non offrono né piacere né dolore, o che offrono un piacere non bello: esse sono tali che sarebbe meglio non vivere piuttosto che vivere per provarle. Insomma, se si mettessero insieme tutte le cose che tutti fanno e subiscono, ma non volentieri per il fatto che non provengono dalla loro iniziativa, e si prolungasse indefinitamente il tempo della vita, nessuno, per via di queste cose, preferirebbe vivere piuttosto che non vivere. Certamente a causa del solo piacere del nutrimento o dell'attività erotica, qualora si tolgano gli altri piaceri che offrono il conoscere o il guardare o qualcuna delle altre sensazioni, nessuno sceglierebbe di vivere, a meno di essere del tutto ignobile. È evidente, infatti, che se uno facesse una tal scelta, non vi sarebbe alcuna differenza tra l'essere una bestia oppure un uomo, giacché il bue che in Egitto adorano sotto il 1216 a
nome di Api gode più abbondantemente di tali beni che non

molti monarchi. E neppure a causa del piacere del dormire: che differenza vi è infatti tra il dormire un sonno ininterrotto dal primo giorno sino all'ultimo anno per mille e più anni, e il vivere come una pianta? Le piante, infatti, sembrano partecipare di un tal genere di vita, come gli infanti, i quali, non appena sono concepiti nel ventre materno, crescono continuando a dormire.

Da tutto ciò risulta chiaro che sfugge alla nostra indagine che cosa sia il bene e che cosa sia il buono nella vita. Si dice che Anassagora, a uno che lo interrogava intorno a tali questioni e che gli domandava per quale motivo si dovesse preferire di essere nati piuttosto che non esserlo, rispose: « per contemplare il cielo e l'ordine di tutto il mondo ». Egli pensava dunque che la vita fosse da desiderarsi in vista di una data scienza. Invece coloro che stimano beati Sardanapalo o Smindiride il Sibarita o qualcuno degli uomini che vissero una vita edonistica, sembrano tutti far consistere la felicità nel piacere. Altri invece non preferirebbero né alcuna saggezza né i piaceri del corpo alle azioni che provengono dalla virtù: e scelgono queste non solo quelli che le ricercano per la gloria, ma anche quelli che non ne ritrarranno fama. Quanto agli uomini politici, essi non posseggono giustamente quest'appellativo; essi infatti non sono effettivamente dei politici: infatti l'uomo politico dovrebbe scegliere le belle azioni in virtù di esse stesse, invece la maggior parte di quelli abbracciano quel genere di vita soltanto per interesse e ambizione.

È dunque evidente dalle cose che abbiamo detto che tutti riportano la felicità a tre generi di vita: quello politico, quello filosofico e quello edonistico. Tra essi è chiaro che cosa sia, come e con quali mezzi sorga il piacere proveniente dal corpo e dai godimenti; perciò sarebbe inutile ricercare quali essi siano, ma si può invece indagare se essi contribuiscono oppure no alla felicità, e come vi contribuiscono. Inoltre, premesso che si debbano mescolare alla vita dei piaceri buoni, se questi sono quelli che si debbono applicare a essa o se vi è necessità in qualche altro modo di partecipare ad essi; e se vi sono altri piaceri che giustamente si ritengano contribuire al vivere piacevolmente e non solo in modo privo di dolore. Ma intorno a ciò indagheremo in seguito; in primo luogo esamineremo invece la virtù e la saggezza, quale sia la natura dell'una e dell'altra, se esse siano elementi del vivere bene

o esse stesse o le azioni che derivano da esse e che fanno rientrare nella felicità se non tutti gli uomini, almeno tutti coloro 1216 b
che sono degni di stima. Il vecchio Socrate pensava che lo scopo della vita fosse il conoscere la virtù e ricercava che cosa fosse la giustizia, che cosa il coraggio e ciascuna parte della virtù. E aveva ragione a far così, poiché riteneva che tutte le virtù fossero scienze, e che perciò accadesse contemporaneamente di conoscere la giustizia e di essere giusto, così come contemporaneamente apprendiamo la geometria e l'architettura e diventiamo architetti e geometri. Per questo egli ricercava che cosa sia la virtù, ma non come essa si acquisti e di che cosa si componga. Ciò invero si verifica nelle scienze contemplative: non v'è infatti nessun altro scopo dell'astrologia, né della scienza della natura, né della geometria oltre il conoscere e l'osservare la natura degli argomenti speciali delle scienze; e tuttavia nulla impedisce che accidentalmente queste scienze possano esserci utili in molte necessità. Ma invece lo scopo delle scienze pratiche è diverso dalla scienza e dalla conoscenza: ad esempio la salute è lo scopo della medicina, della politica invece è scopo il buon governo o qualcosa del genere. Certamente è cosa bella il conoscere ciascuna delle cose buone, tuttavia per la virtù la cosa più preziosa non è il conoscere che cosa sia, bensì donde derivi. Noi infatti non vogliamo sapere che cos'è il coraggio, ma essere coraggiosi; e non sapere che cos'è la giustizia, ma essere giusti; così come è pure meglio essere sani che non conoscere che cosa sia la salute e avere una buona disposizione d'animo piuttosto che sapere che cosa sia la buona disposizione d'animo.

6.

Dobbiamo sforzarci di cercare intorno a tutti questi argomenti la verità attraverso i ragionamenti, servendoci dei fatti come testimonianze ed esempi. La cosa migliore sarà quando tutti gli uomini appaiono essere d'accordo con le cose da noi dette; altrimenti quando tutti gli uomini in qualche modo possono esser trascinati ad esse. Ciascuno infatti possiede una propria tendenza alla verità e partendo da questi princìpi è necessario condurre in qualche

modo le dimostrazioni intorno a quelle cose. Se infatti si parte da cose dette veracemente, anche se non chiaramente, ne risulterà poi anche la chiarezza, traendo sempre le idee più chiare da quelle che si sogliono esporre confusamente. In ogni materia gli argomenti si distinguono a seconda che siano esposti filosoficamente oppure non filosoficamente. Perciò anche negli argomenti politici non bisogna ritenere superflua una tale ricerca, attraverso cui s'indaghi non soltanto che cosa sia il fatto, ma anche quale ne sia la causa: questo metodo, in ogni materia, è quello filosofico.

Bisogna tuttavia avere in questo molta cautela. Vi sono in-
1217 a fatti alcuni che, per il fatto che ritengono esser proprio del filosofo il non dir nulla a caso, ma sempre per una ragione, spesso si dimenticano che stanno facendo discorsi estranei al loro argomento e inutili. E fanno ciò talora per ignoranza, talora per presunzione. E accade che con questi argomenti vengano attratte anche persone esperte e abili a parlare da uomini che né posseggono, né sono capaci di possedere un'idea sistematica o pratica. E ciò accade a loro per mancanza d'istruzione. È infatti mancanza d'istruzione intorno a qualunque oggetto il non saper distinguere gli argomenti pertinenti all'oggetto e quelli ad esso estranei. Ed è bene anche giudicare separatamente il ragionamento relativo alle cause e l'oggetto stesso che si dimostra. Ciò, sia per il motivo addotto poco fa, che cioè non bisogna badare esclusivamente al ragionamento, ma spesso ancor più ai fatti (altrimenti, se non si riesce a risolvere la questione, si è costretti a tener fede a ciò che si è detto); inoltre perché spesso la dimostrazione discorsiva sembra essere vera, ma tuttavia non lo è per la stessa causa per cui si tiene il discorso. È infatti possibile dimostrare il vero attraverso il falso, come risulta dagli *Analitici*.

7.

Premesse tutte queste cose, cominciamo a trattare dalle cose iniziali, partendo cioè, come si è detto, da dati non ancora chiari, per giungere a scoprire chiaramente che cos'è la felicità.

Si conviene generalmente che la felicità è il maggiore e il migliore dei beni umani. Dico umani, perché la felicità potrebbe

appartenere anche a qualcuno degli esseri superiori, come alla divinità. Quanto invece agli altri animali che sono per natura inferiori agli uomini, essi non partecipano per nulla di questa attribuzione. Non possono essere infatti felici il cavallo, l'uccello, il pesce, né alcun altro essere che per la sua stessa denominazione non partecipa nella sua natura ad alcunché di divino, ma che vivono più o meno bene secondo qualche altra partecipazione di beni diversi. Che la cosa stia appunto così, lo dimostreremo in seguito. Per ora diciamo che dei beni gli uni sono praticabili da parte dell'uomo, gli altri non sono acquisibili. Intendiamo con ciò che, come alcune cose non partecipano affatto del movimento, così accade per i beni: e questi per la loro natura sono certo la cosa superiore. E alcuni sono praticabili, altri lo sono solo per esseri superiori a noi. Poiché in due sensi si dice di una cosa che è praticabile (cioè sia le cose in vista delle quali agiamo, sia quelle che intervengono nell'azione che si compie in vista delle prime: ad esempio tra le cose praticabili poniamo sia la salute e la ricchezza, sia le cose che si fanno in vista di esse, cioè i rimedi medici e le azioni di lucro), è evidente che la felicità deve essere considerata la suprema delle cose praticabili dall'uomo.

8.

Bisogna quindi esaminare quale sia il bene supremo e in quanti 1217 b
sensi esso possa essere inteso. E sembra che su di esso possano esservi soprattutto tre opinioni. Si dice, ad esempio, che il migliore di tutti i beni sia il bene in se stesso; e che il bene in se stesso sia quello a cui compete sia di essere il primo di tutti i beni, sia di esser causa con la sua presenza del fatto che altre cose siano bene. Entrambe queste condizioni appartengono all'idea del bene, cioè di essere il primo dei beni e di essere con la sua presenza causa agli altri beni di essere tali. Ed è soprattutto in base a quella che si può definire veracemente il bene (poiché gli altri beni sono tali per partecipazione e somiglianza di quell'idea) e il primo dei beni; se infatti si sopprime quell'idea a cui ⟨i beni⟩ partecipano, si sopprime anche tutto ciò che partecipa dell'idea e che deve la propria denominazione alla partecipazione di essa.

E questo primo bene sta agli altri beni nello stesso rapporto in cui l'idea del bene sta al bene in se stesso; infatti quest'idea, come pure le altre idee, è separabile dagli oggetti che partecipano ad essa.

Ma l'indagare esattamente intorno a questa opinione appartiene a un altro trattato, che necessariamente sarà assai più razionale: non vi è infatti nessun'altra scienza che fornisca insieme gli argomenti confutatori e quelli tratti dai luoghi comuni. Se tuttavia dobbiamo qui esprimerci brevemente intorno a ciò, diciamo che il pensare che vi sia l'idea non soltanto del bene, ma di qualsiasi altra cosa è teoria puramente logica e vana; ed essa è stata discussa in molti modi sia nelle opere esoteriche, sia nelle opere di pura filosofia. Inoltre, per quanto esistano le idee e l'idea del bene, esse non saranno mai utili al vivere bene e alle azioni.

Il bene è assunto in molte accezioni, pur restando eguale nella sostanza. L'essere, infatti, come abbiamo distinto altrove, esprime la sostanza, la qualità, la quantità, il tempo, e inoltre si trova nell'esser mosso e nel muovere. Così il bene esiste in ciascuna di queste categorie: nella sostanza il bene è l'intelletto e la divinità, nella qualità è il giusto, nella quantità è la misura, nel tempo è l'opportunità, nel movimento l'insegnamento che si dà e che si riceve. Come dunque l'essere non è uno nelle categorie suddette, così non lo è neppure il bene; e non vi è quindi una sola scienza né dell'essere né del bene. Ma neppure i beni che si esprimono in una forma simile è compito di una sola scienza il teorizzarli, come ad esempio l'opportunità o la misura; bensì i diversi tipi di opportunità sono teorizzati da scienze diverse e così pure i diversi tipi di misure: ad esempio a proposito dell'alimentazione sono la medicina e la ginnastica a stabilire l'opportunità e la misura, a proposito delle azioni di guerra le stabilisce la strategia, e così vi è una scienza diversa per ogni diversa azione, cosicché
1218 a sarebbe difficile attribuire lo studio del bene a una sola scienza.

Inoltre nelle cose in cui vi è un prima e un dopo, non vi è un termine comune e separato. Altrimenti vi sarebbe un elemento anteriore al primo termine, poiché questo elemento comune e separato sarà anteriore per il fatto che, se lo si sopprime, si sopprime anche il primo termine. Ad esempio, se il doppio è il primo dei multipli, non è possibile che il multiplo che è attribuito in comune a tutti i termini siffatti sia separabile da essi; altrimenti

sarebbe anteriore al doppio, se è vero che l'idea è attribuzione comune, come se si rendesse separato questo termine comune; infatti se la giustizia è un bene, lo è anche il coraggio.

Tuttavia si sostiene che esista il bene in sé. E si aggiunge il termine 'in sé' perché indichi una nozione comune. Ed esso che cosa può significare se non eterno e separato? Ma ciò che è bianco per molti giorni non è per nulla più bianco di quello che lo è per un sol giorno, quindi neppure il bene comune che è in sé nell'idea ⟨è superiore ai singoli beni⟩: esso appartiene infatti come comune a tutti [2].

Bisogna invece mostrare il bene in sé diversamente da come ora lo mostrano. Ora infatti è partendo da quelli su cui non tutti concordano che siano beni che si dimostrano quelli su cui si conviene che siano beni: si dimostra quindi in virtù dei numeri che la giustizia e la salute sono un bene: esse infatti sono ordini e numeri, come se nei numeri e nelle unità fosse insito il bene, per il fatto che l'uno in sé è un bene. Invece è partendo dalle cose su cui tutti siano d'accordo che siano un bene, come la salute, la forza, la saggezza, che bisogna dimostrare che il bene si trova soprattutto nelle cose immobili, poiché tutte queste sono ordine e quiete; se è dunque così, quelle sono soprattutto beni, poiché ordine e quiete appartengono soprattutto a esse.

È invece una dimostrazione vacillante quella che dice che l'uno è il bene in sé, perché i numeri stessi lo desiderano. Non si può infatti spiegare chiaramente come i numeri lo desiderino, ma quest'espressione è troppo astratta: e come si può immaginare che vi sia un desiderio là dove non v'è neppure la vita? Bisogna invece trattare accuratamente intorno a ciò e non sostenere irrazionalmente alcuna delle cose che non sarebbe facile credere neppure col ragionamento. E non è neppure vero che tutti gli esseri desiderino un solo bene: ciascun essere infatti desidera il suo proprio bene: l'occhio desidera la vista, il corpo la salute e così ogni dato essere desidera un dato bene.

Queste sono dunque le obiezioni che sostengono che non esiste il bene in sé, che esso non è utile alla politica, ma che essa persegua un bene particolare, come pure le altre discipline,

[2] Il testo è qui probabilmente corrotto, come ritiene il Solomon.

come la ginnastica mira alla robustezza. Si aggiunga ciò che è scritto nella stessa definizione: che o l'idea del bene non è utile a nessuna scienza, oppure dev'essere utile a tutte.

Inoltre ⟨l'idea del bene⟩ non è applicabile all'azione. Simil-
1218 b mente il bene comune non è né il bene in sé (perché il bene in sé si troverebbe in un piccolo bene), né è applicabile all'azione. Infatti la medicina non si occupa di fornire una disposizione che abbiano tutti gli esseri, ma di fornire la salute. Così similmente anche ciascuna delle altre arti. Bensì il bene ha molti sensi e una parte di esso è l'onesto: ed esso è pratico, mentre il bene in sé non lo è. Pratico è il bene in vista del quale si agisce e non si capisce quale bene vi sia nelle cose immobili, perché né l'idea del bene, né il bene comune è il bene in sé che noi cerchiamo: la prima è immobile e non è pratica, l'altro è mobile, ma non è pratico. Ciò in vista del quale si agisce è il bene supremo ed è la causa dei beni a esso inferiori ed è il primo di tutti. Perciò si può dire che questo bene in sé è lo scopo delle azioni dell'uomo. Esso è sottomesso alla scienza superiore a tutte, che comprende la politica, l'economica e la saggezza. Queste disposizioni si distinguono dalle altre per questo carattere speciale; diremo in seguito in che cosa si distinguono tra di loro. La definizione stessa dimostra che il fine è la causa delle azioni a esso soggette. Infatti è dopo aver definito il fine che si dimostrano le altre cose, che cioè ciascuno degli altri beni è un bene: infatti è il fine che è la causa di essi. Ad esempio, se la salute è una data cosa, è necessario che tale debba essere ciò che giova ad essa: le cose sane sono causa della salute in quanto la promuovono, e quindi sono la causa dell'esistenza della salute, ma non del fatto che la salute sia un bene. Inoltre nessuno può dimostrare che la salute è un bene, a meno che sia un sofista e non un medico (i Sofisti infatti cavillano con ragionamenti estranei all'argomento), così come non si può dimostrare alcun altro principio. Questo dunque che, in quanto fine, è un bene per l'uomo ed è il bene supremo tra quelli acquisibili, dobbiamo esaminare in quanti modi sia il migliore di tutti, giacché è tale, avendo assunto, dopo di ciò, un altro punto di partenza [3].

[3] Il Solomon ritiene, insieme con altri, che il testo di quest'ultima frase sia corrotto.

LIBRO SECONDO B

1.

Dopo di ciò, dobbiamo dunque trattare intorno alle cose seguenti assumendo un altro punto di partenza. Tutti i beni sono fuori o dentro l'anima e tra essi preferibili sono quelli appartenenti all'anima, come abbiamo stabilito anche nelle opere esoteriche. Infatti la saggezza, la virtù e il piacere risiedono nell'anima; e queste tre cose, o singolarmente ciascuna, o tutte insieme, sembrano a tutti essere lo scopo ⟨della vita⟩. Degli elementi dell'anima alcuni sono disposizioni o potenze, altri attività e movimenti.

Queste cose siano dunque definite così, e inoltre, intorno alla virtù, che essa è la miglior facoltà, disposizione o potenza di ciò di cui vi è un uso o un'opera. Ciò risulta dall'induzione; appli- 1219 a
chiamo infatti questo principio a tutte le cose; ad esempio vi è una virtù del mantello, poiché vi è un'opera e un uso di esso, e la sua miglior disposizione è appunto la virtù del mantello. Altrettanto si può dire anche di una nave, di una casa e delle altre cose; e così anche dell'anima, poiché vi è un'opera anche di essa. Inoltre l'opera dev'essere migliore se è una disposizione migliore; e il rapporto delle disposizioni tra di loro è lo stesso di quello che le opere che ne derivano hanno tra loro. E il fine di ciascuna è l'opera. È dunque evidente da ciò che l'opera è migliore che la disposizione; infatti il fine è la cosa migliore, giacché è fine: il fine è stato infatti definito come la cosa migliore e suprema in vista della quale si compiono tutte le altre cose. È chiaro dunque che l'opera è superiore alla disposizione e alla facoltà. Ma si può intendere l'opera in due modi. Di alcune cose infatti l'opera è qualcosa di diverso rispetto all'uso: ad esempio, dell'architettura

è opera la casa ma non la costruzione della casa, della medicina è opera la salute ma non la guarigione, né la medicazione. Di altre cose invece l'uso è l'opera stessa, ad esempio la visione per la vista, la teoria per la scienza matematica. Perciò è necessario, per le cose di cui l'opera è l'uso, che l'uso sia migliore della disposizione.

Definite dunque queste cose in tal modo, diciamo che l'opera è la stessa sia per la cosa che per la virtù della cosa, ma non nella stessa maniera: ad esempio il calzare è sia l'opera dell'arte della calzoleria sia della fattura del calzare; e se vi è un'arte della calzoleria e del bravo calzolaio, l'opera è sempre il buon calzare. Lo stesso accade anche per le altre cose.

Stabiliamo inoltre che l'opera dell'anima sia il vivere e che ciò[1] consista nell'uso della vita e nella veglia; poiché il sonno è una sorta di inazione e di quiete. Perciò, poiché è necessario che sia una ed eguale l'opera della vita e quella della virtù, l'opera della virtù dev'essere la vita onesta. Questo è appunto il bene finale, quale definimmo essere la felicità. Ciò è evidente dai princìpi che abbiamo stabilito. Dicemmo infatti che la felicità è il bene supremo, e che i beni che risiedono nell'anima sono pure i migliori tra i beni, e che l'anima è disposizione o attività[2]. Poiché l'attività è cosa superiore alla facoltà e la miglior attività è superiore alla migliore disposizione, e poiché la virtù è la migliore disposizione, l'attività della virtù è dunque la cosa migliore dell'anima. E dicemmo che anche la felicità è la cosa migliore, quindi la felicità è l'attività di un'anima buona. Poiché poi dicemmo che la felicità è qualcosa di completo, e poiché la vita può essere completa o incompleta; e similmente la virtù (che può essere totale o parziale), e poiché l'attività di cose incomplete è incompleta, possiamo dire che la felicità è l'attività di una vita completa secondo completa virtù. Che noi abbiamo ben determinato il
1219 b genere e la definizione della felicità, ce lo testimoniano le opinioni che tutti noi abbiamo. Infatti noi consideriamo cosa eguale all'esser felici sia l'agire bene sia il vivere bene, ciascuna delle quali cose è un uso e un'attività, sia la vita che la prassi. E la pratica

[1] Leggo τοῦτο anziché τοῦ (Cook Wilson).
[2] Il Susemihl ritiene che qui il testo sia corrotto.

implica l'uso; infatti il fabbro fa il freno e il cavaliere lo adopera. Ne è testimonianza inoltre il fatto che la felicità non può essere contenuta nello spazio di un solo giorno e che un bambino non può dirsi felice, neppure riguardo a tutto il suo periodo di vita. Perciò Solone diceva giustamente che non bisogna ritenere felice alcuno finché vive, ma solo quando abbia raggiunto la fine della vita: infatti nulla di incompleto può essere felice, poiché non è intero. E inoltre ne sono testimonianza gli elogi della virtù per via delle opere e gli encomi delle opere; e sono i vincitori quelli che si incoronano, non quelli che potevano vincere, ma non hanno vinto. E il fatto è che si giudica dalle azioni qual tipo di uomo sia ciascuno. Inoltre perché la felicità non è lodata? È perché tutte le altre cose si fanno per essa, sia che le cose si rapportino direttamente ad essa, sia che esse siano parti di essa. Perciò sono cose differenti lo stimare felici, la lode e l'encomio. Infatti l'encomio è un discorso relativo alla singola opera, la lode è un discorso tale ma in generale, lo stimar felici è invece un discorso relativo al fine. E da ciò che s'è detto si può risolvere la questione del perché talora degli uomini virtuosi per metà della loro vita non sono migliori degli uomini dappoco: infatti quelli che dormono si assomigliano tutti. Causa ne è il fatto che l'inazione è il sonno dell'anima e non già la sua attività. Perciò anche se si considera un'altra parte dell'anima, ad esempio quella nutritiva, la sua virtù non è una parte della virtù totale, così come neppure la virtù del corpo è una parte della virtù totale; infatti la parte nutritiva opera maggiormente nel sonno, mentre invece la parte sensibile e appetitiva è imperfetta nel sonno. Tuttavia per quanto partecipano del movimento, anche le fantasie degli uomini virtuosi sono migliori, eccetto il caso di malattia o di qualche perturbazione.

Dopo di ciò dobbiamo trattare dell'anima; la virtù infatti appartiene all'anima e non accidentalmente. Poiché noi indaghiamo sulla virtù umana, stabiliamo che vi sono due parti dell'anima che partecipano della ragione, ma non partecipano della ragione entrambe nello stesso modo, bensì l'una è fatta per comandare, l'altra per obbedire e ascoltare. Quanto al fatto che vi sia un'altra parte irrazionale, lo tralasciamo per il momento. Non c'importa di sapere se l'anima sia divisibile oppure indivisibile (benché essa

abbia delle facoltà diverse, quelle suddette), così come in un oggetto curvo il concavo e il convesso sono inseparabili, e ⟨in una superficie⟩ il diritto e il bianco; tuttavia il diritto non è bianco se non per accidente e non è l'essenza della stessa cosa. Parimenti non ci occuperemo se vi sia qualche altra parte dell'anima, ad esempio quella comune alle piante: le parti che abbiamo detto sono proprie solo dell'anima umana. Perciò neppure le virtù della parte nutritiva e appetitiva appartengono propriamente all'uomo; poiché, dal momento che uno è uomo, deve avere ragione,
1220 a comando e azione. E la ragione non comanda alla ragione, ma all'appetito e alle passioni. È dunque necessario che l'uomo abbia queste parti. E come la robustezza del corpo risiede nelle sue particolari virtù, così anche la felicità è la virtù dell'anima in quanto ne è il fine.

Vi sono due sorte di virtù, una etica e una dianoetica. Infatti non lodiamo soltanto gli uomini giusti, ma anche quelli intelligenti e quelli sapienti. Abbiamo infatti stabilito che è lodabile o la virtù o l'opera. E, se pur ⟨intelligenza e sapienza⟩ non operano, tuttavia da esse provengono delle attività. Poiché le virtù dianoetiche sono accompagnate da ragione, esse appartengono alla parte razionale, che deve comandare all'anima, in quanto possiede la ragione; le virtù etiche invece appartengono alla parte che, pur essendo priva di ragione, tuttavia deve obbedire per sua ragione alla parte che possiede la ragione; infatti non diciamo che il carattere morale di qualcuno è tale perché è saggio o abile, ma perché è mite o ardito.

Perciò dobbiamo indagare in primo luogo intorno alla virtù etica: che cosa essa sia, quali siano le sue parti, giacché a ciò ci conduce il nostro argomento, e attraverso quali mezzi si acquisti. E dobbiamo indagare come negli altri argomenti, vedendo dapprima che cosa cerchino tutti, poiché, partendo da dati veri ma non chiari, si deve cercare[3] di acquisire quello che è sia vero che chiaro. Ci troviamo cioè nella situazione di uno che dica che la salute è la migliore disposizione del corpo e che Corisco è l'uomo più scuro di quelli che si trovano sulla piazza; infatti non sappiamo

[3] Accolgo, col Solomon, il δεῖ dei Mss anziché la correzione ἀεί del Susemihl.

che cosa siano l'una e l'altra cosa; tuttavia al fine di sapere che cosa sono è utile una siffatta nozione.

Stabiliamo dunque anzitutto che la miglior disposizione è prodotta dalle cose migliori e che in ogni cosa il meglio è compiuto dalla virtù di ciascuna cosa; ad esempio i lavori e gli alimenti migliori sono quelli da cui si produce la robustezza; e attraverso la robustezza si compiono le cose migliori. Inoltre ogni disposizione deriva e si distrugge sempre per le stesse cause, prodotte in un modo o nell'altro: così la salute dall'alimentazione, dai lavori e dall'età. Queste cose risultano evidenti dall'induzione. Dunque la virtù è quella tal disposizione che proviene dai movimenti migliori relativi all'anima e dalla quale si producono le migliori azioni e passioni dell'anima: è dunque dalle stesse cause in un modo o nell'altro, che essa si produce e si distrugge. Inoltre il suo uso si applica a quelle stesse cose da cui è accresciuta ed è distrutta e, relativamente ad esse, essa fornisce le migliori disposizioni. Ne è prova il fatto che la virtù e il vizio si rapportano ai piaceri e ai dolori: infatti i castighi, che sono come medicine e si producono attraverso i contrari, così come gli altri rimedi, si producono dai piaceri e dai dolori.

2.

È dunque evidente che la virtù etica riguarda i piaceri e i
dolori. Poiché la parola ἦθος, come indica il nome, trae la sua 1220 b
provenienza da ἔθος [abitudine], l'abitudine, che non è innata, si forma a poco a poco perché l'attività umana si muove spesso in una direzione; la qual cosa non vediamo negli esseri inanimati (infatti neppure se si getterà diecimila volte una pietra in alto, essa potrà compiere questo movimento senza una forza che la spinga). Perciò questo ἦθος relativamente alla ragione che deve comandare, sarà la qualità di quella parte dell'anima che è priva di ragione, ma che può ubbidire alla ragione. Dobbiamo dunque dire a quale parte dell'anima si rapportino quelli che si dicono i caratteri etici. Essi si rapporteranno alle facoltà delle passioni, per le quali si dice che gli uomini sono suscettibili di passioni, e a quelle disposizioni, per i quali rispetto alle passioni vengono

definiti gli uomini a seconda che le subiscano o che siano refrattari ad esse. Inoltre la distinzione potrà estendersi all'enumerazione delle passioni, delle facoltà e delle disposizioni. Denomino passioni quelle come l'irascibilità, la paura, la vergogna, il desiderio, insomma tutto ciò a cui segue per lo più come conseguenza un piacere sensibile o un dolore. E per via di esse non vi è una qualità dell'anima, bensì in esse l'anima è passiva e la qualità proviene dalle facoltà. Intendo per facoltà quelle che fanno denominare gli uomini secondo le passioni in base a cui agiscono: ad esempio: collerico, insensibile, erotico, modesto, impudente. Sono invece disposizioni tutte quelle che sono causa del fatto che quelle passioni obbediscono alla ragione oppure le siano contrarie: ad esempio il coraggio, la moderazione, la viltà, l'intemperanza, ecc.

3.

Stabilite queste cose, bisogna ammettere che in ogni oggetto continuo e divisibile vi sono un eccesso, un difetto e una medietà. E questa distinzione può considerarsi o rapportando le cose tra loro o rapportandole a noi: così nella ginnastica, nella medicina, nell'architettura, nell'arte della navigazione e così in ogni nostra attività, sia scientifica che non scientifica, sia tecnica che non tecnica. Infatti il movimento è qualcosa di continuo e l'azione è movimento. In ogni cosa la medietà in rapporto a noi è la cosa migliore: ciò è infatti quanto prescrivono la scienza e la ragione. Ovunque ciò genera anche la migliore disposizione. E ciò risulta evidente dall'induzione e dal ragionamento. Infatti i contrari si distruggono reciprocamente, e gli estremi sono contrari sia tra di loro sia al termine medio. Il medio invece è l'uno e l'altro dei due estremi rispetto all'uno e all'altro: ad esempio l'eguale è maggiore del minore ed è minore del maggiore. Perciò la virtù etica deve consistere in siffatti termini medi e dev'essere una sorta di medietà. Bisogna dunque studiare qual tipo di medietà sia la virtù e in quali termini medi essa consista. Si prendano dunque i seguenti come esempi e si studino sulla base della seguente tabella:

Iracondia, impassibilità, mansuetudine.
Temerarietà, viltà, coraggio.
Impudenza, timidezza, verecondia. 1221 a
Intemperanza, insensibilità, moderazione.
Invidia, (anonimo), sdegno.
Guadagno, perdita, giusto.
Prodigalità, avarizia, generosità.
Millanteria, ironia, veracità.
Adulazione, ostilità, amabilità.
Compiacenza, superbia, serietà.
Mollezza, grossolanità, fermezza.
Vanità, piccineria d'animo, magnanimità.
Fastosità, meschineria, magnificenza.
Furberia, ingenuità, saggezza.

Queste e siffatte passioni si trovano negli animi; e tutti i loro nomi derivano dall'eccedere o dal difettare. Così l'irascibile è colui che si adira più di quanto si deve, o più rapidamente o con più persone di quel che si deve; l'impassibile è invece colui che difetta sia nel numero delle persone, sia nel tempo, sia nell'intensità con cui si adira. Il temerario è colui che non teme né le cose che si devono temere, né quando, né come si devono temere; il vile è colui che teme sia quel che non si deve sia quando non si deve, sia come non si deve. Similmente anche l'intemperante è il concupiscente e colui che eccede in ogni cosa che capita; invece l'insensibile è colui che pecca per difetto e non desidera ciò che sarebbe bene e secondo natura, ma è insensibile come una pietra. Il profittatore è colui che vuole avvantaggiarsi ovunque; il perditore è colui che non guadagna in nulla se non in poco. Il millantatore è colui che si vanta di più di quel che ha, l'ironico è colui che invece dice di meno di quanto ha. L'adulatore è colui che loda gli altri più di quanto stia bene; l'ostile è colui che loda meno del dovuto. E l'essere troppo condiscendente alla piacevolezza è compiacenza, l'esserlo troppo poco e a malincuore è superbia. Inoltre colui che non sa sopportare nessun dolore, nemmeno quando sarebbe meglio sopportarlo, è molle; colui invece che sopporta senza differenza ogni dolore è, per così dire, senza un proprio nome, ma per metafora vien detto duro, grossolano e nato a sopportar mali. Vanitoso è colui che si stima di più del

dovuto, piccino d'animo è colui che si stima di meno. Inoltre il prodigo è colui che eccede in ogni spesa, avaro colui che difetta in ciascuna. Altrettanto è da dirsi dei meschini e dei fastosi: l'uno eccede oltre il conveniente, l'altro difetta rispetto al conveniente. Il furbo, poi, è colui che cerca di avvantaggiarsi in tutto e ovunque, l'ingenuo invece neppure dove si deve. L'invidioso è tale per l'addolorarsi a causa di riuscite altrui più di quanto non si debba: infatti anche coloro che sono degni di aver fortuna addolorano gli invidiosi se hanno fortuna. Il carattere contrario 1221 b a questo non ha un proprio nome ed è colui che esagera nel non affliggersi mai per il fatto che persone indegne abbiano fortuna, ma è di facile contentatura come gli ingordi relativamente al cibo; invece la difficile contentatura è propria dell'invidioso. Sarebbe superfluo dimostrare singolarmente per ogni carattere che esso è tale non accidentalmente. Infatti nessuna scienza, né teoretica né pratica non dice né fa ciò nelle sue definizioni, bensì ciò si fa solo contro le ciarlatanerie logiche delle discussioni. Resti dunque definito genericamente in questo modo; diremo più precisamente, quando parleremo delle disposizioni dei caratteri tra loro contrari. Le diverse specie di queste passioni traggono il loro nome dall'eccesso o dalla durata, o dall'intensità o da qualche altro elemento costitutivo delle passioni. Cioè, ad esempio, l'irascibile è detto così perché prova l'ira più in fretta di quanto non si debba, il duro di carattere e il focoso perché la prova troppo intensamente, il freddo perché sta sempre a trattenerla, il violento e l'ingiurioso per via delle violenze che seguono all'ira. E vi sono i golosi, gli ingordi e gli ubriaconi per il fatto che hanno un temperamento passivo contrario alla ragione relativamente ai godimenti provocati dall'uno e dall'altro tipo di nutrimento.

Non bisogna però dimenticare che alcuni dei vizi suddetti non possono esser definiti dal " come ", qual è il caso di chi si lasci trascinare alla passione eccessiva; ad esempio l'adultero non è tale perché frequenta le donne sposate più di quanto si debba: non questa è la sua definizione, bensì l'adulterio è una cosa malvagia di per sé. Infatti l'esserne colti una volta e il persistere ad essere tali definiscono egualmente il vizio. Altrettanto vale per la prepotenza. Perciò, anche nel difendersi, si suol ammettere di aver avuto rapporti con quella donna, ma non di aver commesso adulterio, in quanto o si ignorava chi fosse o si fu costretti a farlo; e di aver bensì percosso, ma non di aver commesso prepotenza. E così accade per tutti gli altri vizi di questo genere.

4.

Stabilito ciò, bisogna ora dire che, poiché due sono le parti dell'anima, anche le virtù si dividono relativamente ad esse. Le virtù della parte che possiede la ragione sono dianoetiche; il loro oggetto è la verità, o relativamente alla natura delle cose, o alla loro produzione. Le altre virtù sono invece dalla parte irrazionale, a cui appartiene l'appetito (infatti non ogni parte dell'anima possiede l'appetito, giacché l'anima è composta di parti). Necessariamente il carattere etico è cattivo o buono a seconda che si perseguono o si evitano dati piaceri e dolori. Ciò è evidente dalle divisioni che abbiamo stabilito a proposito delle passioni, delle facoltà e delle disposizioni; infatti le facoltà e le disposizioni sono in rapporto con le passioni, mentre le passioni sono definite dal dolore e dal piacere. Perciò di qui e dai princìpi sopra posti deriva che ogni virtù etica ha rapporto coi piaceri e coi dolori. Infatti, per sua natura, l'anima diviene peggiore o migliore per quelle cose, per cui e intorno a cui sorge il piacere. Infatti diciamo che 1222 a gli uomini sono ⟨eticamente⟩ cattivi per via dei piaceri e dei dolori, cioè perché li seguono o li evitano o come non si deve o quelli che non si deve. Perciò tutti definiscono anche facilmente le virtù come un'apatia e una calma rispetto ai piaceri e ai dolori, e che i vizi derivano dalle disposizioni a esse contrarie.

5.

Poiché abbiamo stabilito che la virtù è una disposizione tale per cui possiamo compiere le azioni migliori e per cui si è animati verso il meglio; e poiché il meglio e il bene supremo è ciò che è secondo la retta ragione, cioè secondo il giusto mezzo tra eccesso e difetto relativamente a noi: possiamo dire che necessariamente la virtù etica per ciascun individuo è una medietà, oppure riguarda

il giusto mezzo rispetto ai piaceri e ai dolori, alle cose piacevoli e a quelle dolorose. La medietà sarà dunque talora nei piaceri (dove infatti vi sono un eccesso e un difetto), talora nei dolori, talora in entrambe le cose. Chi infatti eccede nel godere, eccede per il piacere, e chi eccede nell'addolorarsi, eccede per il motivo opposto; e ciò può avvenire o in senso assoluto o relativamente a un certo limite, ad esempio quando uno ⟨gode o si addolora⟩ non come la maggior parte degli uomini; l'uomo buono invece lo fa come si deve. E poiché vi è una data disposizione in base alla quale chi la possiede sarà, rispetto a una stessa cosa, tale da mostrarne o l'eccesso o il difetto, è necessario che poiché queste due cose sono contrarie tra loro e contrarie al giusto mezzo, così le disposizioni relative siano contrarie tra loro e alla virtù. Accade tuttavia che talora entrambe le disposizioni contrarie siano assai evidenti, talora invece siano più evidenti quelle per eccesso, talora quelle per difetto. Causa della differenza è che non sempre ci si dirige agli stessi gradi di dissomiglianza o somiglianza rispetto al giusto mezzo, bensì talora più facilmente si passa dall'eccesso alla disposizione di mezzo, talora invece si passa più facilmente ad essa dal difetto; e ogni disposizione sembra tanto più opposta al giusto mezzo quanto più gli è lontana. Così appunto accade del corpo: nelle fatiche è più normale e più vicino al giusto mezzo l'eccesso che il difetto, nell'alimentazione invece lo è più il difetto che l'eccesso. Cosicché anche le disposizioni acquisite volontariamente con gli esercizi ginnici saranno più salutari in ciascuno dei due sensi, sia quelle che eccedono ⟨nelle fatiche⟩, sia quelle che difettano ⟨nei cibi⟩, mentre invece sarà contrario all'uomo misurato e seguace della ragione nelle fatiche chi difetta e non entrambi ⟨gli estremi⟩, nei cibi chi eccede e non chi sopporta la fame. Ciò accade per il fatto che la natura non si allontana con la stessa facilità dal giusto mezzo in tutte le cose, bensì siamo più raramente amanti delle fatiche, più frequentemente amanti del godimento. Egualmente accade anche per l'anima. Consideriamo infatti contraria al giusto mezzo quell'abitudine per la quale soprattutto pecchiamo e per la quale peccano i più. L'altra resta ignorata come se non esistesse: essa infatti è impercettibile per la sua debolezza. Ad esempio l'ira appare il contrario
1222 b della mansuetudine e l'irascibile il contrario del mansueto. Tuttavia può esserci pure un eccesso anche nell'essere benevolo, nell'essere clemente e nel non adirarsi quando si è colpiti. Ma pochi sono gli uomini di tal genere, mentre tutti sono inclini piuttosto all'altro eccesso, giacché l'ira non è incline alla benevolenza.

Poiché dunque abbiamo esposto il catalogo delle disposizioni secondo ciascuna passione, e gli eccessi e i difetti, e il catalogo delle disposizioni contrarie secondo cui vivono coloro che seguono la retta ragione (ed esamineremo in seguito quale sia la retta ragione e mirando a quale limite si debba discernere il giusto mezzo), è evidente che tutte le virtù etiche e i vizi sono relative agli eccessi e ai difetti dei piaceri e dei dolori, e che i piaceri e i dolori sorgono dalle disposizioni e dalle passioni suddette. Dunque la miglior disposizione è quella di mezzo relativamente a ciascun caso; ed è quindi evidente che le virtù, o tutte o almeno alcune di esse, consisteranno nel giusto mezzo.

6.

Prendiamo ora un altro punto di partenza per l'indagine seguente. Tutte le sostanze sono per natura dei princìpi, per cui ciascuna di esse può anche generarne molte del proprio genere, come ad esempio l'uomo genera degli uomini, l'essere vivente in genere dei viventi, e le piante delle piante. Inoltre l'uomo, solo tra tutti i viventi, può anche essere principio di determinate azioni; infatti di nessuno degli altri animali possiamo dire che agisce. Tra i princìpi si dicono princìpi in senso proprio quelli da cui prendono inizio i movimenti; più propriamente di tutti poi si dicono princìpi quelli i cui effetti non possono essere diversamente da quello che sono, e un tale principio sembra costituire la divinità. Nei princìpi immobili, invece, come in quelli matematici, non v'è un principio in senso proprio, benché sia detto tale per similitudine; per il fatto che in questo caso, se si muove il principio, tutte le cose dimostrate, quali che siano, vengono mutate; mentre invece le cose dimostrate di per sé non mutano, se una è sostituita dall'altra, a meno che si distrugga l'ipotesi dalla quale si traeva la dimostrazione. L'uomo invece è principio di

un certo movimento: infatti l'azione è un movimento. Poiché poi, come negli altri casi, il principio è causa delle cose che avvengono o sorgono per esso, bisogna ritenere a tal proposito quel che vale per le dimostrazioni. Se infatti, poiché il triangolo ha gli angoli eguali a due retti, necessariamente il rettangolo ha quattro angoli retti, è evidente che la causa di ciò è il fatto che il triangolo ha gli angoli uguali a due retti. Se si mutasse il triangolo, necessariamente cambierebbe anche il rettangolo: ad esempio se il triangolo avesse gli angoli uguali a tre retti, il quadrato li avrebbe eguali a sei, se il triangolo li avesse eguali a sei, il rettangolo li avrebbe eguali a otto. Se invece la proprietà del triangolo non muta e resta quella, è necessario che anche il rettangolo resti tale. E che ciò a cui qui accenniamo sia necessario, abbiamo dimostrato negli *Analitici*. Qui invece non è possibile né passare ciò sotto silenzio, né trattarlo più diffusamente di così. Se infatti non v'è nessun'altra causa per cui il triangolo sia così, questo dovrà essere un principio e causa delle proprietà conseguenti.

Ma, poiché vi sono alcune cose che possono essere diverse da
1223 a quello che sono, è necessario che anche i loro princìpi siano siffatti. Infatti la conseguenza di un principio necessario dev'essere necessaria anch'essa; quelle invece che derivano da princìpi mutevoli possono anche essere contrarie, e tra le cose che dipendono dagli uomini ve ne sono molte di siffatte, ed essi sono princìpi di conseguenze siffatte. Perciò è evidente che tutte le azioni di cui l'uomo è principio e artefice possono sia esserci sia non esserci, e che dipende da lui che ci siano o non ci siano le cose di cui egli è artefice dell'esserci o del non esserci. Egli è dunque responsabile delle cose che sta in lui il fare e non fare: e le cose di cui egli è responsabile, dipendono da lui. Poiché dunque la virtù e il vizio e le azioni da essi derivate sono le une lodevoli le altre biasimevoli (e non si biasima e non si loda per le cose che sono per necessità o per caso o per natura, ma per quelle di cui noi stessi siamo responsabili; infatti per tutto ciò di cui altri è responsabile, non si ritrae né biasimo, né lode), è chiaro che sia la virtù che il vizio riguardano le cose per cui uno è responsabile e autore delle azioni. Dobbiamo dunque studiare per quali cose l'uomo è responsabile e autore delle azioni. E tutti conveniamo che di tutto ciò che è volontario e che proviene dal proponimento di ciascuno, costui è responsabile, mentre di tutto ciò che è involontario non è responsabile. Ed è evidente che si fanno volontariamente tutte le cose che si compiono per proponimento. È dunque chiaro che la virtù e il vizio devono riguardare gli atti volontari.

7.

Dobbiamo dunque studiare che cos'è il volontario, che cos'è l'involontario e che cos'è il proponimento, poiché la virtù e il vizio sono determinati da queste condizioni. Indagheremo anzitutto intorno al volontario e all'involontario. Un atto sembra dover appartenere a uno di questi tre tipi: o proviene dall'appetizione, o dal proponimento o dalla razionalità: il volontario è conforme a una di queste cose, l'involontario è contrario a una di esse. L'appetizione si divide poi in tre parti: la volontà, l'impetuosità e il desiderio. Perciò bisogna distinguere in conformità a ciò e anzitutto relativamente al desiderio. Sembrerebbe che tutto ciò che si fa per desiderio è volontario. Infatti tutto quel che è involontario sembra essere forzato e ciò che è forzato è doloroso, come tutto ciò che si fa o che si soffre per costrizione; come dice pure il verso di Eveno:

> Ogni azione fatta per costrizione è spiacevole.

Perciò se una cosa che sia dolorosa è forzata, anche una cosa che sia forzata è dolorosa. Ma tutto ciò che è contrario al desiderio è doloroso (infatti il desiderio è di quel che è piacevole), perciò è forzato e involontario. Dunque ciò che è secondo desiderio è volontario: quelle infatti sono affermazioni tra loro contrarie. Oltre a ciò, però, ogni azione malvagia rende l'uomo più ingiusto; e l'incontinenza sembra essere una malvagità: l'incontinente è quindi tale da agire secondo il desiderio contro il ragionamento;
egli infatti compie atto d'incontinenza quando agisce secondo 1223 b
desiderio. Ma si compie ingiustizia quando si agisce volontariamente; perciò l'incontinente compirà ingiustizia perché agisce secondo il desiderio. Egli dunque agirà volontariamente, ed è volontario ciò che è secondo il desiderio. Sarebbe quindi assurdo

se gli uomini, diventando incontinenti, fossero più giustificati.

Da ciò può sembrare dunque che ciò che è secondo desiderio è volontario; però dalle considerazioni seguenti può sembrare il contrario. Infatti tutto ciò che si fa volontariamente, lo si fa volendolo, e ciò che si vuole lo si fa volontariamente. Ma nessuno vuole ciò che ritiene essere un male. Dunque l'incontinente non fa ciò che vuole; infatti essere incontinenti significa agire contrariamente a quel che si ritiene il meglio a causa del desiderio. Risulterebbe quindi ⟨da questi argomenti opposti⟩ che contemporaneamente la stessa persona agisce volontariamente e involontariamente. Ma questo è impossibile. Inoltre il continente agirà giustamente, e più giustamente che l'incontinente. Infatti la continenza è una virtù e la virtù rende gli uomini più giusti. E si è continenti allorché si agisce contro il desiderio secondo il ragionamento. Ma allora, se l'agire giustamente è cosa volontaria, così come l'agire ingiustamente (entrambe queste cose sembrano infatti essere volontarie e necessariamente se una è volontaria, lo è anche l'altra), mentre l'agire contro il desiderio è cosa involontaria, ne consegue che la stessa persona agirà contemporaneamente volontariamente e involontariamente.

Lo stesso ragionamento vale anche per l'impetuosità; infatti sembra esservi un'incontinenza e una continenza anche dell'impetuosità, così come del desiderio. Ciò che è contrario all'impetuosità è spiacevole e il trattenerla è cosa forzata; perciò, se quel che è forzato è involontario, quello che invece è secondo impetuosità dovrebbe essere tutto volontario. Anche Eraclito sembra che guardasse alla potenza dell'impetuosità quando diceva che è dolorosa la sua repressione; egli dice infatti:

Cosa aspra è combattere con l'impetuosità; essa infatti
[si vende a prezzo dell'anima.

Ma, se è impossibile che la stessa persona faccia insieme volontariamente e involontariamente ciò che concerne la stessa parte della cosa che si fa, sarà più volontario l'agire secondo volontà che non l'agire secondo desiderio e impetuosità [4]. Prova ne è il fatto

[4] Seguo qui il testo del Fritzsche.

che noi compiamo volontariamente molte cose senza ira e senza desiderio.

Resta dunque da esaminare se sono la stessa cosa ciò che è voluto e ciò che è fatto volontariamente. Ma sembra impossibile che siano la stessa cosa. Infatti abbiamo stabilito e ci sembra tuttora che il vizio rende gli uomini più ingiusti, e l'incontinenza appare essere un vizio. Ma qui avverrebbe il contrario: infatti nessuno vuole ciò che egli ritiene essere male, però lo compie quando diventa incontinente. Se dunque l'agire ingiustamente è volontario, e se questo volontario fosse conforme alla volontà, l'uomo che agisca da incontinente non agirebbe più ingiustamente, ma sarebbe più giustificato che prima di esser divenuto incontinente. Ma ciò è assurdo. È dunque evidente che agire volontariamente non significa agire secondo l'appetizione, né agire involontariamente significa agire contro l'appetizione [5].

8.

Inoltre risulta chiaro da ciò che il volontario non s'identifica con ciò che è secondo proponimento. Prima abbiamo infatti dimostrato che ciò che è conforme a volontà non è involontario, e a maggior ragione che tutto ciò che è voluto è anche volontario; 1224 a
e dalla nostra dimostrazione non è risultato escluso che si possa compiere volontariamente anche ciò che non è voluto. E noi compiamo, volendole, molte azioni all'improvviso e nessuno si propone alcunché all'improvviso.

Se dunque è necessario che il volontario sia una di queste tre cose, o ciò che è secondo appetizione, o ciò che è secondo proponimento, o ciò che è secondo razionalità, e poiché non è le due prime cose, resta solo che il volontario consista nell'agire con una certa riflessione. Ma dobbiamo procedere ancora un po' oltre nel discorso, prima di concludere la definizione del volontario e dell'involontario. Mi sembra che la caratteristica di questi due termini consista nell'essere l'una cosa secondo costrizione, l'altra

[5] Seguo qui la divisione dei capitoli del Fritzsche; altri fa rientrare nel cap. 8 ancora la frase seguente o addirittura le tre frasi seguenti.

non secondo costrizione. Infatti diciamo che ciò che è forzato è involontario e che tutto ciò che è involontario è forzato. Perciò dobbiamo indagare anzitutto intorno a ciò che avviene per costrizione, che cosa esso sia e quali rapporti abbia col volontario e l'involontario.

Il forzato e il necessario, e così la costrizione e la necessità sembrano contrapporsi al volontario e alla persuasione in ciò che riguarda le azioni. In generale, applichiamo i concetti di forzato e di necessità anche alle cose inanimate; infatti diciamo che è per costrizione e spinta da una necessità che la pietra è spinta in su e il fuoco in giù. Quando invece esse sono portate secondo l'impulso della natura a loro propria, non sono più dette esser spinte per costrizione, però neppure volontarie, bensì l'antitesi resta senza un proprio nome. Quando invece sono spinte contro il loro impulso, diciamo che sono spinte da costrizione. Parimenti anche negli esseri animati e nei viventi, vediamo che essi subiscono e compiono molte cose per costrizione, quando qualcosa di estraneo li muova contrariamente alla loro propria direzione. Negli esseri inanimati il principio che li muove è semplice, invece in quelli animati è molteplice; infatti non sempre l'appetizione e la ragione sono concordi. Perciò negli altri esseri viventi, come negli esseri inanimati la costrizione agisce direttamente, poiché in essi non v'è contrapposizione tra la ragione e l'appetizione, bensì vivono secondo l'appetizione. Nell'uomo invece esistono entrambi; e si esercitano su di lui in quell'età, in cui gli attribuiamo la facoltà di agire; infatti non diciamo che il bambino agisce e neppure l'animale, ma solo l'uomo quando agisca già per ragionamento. Sembra infatti che tutto ciò che è forzato sia spiacevole, e nessuno agisce contento per costrizione. Per questo vi è una grandissima discussione intorno al continente e l'incontinente: l'uno e l'altro agiscono sentendo ciascuno in sé degli impulsi opposti; per cui dicono che il continente per costrizione strappa se stesso dai desideri piacevoli (egli infatti soffre nel resistere all'appetizione che lo spinge in senso opposto); e l'incontinente agisce pure per costrizione contro il ragionamento. Però sembra soffrire di meno, poiché il desiderio riguarda ciò che è piacevole e gli si obbedisce contenti. Perciò l'incontinente agisce
1224 b più del continente volontariamente e non per costrizione, perché

non agisce spiacevolmente. Quanto alla persuasione, essa si contrappone alla costrizione e alla necessità. E l'uomo continente è portato appunto alle cose di cui è persuaso, e agisce quindi non per costrizione, ma volontariamente. Invece il desiderio trascina senza aver persuaso, perché non partecipa della ragione.

Si è detto dunque che solo gli incontinenti sembrano agire per costrizione e involontariamente, e per quale causa: cioè per una certa somiglianza all'agire per costrizione, di cui parliamo anche a proposito degli esseri inanimati. Se dunque ci si rifà alla definizione che sopra abbiamo stabilito, si risolve la questione. Cioè, quando qualcosa di esteriore muove o frena un essere contro l'impulso che è in lui, diciamo che ciò avviene per costrizione; nel caso contrario non per costrizione. Ora, sia nel continente che nell'incontinente ciò che spinge all'azione è un impulso che è in lui: l'uomo infatti possiede entrambi i princìpi ⟨la ragione e il desiderio⟩. Perciò non si può dire che né l'uno né l'altro agiscano per costrizione, né per necessità. Infatti noi diciamo necessità il principio esteriore, che ci trattiene o ci spinge contro l'impulso come se qualcuno, avendoci preso la mano ci facesse percuotere un altro, contrariamente sia alla nostra volontà sia al nostro desiderio. Ma quando il principio è interiore, non si agisce più per costrizione, poiché in entrambi i casi vi sono piacere e dolore. Infatti l'uomo continente prova dolore per il fatto stesso di agire contro il suo desiderio, e gode del piacere proveniente dalla speranza di ricevere in futuro un giovamento, o per il fatto che già trae giovamento, comportandosi sanamente. D'altro lato l'incontinente gode perché ottiene incontinentemente ciò che desidera, ma si addolora del dolore proveniente da ciò che s'aspetta, giacché sa di agire male. Perciò vi è pur un certo fondamento nell'affermare che ciascuno dei due appare agire per costrizione, e che in qualche modo ciascuno agisce involontariamente a causa dell'appetizione e della ragione; infatti quando ciascuno dei due elementi è separato, essi si respingono a vicenda. Per cui si trasferisce quest'argomentazione anche alla totalità dell'anima, quando si vede qualcuna di tali cose nell'anima. E, per quanto riguarda gli elementi, è possibile pensare così. Ma invece la totalità dell'anima sia dell'incontinente che del continente agisce volontariamente e nessuno dei due per costrizione; bensì vi è di

forzante solo uno degli elementi presenti in essi, giacché noi abbiamo entrambi per natura. E per natura è la ragione che comanda, poiché quando il nostro sviluppo naturale è lasciato libero e non è alterato, la ragione sarà in noi, e così pure il desiderio, poiché ci accompagna ed è in noi sin dalla nascita. In genere noi determiniamo appunto la struttura naturale attraverso questi due elementi, per ciò che accompagna ogni essere sin dalla nascita e per ciò che sorge in noi quando si lascia procedere regolarmente lo sviluppo, come ad esempio la canizie, la vecchiaia e le altre cose siffatte. Perciò da un lato né il continente né l'incontinente agiscono secondo natura, ma in senso assoluto ciascuno agisce secondo natura, per quanto non secondo la stessa natura.

Queste sono dunque le questioni relative al temperante e all'intemperante, se cioè agiscano per costrizione o entrambi o l'uno dei due; se quindi agiscano non volontariamente oppure nello stesso tempo per costrizione e volontariamente; e se, ammesso
1225 a che ciò che avviene per costrizione è involontario, agiscano nello stesso tempo volontariamente e involontariamente; e da ciò che s'è detto risulta all'incirca chiaro come si deve rispondere a tali questioni.

In un altro senso si dice di aver agito per costrizione e per necessità, anche senza la discordia della ragione e dell'appetito, quando si fa una cosa che si ritiene dolorosa e cattiva, ma se non si compie la quale, si riceveranno percosse o catene o morte. Si dice di aver fatto queste cose per necessità. Oppure non è vero, bensì tutti fanno anche questo volontariamente? È infatti possibile non farlo e sopportare quella sofferenza. Vi sono forse, in ciò, alcuni punti che si possono ammettere ed altri no. Tutte le azioni che è in nostro potere non fare o fare [6], se uno le fa pur senza volerle, le fa volontariamente e non per costrizione. Le cose invece che non dipendono da noi, avvengono per costrizione, anche se non è una costrizione assoluta, poiché non ci si propone ciò che si fa, ma solo il fine per cui si agisce, poiché anche in ciò vi è una differenza. Se infatti qualcuno uccide un altro per non essere raggiunto e toccato da esso, apparirebbe ridicolo se dicesse

[6] Leggo, con lo Spengel, μὴ πρᾶξαι ἢ πρᾶξαι anziché μὴ ὑπάρξαι ἢ ὑπάρξαι, giacché così sembra richiedere il testo aristotelico.

che fa questo per costrizione e per necessità; bisogna invece che sia un male maggiore e più doloroso quello che ci accadrà se non commettiamo il delitto. Infatti è per necessità o per costrizione o non secondo natura che si agirà quando si compia un male in vista di un bene o della liberazione da un male peggiore, e non volontariamente: infatti queste cose non dipendono da noi. Perciò molti ritengono involontario l'amore, alcune impetuosità e le emozioni fisiche, poiché sono forti anche più della nostra natura. E otteniamo perdono per queste cose, poiché sogliono costringere la nostra natura. E può sembrare maggiormente di agire per costrizione e involontariamente quando lo si fa per non soffrire fortemente piuttosto di quando lo si fa per non soffrire debolmente; e maggiormente quando lo si fa per non soffrire che quando lo si fa per godere. E il concetto di ciò che dipende da noi (a cui si riconduce il tutto) va inteso nel senso di ciò che la sua natura è in grado di sopportare; e si dice che una cosa non dipende da qualcuno se la sua natura non è capace di sopportarla, e non appartiene per natura né alla sua appetizione né alla sua ragione. Perciò diciamo a proposito degli invasati e degli indovini, sebbene compiano un atto di pensiero, tuttavia che non dipende da loro né il dire ciò che hanno detto, né il fare ciò che hanno fatto. E neppure ciò che avviene per desiderio: cosicché anche certi pensieri e passioni non dipendono da noi, così come certe azioni provenienti da tali pensieri e ragionamenti, ma, come diceva Filolao, vi sono alcune idee più forti di noi.

Perciò, poiché dovevamo studiare il volontario, l'involontario e i loro rapporti con ciò che avviene per costrizione, questo è stato così definito; e i ragionamenti che maggiormente negano il volontario, come se agissimo solo per forza e non costretti, sono quelli suddetti.

9.

Poiché abbiamo compiuto il nostro compito, e abbiamo stabilito che il volontario non è definito né dall'appetizione, né dal proponimento, resta che definiamo ciò che riguarda la razionalità. 1225 b
Sembra che il volontario sia contrario all'involontario, e che

l'agire sapendo o con chi si tratta, o come si agisce o perché, sia contrario all'agire ignorando sia con chi si tratta, o come si agisce o perché, sia contrario all'agire ignorando sia con chi si tratta sia come sia che cosa, per vera ignoranza e non accidentalmente (talora si può sapere che si tratta del padre, ma non che agendo così lo si uccide, bensì credere di salvarlo, come accadde alle Peliadi; oppure sapere che questa è una bevanda, ma credere che sia un filtro o un vino, mentre invece è veleno). Ciò che si fa per ignoranza, o della cosa o del come o del chi, è involontario; il contrario è volontario. Tutte le cose dunque che, essendo in proprio potere di non farle, si fanno consapevolmente e agendo noi stessi, sono necessariamente volontarie, e questo è il volontario; quello che invece si compie ignorandolo e per ignoranza è involontario. Ma, poiché il sapere e l'essere consapevoli può avere due sensi, può cioè significare sia il possedere il sapere, sia il servirsene, colui che, pur avendo il sapere non se ne serve, può in certo senso esser detto giustamente ignorante; però in altro senso ciò non è giusto, ad esempio se non ci si è serviti del sapere a causa di negligenza. Parimenti, anche uno che non ha il sapere può essere biasimato se egli non possiede ciò che sarebbe facile o necessario procurarsi, o per negligenza, o a causa di piacere, o di fastidio.

Queste cose dunque occorreva definire preliminarmente. E intorno al volontario e all'involontario resti definito in questo modo.

10.

Dopo di ciò, trattiamo del proponimento, dopo aver esposto prima le questioni teoretiche relative ad esso. Si può anzitutto porre la questione in qual genere esso si trovi e in quale lo si debba collocare, e se ciò che è volontario e ciò che ci si è proposti non siano la stessa cosa. Si ritiene soprattutto da parte di alcuni, e a chi indaghi può forse sembrare così, che il proponimento sia una di queste due cose: o l'opinione o l'appetizione: entrambe infatti appaiono esser congiunte con esso.

Ma che non sia l'appetizione è evidente. Infatti in tal caso

dovrebbe essere o volontà o desiderio o impetuosità: nessuno infatti appetisce se non prova una di queste tre cose. Dunque, l'impetuosità e il desiderio appartengono anche agli animali, mentre il proponimento no. E inoltre quelli che possiedono insieme queste cose, si propongono molte azioni senza impetuosità e senza desiderio; e quando si trovano nelle passioni, non si propongono più, ma resistono ad esse. Inoltre il desiderio e l'impetuosità sono sempre accompagnati da dolore, mentre invece ci proponiamo molte cose senza dolore.

Ma neppure la volontà e il proponimento sono la stessa cosa. Si vogliono infatti anche talune cose che sono impossibili, pur sapendo che sono tali, ad esempio di regnare su tutti gli uomini e di essere immortali, ma nessuno se le propone, a meno che ignori che sono impossibili; né in generale ci si propone ciò che è bensì possibile, ma che si ritiene non dipenda da noi fare o non fare. Perciò è evidente che è necessario che l'oggetto del proponimento sia tra le cose la cui esistenza dipende da noi. Parimenti è chiaro che il proponimento non è neppure un'opinione, né un 1226 a semplice oggetto di pensiero. Abbiamo infatti detto che l'oggetto del proponimento deve essere tra le cose che dipendono da noi, mentre invece noi opiniamo anche molte cose che non dipendono da noi, ad esempio che il diametro sia commensurabile. Inoltre il proponimento non è né vero né falso, né l'opinione che riguarda le azioni che dipendono da noi, quando dobbiamo riflettere se fare o non fare una cosa. Vi è invece questo punto in comune tra l'opinione e la volontà: che cioè nessuno si propone alcun fine, bensì i mezzi che conducono al fine. Ad esempio nessuno si propone di essere in salute, bensì di camminare o di star seduto in vista della salute; né di essere felice, ma di arricchirsi o di affrontare un pericolo in vista dell'esser felice. E in generale è evidente che sempre chi fa un proponimento si propone qualcosa e in vista di qualcosa; vi è dunque da un lato ciò in vista di cui ci si propone un'altra cosa, dall'altro lato ciò che ci propone in vista di un'altra cosa. Si vuole soprattutto il fine, e si opina, ad esempio, di dover aver salute e star bene. Perciò è evidente che il proponimento è una cosa diversa dall'opinione e dalla volontà. La volontà e l'opinione riguardano infatti soprattutto il fine, mentre invece il proponimento non lo riguarda.

È dunque evidente che, in senso assoluto, il proponimento non è né la volontà, né l'opinione, né il giudizio. Ma in che cosa differisce da essi, e in quali rapporti sta col volontario? Rispondendo a ciò, risulterà insieme evidente anche che cos'è il proponimento.

Tra le cose che possono sia esserci sia non esserci ve ne sono alcune siffatte che è possibile deliberare intorno ad esse, mentre intorno ad altre non è possibile. Alcune cose, infatti, possono sia esserci sia non esserci, ma non dipende da noi la loro produzione, bensì talune sorgono per natura, altre per altre cause: intorno a esse nessuno si porrebbe a deliberare, a meno che ne ignori la natura. Quelle cose invece che non solo è possibile che vi siano e che non vi siano, ma intorno alle quali è anche possibile agli uomini deliberare, sono appunto le cose che sta in noi fare o non fare. Perciò noi non deliberiamo intorno alle cose che vi sono presso gli Indi, né che il cerchio si trasformi in quadrato: quelle cose, infatti, non dipendono da noi, questa è del tutto impossibile a compiersi. Ma non deliberiamo neppure intorno a tutte le cose che sono fattibili da noi; e di qui ancora risulta evidente che, in senso assoluto, il proponimento non è un'opinione. Però le cose che ci proponiamo e quelle che sono fattibili appartengono tutte a quelle che dipendono da noi. Perciò uno potrebbe anche porre la questione perché i medici deliberano intorno alle cose di cui essi hanno scienza, mentre i grammatici non deliberano su quelle. La causa è che, potendo l'errore sorgere in due modi (infatti noi sbagliamo o nel ragionare o eseguendo una cosa se-
1226 b condo la sensazione), nella medicina è possibile sbagliare in entrambe le maniere, invece nella grammatica solo nell'azione e nella prassi; perché, se si volesse ragionare su di essa, si andrebbe all'infinito.

Poiché dunque il proponimento non è né opinione né volontà, né separatamente né presi insieme (infatti nessuno si propone sull'istante, mentre sembra che si possa agire e volere sull'istante), resta che esso provenga da questi due elementi: essi infatti sono presenti entrambi alla persona che si propone. Ma bisogna indagare come provenga da essi. In certo modo ce lo spiega il nome stesso. Infatti il proponimento [προαίρεσις] è una scelta [αἵρεσις], ma non in astratto, bensì di una cosa piuttosto che un'altra. Ciò non è possibile senza una riflessione e una deliberazione. Perciò il proponimento proviene da un'opinione deliberativa. Intorno al fine nessuno delibera, giacché il fine è già presente in tutti; si delibera invece sui mezzi che conducono ad esso, se cioè vi conferisca maggiormente questo oppure questo e, una volta stabilito ciò, come si possa ottenere questo mezzo. Su questo tutti deliberiamo, finché abbiamo ricondotto a noi il principio della produzione di quella cosa.

Se dunque nessuno può proporsi qualcosa senza aver prima esaminato e deliberato che cos'è peggio e che cos'è meglio, e se si possono volere soltanto quelle delle cose possibili la cui esistenza o non esistenza dipende da noi e che conferiscono allo scopo, è chiaro che il proponimento è un'appetizione deliberativa di cose che dipendono da noi. Tutti infatti vogliamo ciò che ci siamo anche proposti, però non tutte le cose che vogliamo ce le proponiamo. Denomino deliberativa ⟨quell'appetizione⟩ di cui principio e causa è la deliberazione e che si appetisce a causa dell'aver deliberato.

Perciò né negli altri animali vi è proponimento, né in ogni età, né in tutte le circostanze umane. Infatti il non aver deliberato e il non aver riflettuto sulla causa non impedisce per nulla che vi possa essere presso molti un opinare sul dover compiere o no una data azione, ma non ancora un procedere per ragionamento. Infatti facoltà deliberativa è quella parte dell'anima che sa vedere una causa. E il fine è un tipo di causa: infatti ciò per cui si agisce è una causa. E diciamo causa ciò in vista di cui esiste o avviene qualcosa, come il trasporto di sostanze è la causa del viaggiare, se è per questo che si viaggia. Perciò coloro che non hanno alcuno scopo sono incapaci di deliberare.

Poiché dunque, quando uno fa o si trattiene dal fare, di per sé e non per ignoranza, qualcosa che dipende da lui fare o non fare, agisce o si astiene dall'agire volontariamente, e poiché facciamo molte cose di questo genere senza averle deliberate né riflettute prima, è necessario che tutto ciò che è di proponimento sia volontario, mentre ciò che è volontario non è necessariamente di proponimento, e che le cose fatte secondo proponimento siano tutte necessarie, mentre non tutte le cose volontarie sono fatte secondo proponimento. Da ciò risulta insieme evidente anche

che i legislatori distinguono giustamente le azioni volontarie, 1227 a quelle involontarie e quelle premeditate; anche infatti se non definiscono precisamente, raggiungono tuttavia la verità. Ma di ciò tratteremo nello studio intorno alla giustizia.

È evidente dunque che il proponimento non è né semplicemente la volontà, né l'opinione, bensì è opinione e appetizione insieme, quando si deducano dal deliberare. Poiché quando si delibera, si delibera sempre in vista di qualcosa e poiché chi delibera ha sempre uno scopo rispetto al quale discerne ciò che è utile, intorno al fine nessuno delibera, bensì esso è principio e ipotesi, quali sono le ipotesi nelle scienze teoretiche. Di ciò già abbiamo detto brevemente al principio, e più esattamente ne abbiamo trattato negli *Analitici*. Però l'esame dei mezzi che conducono al fine può esser fatto da tutti o con abilità o senza abilità, così come quelli che deliberano se fare o non fare la guerra con questo. La cosa principale sarà di sapere il perché, cioè ciò in vista di cui si agisce, ad esempio la ricchezza o il piacere o qualsiasi altra cosa siffatta in vista di cui ci si trovi ad agire. Colui che delibera, infatti, delibera solo guardando dalla prospettiva del fine, come cioè possa condurre a sé ciò che contribuisce al fine, o se può fare egli stesso ciò che conduce al fine. Il fine è per sua natura sempre buono, e così ciò intorno a cui singolarmente si delibera: ad esempio il medico può deliberare se deve somministrare un dato farmaco, lo stratega dove dovrà accamparsi: per essi il fine è buono, e, in senso assoluto, il meglio. Invece sarebbe cosa contro natura e pervertita se il fine non fosse il bene, ma il bene apparente. Questa è la causa per cui delle cose alcune non possono essere usate per altro che per lo scopo per cui sono fatte; così è della vista (non è infatti possibile vedere ciò a cui non si applica la vista, né ascoltare ciò a cui non si applica l'udito); però per la scienza possono esser fatte anche cose di cui non vi è scienza; così, benché sia la stessa la scienza della salute e quella della malattia, non opera egualmente, bensì la scienza della prima è secondo natura, quella della seconda è contro natura. Parimenti anche la volontà si applica per natura al bene, ma contro natura anche al male; e per natura si vuole bene, però contro natura e per perversione, si vuole anche il male. Ma la rovina e la corruzione di ciascuna cosa non la trasforma in un'altra cosa qualsiasi,

bensì in quella opposta a quella di mezzo: non è infatti possibile esorbitare da ciò, poiché anche l'errore non conduce a risultati qualsiasi, ma a quelli contrari quando esistono contrari, e in quelli dei contrari che sono contrari secondo la scienza. È dunque necessario che l'errore e il proponimento vadano dal giusto mezzo ai contrari. Contrari al giusto mezzo sono il più e il meno. Causa ⟨dell'errore⟩ sono il piacevole e il doloroso, giacché siamo fatti in modo che all'anima sembra che il piacevole sia un bene e il più piacevole sia migliore, e che il doloroso sia un male e il più doloroso sia peggiore. Perciò anche di qui è evidente che la virtù 1227 b e il vizio riguardano i piaceri e i dolori. Infatti virtù e vizi riguardano gli oggetti del proponimento, il proponimento riguarda il bene e il male o ciò che sembra bene o male, e questi sono per natura piacere e dolore. È dunque necessario, poiché la virtù etica è essa stessa una medietà e riguarda sempre piacere e dolori, e poiché il vizio risiede nell'eccesso e nel difetto e riguarda le stesse cose che la virtù, che la virtù sia la disposizione etica del proponimento della medietà relativa a noi nelle cose piacevoli e in quelle dolorose, secondo le quali si definisce la qualità del carattere, sia nel godimento che nel dolore. Infatti non si dice mai che un carattere ha una data qualità perché è amante del dolce o amante dell'amaro.

11.

Stabilite queste cose, vediamo se la virtù può rendere infallibile il proponimento e giusto il fine, cosicché ci si proponga in vista di ciò che si deve, oppure se invece è la ragione a renderli tali. Ma questa è la continenza: essa infatti non contrasta mai la ragione. Però la virtù e la continenza non sono la stessa cosa. Ma intorno ad esse tratteremo in seguito, poiché quelli che ritengono che la virtù offra la retta ragione, lo fanno perché pensano ciò: infatti la continenza è una cosa del genere ed è tra le cose lodevoli. Ma prima di parlarne dobbiamo esaminare alcune questioni.

È infatti possibile che lo scopo sia giusto, ma che si sbagli nei mezzi per raggiungere lo scopo. E si può invece sbagliare

nello scopo, ma essere nel giusto quanto ai mezzi per raggiungerlo; oppure non essere nel giusto né nell'una né nell'altra cosa. La virtù, dunque, costituisce lo scopo oppure i mezzi per lo scopo? Pensiamo che essa costituisca lo scopo, poiché esso non proviene né da un sillogismo, né da un ragionamento. Supponiamo dunque che esso sia come il principio. Infatti il medico non esamina se deve risanare oppure no, bensì solo se il malato può camminare o no; né il ginnasta esamina se deve essere in buona forma oppure no, bensì solo se deve far la lotta o no. Parimenti, nessun'altra disciplina esamina il fine; come infatti nelle scienze teoretiche le ipotesi sono princìpi, così anche in quelle pratiche il fine è principio e ipotesi. « Giacché bisogna risanare questo, è necessario che vi sia questo rimedio, per ottenere la guarigione »; così come nelle scienze teoretiche: « se nel triangolo gli angoli equivalgono a due retti, ne deriverà necessariamente questa conseguenza ». Dunque, del pensiero principio è il fine, dell'azione principio è la conclusione del ragionamento. Se dunque di ogni rettitudine la causa è o la ragione o la virtù, dal momento che qui non è la ragione, sarà a causa della virtù che il fine è buono; però così non è dei mezzi che conducono al fine. E il fine è ciò in vista di cui si agisce, poiché ogni proponimento è proponimento di qualcosa e in vista di qualcosa. Il fine per cui si agisce è la medietà e la sua causa è la virtù, perché si propone la medietà. Ma il proponimento non è del fine, bensì delle cose che si fanno in vista del fine. Appartiene dunque a un'altra facoltà il procurare ciò che bisogna fare in vista del fine. Ma la causa per cui il fine del proponimento è giusto è la virtù.

1228 a Per questo è dal proponimento che noi giudichiamo la qualità di una persona. Ciò significa in vista di che cosa egli agisce, ma non che cosa fa. Similmente anche il vizio compie il suo proponimento in vista dei contrari. Se dunque una persona, dipendendo da lui il fare le belle azioni e il non fare le turpi, fa il contrario, è evidente che egli non è un uomo virtuoso. Perciò, necessariamente il vizio è volontario come la virtù: non vi è infatti alcuna necessità di compiere le cose cattive. Per questo sia il vizio è biasimevole sia la virtù è lodevole. Infatti le cose involontarie turpi o cattive non sono biasimevoli, né quelle buone sono lodevoli, ma sono tali soltanto quelle volontarie. Inoltre noi lodiamo e

biasimiamo tutti guardando più al proponimento che alle opere; e questo nonostante che l'attività sia preferibile alla virtù, per il fatto che di azioni cattive ne commettono anche persone che sono costrette, però nessuna di esse se lo propone. Però, poiché non è facile vedere quale sia il proponimento, per questo siamo costretti a giudicare la qualità delle persone dalle opere. È dunque preferibile l'attività, però è più lodevole il proponimento. Ciò risulta dunque da ciò che abbiamo stabilito e concorda con i fatti che si verificano.

LIBRO TERZO Γ

1.

Abbiamo detto, in generale, che le virtù sono delle medietà 1228 a e che esse dipendono dal proponimento, e che i vizi sono ad esse contrari, e quali siano. Ora invece ne tratteremo esaminandole singolarmente, e innanzi tutto parleremo del coraggio.

All'incirca si è tutti d'accordo che l'uomo coraggioso sia tale riguardo alle paure e che il coraggio sia una delle virtù. E nella tabella precedente abbiamo posto la temerarietà e la paura come gli estremi contrari; essi infatti sono in certo modo opposti tra loro. È chiaro dunque che i caratteri denominati secondo queste disposizioni saranno parimenti opposti tra loro, cioè il vile (e costui è così chiamato per l'aver paura più di quanto si deve e per l'ardire meno di quanto si deve) e il temerario; e quest'ultimo lo è per esser tale da temere meno di quanto si deve, ed ardire più di quanto si deve. Perciò vi è anche derivazione nel nome: infatti il temerario [θρασύς] è così detto per paronimia dall'ardire [θράσος]. Perciò, poiché il coraggio è la miglior disposizione riguardo alle paure e agli ardimenti, e poiché non bisogna essere né come i temerari (i quali peccano da un lato per difetto, dall'altro 1228 b per eccesso), né come i vili (i quali pure cadono in tale colpa ma non nelle stesse cose, ma in quelle contrarie, poiché difettano nell'ardire ed eccedono nell'aver paura), è evidente che il coraggio è la disposizione di mezzo tra la temerarietà e la viltà; ed essa è appunto la migliore. L'uomo coraggioso sembra per lo più essere privo di paura, mentre il vile è pauroso; quest'ultimo teme sia il molto che il poco, sia il grande che il piccolo e teme eccessivamente e subito, l'altro invece o non teme affatto o teme poche

cose, e difficilmente e raramente e solo i grandi pericoli. Il coraggioso sa affrontare cose molto temibili, l'altro non sa affrontare neppure quelle poco temibili.

Quali cose dunque affronta il coraggioso? E, anzitutto, affronta le cose temibili per lui o quelle temibili per un altro? Se affrontasse quelle che sembrano temibili a un altro, si potrebbe dire che ciò non è nulla di notevole; se invece affronta quelle che sembrano temibili a lui, anche per lui vi saranno grandi e numerosi cose temibili, e sono allora temibili le cose che incutono paura a ciascuna persona per la quale sono temibili, cosicché se sono fortemente temibili, dovrà essere grande la paura, se lo sono poco dovrà essere debole. Ne deriva quindi che l'uomo coraggioso prova grandi e molte paure. Ma sembrava invece, al contrario, che il coraggio rendesse l'uomo privo di paura e che consistesse nel non temere nulla o poche cose e difficilmente. Ma forse ciò che è temibile è detto tale in due sensi, così come pure il piacevole e il buono. Vi sono infatti cose che sono piacevoli e buone in senso assoluto, altre invece che lo sono solo per qualcuno, e non solo non lo sono in senso assoluto, ma al contrario sono cattive e non piacevoli, ad esempio tutte le cose che sono utili ai malvagi e tutte quelle che sono piacevoli ai bambini in quanto bambini. Parimenti anche delle cose temibili alcune lo sono in senso assoluto, altre solo per qualcuno. Quelle dunque che teme il vile in quanto vile o non sono temibili a nessuno, o lo sono poco; quelle invece che sono temibili alla maggior parte in quanto lo sono per la natura umana, le diciamo temibili in senso assoluto. L'uomo coraggioso si comporta rispetto a esse in modo privo di paura e affronta tali cose temibili le quali sono e non sono temibili per lui: sono temibili in quanto egli è uomo, non lo sono per nulla o lo sono poco in quanto è coraggioso; tuttavia esse sono cose temibili, giacché sono temibili alla maggior parte. Perciò questa disposizione etica è lodata; e il coraggioso si trova nella situazione dell'uomo forte e dell'uomo sano. Anche costoro infatti non sono tali per il non essere mai colpiti l'uno da nessuna fatica, l'altro da nessun eccesso, bensì per il non restare travolti (o per nulla affatto o poco) da quelle passioni dalle quali lo sono i molti e i più. I malati, i deboli e vili, invece, da un lato soffrono per sensazioni comuni molto più rapidamente e intensamente che non la

maggior parte degli uomini, d'altra parte invece restano del tutto insensibili o poco sensibili a quelle passioni di cui soffre la maggior parte[1].

Si può poi porre la questione se non vi è nulla di temibile per il coraggioso, e se non può mai aver paura. O invece nulla impedisce ch'egli lo sia nel modo che abbiamo detto? Infatti il coraggio 1229 a
è una sottomissione alla ragione e la ragione ordina di scegliere il bene. Perciò chi non a causa di esso affronta le cose temibili o è stolto o è temerario. Chi invece per il bene supera la paura, questo solo è coraggioso. Dunque il vile teme anche ciò che non si deve temere, il temerario ardisce anche ciò che non si deve ardire; il coraggioso teme e ardisce ciò che si deve e per questo è nel giusto mezzo: infatti ciò che la ragione gli comanda, questo egli ardisce e teme. E la ragione non comanda di affrontare grandi dolori o danni, se non per il bene. Invece il temerario ardisce anche ciò che la ragione non comanda e il vile non ha coraggio neppure se la ragione comanda; solo il coraggioso fa ciò che comanda la ragione.

Vi sono cinque specie di coraggio denominate nello stesso modo per la loro similitudine. Esse affrontano le stesse cose, ma non per gli stessi motivi. La prima specie è quella civile e proviene dalla verecondia. La seconda è quella militare; essa proviene dall'esperienza e dalla conoscenza che si ha, non come diceva Socrate, delle cose pericolose, ma del possedere risorse nei pericoli. La terza è quella che proviene dall'inesperienza e dall'ignoranza, per la quale i bambini e i folli o non cedono a ciò che loro si presenta o prendono in mano i serpenti. Un'altra specie è quella collegata alla speranza, per cui coloro che spesso hanno avuto fortuna affrontano i pericoli, e così pure gli ubriachi; infatti il vino rende pieni di speranza. Un'altra specie è quella proveniente da una passione irrazionale, come dall'amore e dall'impetuosità; se infatti uno è innamorato è più temerario che vile e affronta molti pericoli, come colui che uccise il tiranno di Metaponto e quello di cui parla la mitologia cretese; e così avviene per l'ira e l'impetuosità; infatti l'impetuosità eccita. Perciò anche le bestie feroci

[1] Il Solomon ritiene probabilmente spuria quest'ultima frase, in quanto ripetizione del paragrafo precedente.

sembrano essere coraggiose, mentre invece non lo sono; quando infatti sono eccitate sono tali, quando invece non sono eccitate non lo sono più, come accade ai temerari. Tuttavia il coraggio che proviene dall'impetuosità è il più naturale. Infatti l'impetuosità è invincibile, per questo anche i ragazzi combattono ottimamente. Il coraggio civile si ha invece a causa della legge. Ma il vero coraggio non è nessuna di queste specie, per quanto tutte queste specie possono essere utili per invocare il coraggio nei pericoli.

Dopo aver trattato così in generale delle cose temibili, sarà meglio ora specificare maggiormente. In generale si dicono temibili le cose che producono paura; tali sono tutte le cose che sembrano poter produrre un dolore che sia deleterio. Quando invece ci si attende un dolore di carattere diverso, può ben sorgere un altro senso doloroso e un'altra emozione che non la paura, come ad esempio se uno prevede che proverà il dolore che provano gli invidiosi, o quello che provano i gelosi o coloro che si vergognano. Invece la paura si produce solo per l'imminenza di quei dolori la cui natura è in grado di togliere la vita. Per questo alcune persone che sono molto deboli si mostrano coraggiose di
1229 b fronte ad alcune cose; e altre si mostrano sia dure e ferme, sia vili. Così sembra che il carattere proprio del coraggio consista nel comportarsi in un dato modo di fronte alla morte e al dolore di essa. Se infatti qualcuno fosse in grado di sopportare calori e freddi e dolori di tal genere, secondo quanto ordina la ragione, i quali però sono privi di pericolo e fosse invece molle e pauroso di fronte alla morte per via di nessun'altra sofferenza che per la distruzione stessa, costui apparirebbe essere vile; mentre se un altro si mostrasse debole di fronte a quei dolori, ma impassibile di fronte alla morte, apparirebbe coraggioso. Infatti si parla di pericolo solo in quelle tra le cose paurose alle quali sia vicino ciò che porta a una tale distruzione. E il pericolo appare quando essa appaia vicina. Si è dunque detto che le cose temibili rispetto alle quali definiamo l'uomo coraggioso sono quelle che provocano un dolore che sia deleterio. Ma occorre che esse appaiano vicine e non in lontananza e che siano o appaiano di grandezza tale da essere corrispondenti all'uomo. Vi sono infatti alcune cose che necessariamente appaiono temibili a ogni uomo e che intimoriscono ognuno; come cioè vi sono dei caldi e dei freddi e alcune delle altre forze che sono superiori a noi e alle possibilità del corpo umano, così nulla impedisce che ve ne siano di siffatte relative alle passioni dell'anima. I vili e i temerari, dunque, s'ingannano sulle loro disposizioni: al vile le cose non temibili sembrano essere temibili e quelle poco temibili sembrano esserlo fortemente; al temerario, al contrario le cose temibili sembrano osabili e quelle fortemente temibili lo sembrano poco; invece al coraggioso appare effettivamente la verità.

Perciò non si è coraggiosi se si affrontano le cose temibili per ignoranza, come se qualcuno per un attacco di follia affronta i fulmini che cadono; e neppure se uno, pur conoscendo la grandezza del pericolo, lo affronta per impetuosità, come i Celti che vanno incontro alle onde brandendo le armi; e in genere il coraggio dei barbari è accompagnato da impetuosità. Alcuni anche affrontano i pericoli a causa di altri piaceri; e infatti l'impetuosità comporta un certo piacere, poiché è accompagnata dalla speranza della vendetta; ma tuttavia se a causa di questo o di un altro piacere o per fuggire maggiori dolori qualcuno affronta la morte, non può mai esser detto giustamente coraggioso. Se infatti fosse dolce il morire, molti intemperanti cercherebbero la morte per incontinenza, come effettivamente, anche ora, per quanto il morire di per sé non sia piacevole, ma poiché sono tali le cose che lo provocano, molti per intemperanza si dirigono verso la morte, pur sapendolo; ma nessuno di essi può sembrare coraggioso, anche se è del tutto pronto a morire. Neppure nessuno di quelli che affrontano la morte per sfuggire alla sofferenza, come molti fanno, è coraggioso, come coloro di cui parla Agatone: 1230 a

I mortali dappoco, non potendo sopportare le sofferenze,
[amano la morte;

e come raccontano i poeti di Chirone, che invocasse di morire, pur essendo immortale, a causa del dolore della sua ferita. Similmente si può dire anche di coloro che affrontano, per la loro esperienza, i pericoli, nel modo in cui per lo più la maggior parte dei soldati li affrontano. E ciò sta nella maniera opposta di quanto pensava Socrate, il quale riteneva che il coraggio fosse una scienza.

Infatti non perché conoscano le cose temibili hanno ardire coloro che sanno salire sugli alberi delle navi, ma perché conoscono le risorse nei pericoli. Né il motivo per cui essi combattono più ardimentosamente costituisce coraggio; altrimenti la forza e la ricchezza sarebbero coraggio, secondo quanto dice Teognide:

Infatti ogni uomo è domato dalla povertà.

Inoltre alcuni, che sono notoriamente vili, affrontano egualmente i pericoli a causa dell'esperienza: ciò perché essi non pensano che siano un pericolo, giacché conoscono le risorse contro di esso. Prova ne è il fatto che, quando non ritengono di avere alcuna risorsa ed è già prossimo il pericolo, non lo affrontano. Tra tutte le suddette cause ⟨dell'affrontare i pericoli⟩, quelli che li affrontano per la verecondia possono più degli altri sembrare coraggiosi, come anche Omero dice che Ettore affronta il pericolo del duello con Achille:

Una verecondia prese Ettore...

e

Polidamante per primo mi bollerà d'ingiurie.

Questo è il coraggio civile.

Ma il vero coraggio è questo, né alcuno dei suddetti, bensì essi sono solo simili al coraggio, come anche il coraggio delle fiere, le quali, come sono percosse, sono trascinate dall'impetuosità. Infatti non bisogna resistere alle cose temute né per timore di disonore, né per ira, né per il credere che non si morirà o perché si hanno possibilità di difesa; infatti non si riterrà che sia temibile alcunché di ciò (che così si affronta). Bensì, poiché ogni virtù proviene dal proponimento (e abbiamo detto prima in qual modo ciò vada inteso, cioè che la virtù ci fa scegliere ogni cosa in vista di uno scopo e che questo scopo è il bene), è evidente che anche il coraggio, essendo una virtù, farà sì che affrontiamo le cose temibili in vista di uno scopo, perciò né per ignoranza (ché anzi la virtù spinge piuttosto a giudicare), né per piacere, ma perché è bene; poiché esso non affronta ciò che non sarebbe

bello, ma folle affrontare: questa infatti sarebbe una vergogna. Abbiamo dunque detto in generale a sufficienza, per quanto concerne il presente trattato, intorno a quali cose il coraggio sia medietà, di quali estremi sia medietà, e perché, e quale facoltà abbiano le cose temibili.

2.

Dopo di ciò dobbiamo cercar di trattare della moderazione e dell'intemperanza. Si usa il termine ' intemperante ' in molti sensi. Si può intendere anzitutto per intemperante colui che non si modera e non si guarisce, così come intonso è chi non è tonso, 1230 b
sia che lo si possa o non lo si possa tondere: intonso infatti è sia ciò che non può esser tonso, sia ciò che può esserlo ma non lo è stato. Lo stesso è anche dell'intemperante: tale può essere sia chi per natura non ha possibilità di moderarsi sia chi avrebbe invece per natura questa possibilità, ma non si è moderato riguardo a quegli errori rispetto ai quali il moderato si comporta rettamente, così come i bambini sono detti intemperanti secondo questo tipo di intemperanza. Ma in altro senso sono detti intemperanti quelli che sono difficilmente guaribili o del tutto incapaci di guarire temperandosi. Comunque, per quanto l'intemperanza sia intesa in più sensi, è evidente che essa riguarda alcuni piaceri e dolori e che è nel modo di comportarsi rispetto ad essi che la moderazione e l'intemperanza differiscono tra loro e dalle altre disposizioni. Abbiamo indicato prima come l'intemperanza sia così denominata per metafora. Quelli invece che si comportano impassibilmente rispetto agli stessi piaceri, alcuni li chiamano insensibili, altri li definiscono con altri nomi. Ma questa disposizione non è del tutto nota, né frequente, per il fatto che tutti peccano maggiormente per l'eccesso opposto e in quasi tutti gli uomini è innata la tendenza a lasciarsi vincere da tali piaceri e la sensibilità per essi. Quelli insensibili sono soprattutto del tipo di quegli uomini rozzi che i commediografi portano sulle scene, i quali non gustano le cose piacevoli, neppure quelle misurate e necessarie.

Poiché il moderato è tale rispetto ai piaceri, è necessario che

egli sia tale rispetto a certi desideri. Bisogna dunque stabilire rispetto a quali. Infatti non rispetto a tutti i piaceri né a tutte le cose piacevoli il moderato è moderato, bensì lo è, a quanto sembra, intorno a due tipi di sensazioni, quella del gusto e quella del tatto, che anzi in realtà si riducono a quella del tatto. Il temperante non è tale, infatti, rispetto al piacere che proviene dalla vista delle cose belle, in cui non ci sia desiderio erotico, né rispetto al dolore suscitato dalle cose turpi, né rispetto al piacere proveniente dall'ascolto di suoni armonici o dal dispiacere di quelli disarmonici, e neppure rispetto ai piaceri e dispiaceri dell'odorato, provenienti da buoni o cattivi odori. E neppure nessuno è detto intemperante per il provare ⟨...⟩. Se dunque qualcuno o vedendo una bella statua o un cavallo o un uomo, o ascoltando un canto, non volesse più mangiare, né bere, né fare l'amore, ma volesse solo vedere quelle belle cose e ascoltare quei canti, non sembrerebbe intemperante, come non lo sembrano quelli che sono incantati dalle sirene. Invece l'intemperanza è relativa a quei due tipi di sensazioni, per le quali soltanto anche gli altri animali dotati di sensibilità provano piacere e dolore, cioè le sensazioni del gusto e del tatto. Invece riguardo alle altre sensazioni pia-
1231 a cevoli quasi similmente tutti gli animali sembrano essere insensibili, ad esempio riguardo all'armonia o alla bellezza. In nessun modo infatti che sia degno di nota essi sembrano emozionarsi per la vista di cose belle o per l'ascolto di suoni armonici, a meno che si tratti di qualche caso prodigioso. Ma neppure si emozionano per i buoni o i cattivi odori; tuttavia gli animali hanno sensazioni più acute di quelle dell'uomo. Eppure anche degli odori essi godono solo di quelli che li rallegrano solo indirettamente, ma non per essi stessi. Intendo che rallegrano non per se stessi quegli odori di cui godiamo sperando o ricordandoci di altre cose, come di cibi e bevande. Infatti noi godiamo di essi per il piacere di un'altra cosa, cioè del mangiare e del bere; mentre odori che dilettano di per se stessi sono, ad esempio, quelli dei fiori. Perciò giustamente Stratonico diceva che delle cose odorose alcune hanno un odore bello, altre un odore piacevole. Del resto, anche riguardo al gusto, gli animali non godono di un piacere completo; non godono cioè di quei cibi di cui la sensazione si prova sulla sommità della lingua, ma di quelli di cui la sensazione si prova nella gola

e ciò che provano assomiglia più al tatto che al gusto. Perciò i golosi non si augurano di avere la lingua lunga, bensì la gola di una cicogna, come Filosseno figlio d'Erisside. Perciò si deve porre, in generale, l'intemperanza in rapporto alle sensazioni tattili.

Parimenti bisogna dire che anche l'intemperante è tale rispetto ad esse. L'ubriachezza, la voracità, la lussuria, la golosità e tutti i vizi siffatti sono relativi alle sensazioni suddette e l'intemperanza si suddivide appunto in queste parti. Invece rispetto ai piaceri provenienti dalla vista o dall'udito o dall'olfatto nessuno è detto intemperante se eccede, bensì noi biasimiamo questi errori senza disprezzarli, e così facciamo in generale per quelle cose intorno alle quali non si parla neppure di continenza (benché gli incontinenti non siano né intemperanti né moderati).

L'uomo insensibile dunque, o comunque lo si debba chiamare, è colui che si trova a difettare anche in quelle cose di cui sarebbe necessario partecipare e godere, come fanno pressoché tutti. Invece chi eccede è intemperante. Tutti infatti per natura godono di quelle cose e ne provano desiderio e non per questo sono, né son detti intemperanti. Né infatti eccedono nel godere più di quanto si deve, quando le ottengono, o nell'addolorarsi più di quanto si deve, quando non le ottengono. Ma non sono neppure insensibili, giacché non difettano nel godere o nell'addolorarsi, ma piuttosto eccedono. E poiché intorno a queste cose vi sono un eccesso e un difetto, evidentemente vi è anche una medietà, e questa è la migliore disposizione ed è opposta a entrambi gli estremi. Cosicché, poiché la moderazione è la miglior disposizione verso le cose riguardo a cui si è intemperanti, la medietà riguardo alle suddette sensazioni piacevoli dovrà essere temperanza, essendo essa la medietà tra l'intemperanza e l'insensibilità. 1231 b
L'eccesso è dunque l'intemperanza, il difetto o è anonimo o è indicato coi nomi che abbiamo detto.

Dovremo distinguere poi più esattamente intorno al genere dei piaceri nella trattazione che faremo in seguito della continenza e dell'incontinenza.

3.

Nello stesso modo bisogna trattare anche intorno alla mansuetudine e alla durezza di carattere. Infatti vediamo che si è mansueti relativamente al dolore che sorge dall'impetuosità, per il fatto che ci si comporta in una data maniera verso di esso. Abbiamo descritto e contrapposto all'iracondo, al duro e al rozzo (queste sono infatti tutte forme della stessa disposizione) il servile e l'indifferente. Questi ultimi nomi sono all'incirca quelli che si danno a coloro che non muovono la loro irascibilità neppure nelle cose in cui si deve, ma si sottomettono facilmente agli oltraggi e si mostrano umili di fronte ai disprezzi. Si contrappongono infatti l'addolorarsi a mala pena all'addolorarsi rapidamente, l'addolorarsi poco all'addolorarsi molto, e per breve tempo anziché per molto, di quel dolore che chiamiamo irascibilità. Poiché, come dicemmo anche per le altre passioni, anche qui vi sono un eccesso e un difetto (infatti il duro di carattere è tale che soffre più in fretta, maggiormente, per maggior tempo, quando non si deve, con chi non si deve e con molte persone, il servile invece è il contrario), è evidente che vi è anche un giusto mezzo dell'opposizione. Poiché dunque entrambe quelle disposizioni contrarie sono erronee, è evidente che è conveniente la disposizione di mezzo tra esse. Essa infatti né va troppo avanti, né resta troppo indietro, né si adira con chi non bisogna, né rinunzia ad adirarsi con chi bisogna. Perciò, poiché anche la mansuetudine è la disposizione migliore relativamente a queste passioni, anche la mansuetudine dev'essere una medietà, e l'uomo mite una via di mezzo tra il duro di carattere e il servile.

4.

Anche la magnanimità, la magnificenza e la generosità sono delle medietà; e la generosità lo è rispetto all'acquisto e alla perdita di ricchezze. Invece colui che gode più di quanto si deve di ogni acquisto e si addolora più di quanto si deve di ogni perdita, è avaro; chi invece sente entrambe le cose meno di quanto si

deve è prodigo; mentre chi le sente entrambe come si deve è generoso. E intendo per ciò che si deve, qui come negli altri casi, quello che è secondo la retta ragione. Poiché l'avaro e il prodigo sono in eccesso e in difetto e poiché dove vi sono gli estremi v'è anche un mezzo e questo è la cosa migliore, e poiché per ciascuna specie una sola cosa è la migliore, è necessario che la generosità sia una medietà tra la prodigalità e l'avarizia rispetto all'acquisto e alla perdita di ricchezze. Noi intendiamo però in due sensi le 1232 a
ricchezze e l'arricchimento. L'uno è l'uso di per sé della ricchezza, com'è quello di un calzare o di un mantello; l'altro è invece quello accidentale, ma non nel senso come se uno si servisse di una scarpa per bilancia, bensì nel senso della compera e della vendita: in questo senso ci si serve ancora del calzare. Uomo avido di ricchezze è colui che si affanna per il denaro; e il denaro allora diviene un possesso di per sé anziché un mezzo d'uso accidentale. Ma l'avaro e il prodigo possono esserlo rispetto al modo accidentale dell'arricchimento; infatti l'avaro persegue l'aumento dell'arricchimento anche contro natura, il prodigo difetta invece anche di quello che è necessario, il generoso elargisce il superfluo. Le specie di questi si denominano differentemente nei singoli casi a seconda del grado; ad esempio l'avaro vien detto parco, tirchio e speculatore: parco per il non voler dare, speculatore per voler guadagnare qualsiasi cosa; tirchio è invece colui che bada sino alle piccole cose, invece imbroglione e truffatore è chi diventa ingiusto per avarizia. Parimenti dall'avaro di distinguono il dissipatore per lo spendere disordinatamente, lo scriteriato per il non saper sopportare la noia del calcolo del denaro.

5.

Quanto alla magnanimità, bisogna stabilirne la caratteristica partendo da ciò che si suole attribuire ai magnanimi. Come per le altre cose che rischiano di confondersi per la loro parentela e somiglianza, viste in lontananza, così è anche accaduto per la magnanimità. Per questo talora anche gli opposti si contendono lo stesso aspetto: ad esempio il prodigo e il generoso, il superbo e il grave, il temerario e il coraggioso. Essi infatti riguardano gli

stessi oggetti e sono limitrofi fino a un certo punto; ad esempio sia il coraggioso che il temerario affrontano i pericoli, ma l'uno lo fa in un modo, l'altro in un altro, e questa differenza è grandissima. Intendiamo per magnanimo, come indica il nome stesso, chi ha come una certa grandezza dell'animo e delle sue facoltà. Perciò il magnanimo sembra esser simile all'uomo grave e al magnifico, poiché tale qualità sembra accompagnarsi a tutte queste virtù. Infatti il giudicare rettamente quali beni sono grandi e quali piccoli, è cosa lodevole; e sembrano essere grandi quelli che persegue l'uomo che ha miglior disposizione riguardo a tali cose piacevoli. Ma la magnanimità è la più importante; poiché la virtù, in ogni caso, giudica rettamente il più e il meno, e la magnanimità giudica appunto come giudicherebbe il saggio e la virtù, cosicché ad essa conseguono tutte le virtù, oppure essa consegue a tutte le virtù [2].

Inoltre sembra che sia proprio del magnanimo l'essere pro-
1232 b penso al disprezzo. Ma ogni virtù rende propensi al disprezzo delle cose grandi, ma contrarie alla ragione, come il coraggio rende sprezzanti dei pericoli (infatti il coraggioso pensa che è gran vergogna ⟨l'aver paura⟩ e che la moltitudine non è temibile), il moderato è sprezzante dei grandi e molti piaceri, il generoso lo è delle ricchezze. Ma ciò sembra tipico del magnanimo per il fatto che egli si occupa di poche cose, e tutte grandi, e non solo perché esse sembrano tali a un altro qualsiasi. Infatti l'uomo magnanimo si preoccuperà di più dell'opinione di una sola persona virtuosa che non di quella di molte persone qualunque, come appunto disse Antifonte, quando fu condannato, ad Agatone che complimentava la sua difesa. E il contegno sprezzante sembra essere soprattutto il segno proprio del magnanimo. E quanto all'onore, alla vita e alle ricchezze, per le quali sembrano affannarsi gli uomini, il magnanimo non si preoccupa di altro se non dell'onore; ed egli si affliggerà se sarà disonorato e comandato da una persona indegna, e godrà soprattutto ottenendo il contrario. In questo modo può sembrare che il magnanimo si comporti in modo contraddittorio; infatti l'essere sprezzante della

[2] Il testo di questi due ultimi paragrafi è probabilmente corrotto, come ritiene il Solomon.

moltitudine e dell'opinione pubblica non concorda con il preoccuparsi soprattutto dell'onore. Bisogna dunque, per parlarne, definire prima esattamente. L'onore può infatti essere grande o piccolo in due sensi diversi: esso cioè differisce se proviene da una moltitudine qualsiasi, o da persone degne di considerazione, e inoltre a seconda della cosa per cui è attribuito. Infatti l'onore è grande non per il numero di quelli che onorano, né per la sola qualità, ma per il fatto che la cosa che onora sia veramente onorevole. In realtà, sia il potere che gli altri beni sono onorevoli e degni di conto solo se sono veramente grandi, per cui non vi è alcuna virtù senza grandezza. Perciò ogni virtù sembra rendere gli uomini magnanimi rispetto all'oggetto che riguarda ciascuna di esse, come abbiamo detto. Ma tuttavia vi è una virtù distinta dalle altre che è la magnanimità, come anche si deve chiamare specificamente magnanimo chi la possiede. Poiché dunque tra i beni ve ne sono alcuni onorevoli, altri tali quali si sono definiti prima, e poiché di questi beni alcuni sono veramente grandi altri piccoli, e poiché tra gli uomini alcuni sono degni e si ritengono degni di essi, tra costoro va ricercato il magnanimo. È dunque necessario distinguere quattro cose differenti. Anzitutto si può essere degni di grandi onori e ritenersi degni di essi; oppure si può essere degni di piccoli onori e ritenersi degni di essi; ma si può anche verificare il contrario di entrambi i casi: uno può infatti essere tale da meritare piccoli beni di onore e ritenersi invece degno di grandi, un altro invece, pur essendo degno di grandi, può ritenersi degno di piccoli. Chi dunque, essendo degno di piccoli onori, si ritiene di meritarne dei grandi, è biasimevole: è infatti cosa dissennata e non è bello ottenere di più del merito. Ma è biasimevole anche colui che, essendone degno, ed essendogli possibile ottenere tali onori, non si ritiene in grado di partecipare 1233 a
ad essi. Resta dunque il carattere opposto a entrambi questi due: colui cioè che, essendo degno di grandi onori, si ritiene degno di essi ed è tale quale egli si ritiene di essere. Costui è lodevole ed è la via di mezzo tra i precedenti.

Poiché dunque la magnanimità è la miglior disposizione rispetto all'acquisto o all'uso dell'onore e degli altri beni onorevoli e poiché abbiamo attribuito tale qualità all'uomo magnanimo, ma non relativamente ai beni di utilità, e poiché insieme questa me-

dietà è la più lodevole, è evidente che anche la magnanimità dev'essere una medietà. Dei suoi opposti, come abbiamo indicato nella tabella, l'uno è la vanità consistente nel ritenere se stesso degno di grandi beni, essendone invece indegno (diciamo infatti che sono vani coloro i quali ritengono di esser degni di grandi onori, pur non essendo tali), l'altro è la piccineria d'animo consistente nel non ritenersi degni di grandi beni, pur essendo tali (sembra infatti essere proprio del pusillanime il non ritenersi degno di alcun grande onore, pur essendo disponibili beni per cui sarebbe giustamente onorato); perciò è necessario che anche la magnanimità sia una medietà tra la vanità e la piccineria d'animo.

Il quarto dei caratteri sopra definiti non è del tutto biasimevole, ma non è neppure magnanimo, non avendo grandezza rispetto ad alcuna cosa: né infatti egli è degno di grandi beni, né ritiene di esserlo, perciò non è neppure contrario alla magnanimità. Eppure potrebbe sembrare esser contrario a chi si ritiene degno di grandi beni colui che invece, essendo degno di piccoli beni, si ritiene tale. Tuttavia non è contrario, non essendo neppure biasimevole: egli si comporta infatti come la ragione prescrive: e, nella sua natura, non differisce dal magnanimo: entrambi infatti si ritengono degni di ciò di cui lo sono davvero. E costui potrebbe anche diventare magnanimo, poiché egli si riterrà degno di ciò di cui è degno. Invece il pusillanime che, pur essendogli disponibili grandi beni onorevoli, non se ne ritiene degno, che cosa direbbe se fosse poi effettivamente degno di poco? Se infatti gli sembrava di essere vanitoso ad aspirare a grandi beni quando ne era degno, qualora sia degno di meno, ciò avverrà ancor più. Perciò nessuno potrebbe definire pusillanime chi, essendo meteco, non si ritenga degno di comandare ma si sottometta; mentre si definirà pusillanime chi, essendo di natali illustri, ritenesse eccessivo per lui il comando.

6.

Anche il magnifico non è tale riguardo a qualsiasi azione e a qualsiasi disposizione, ma riguardo alle spese, a meno che usiamo il termine in senso metaforico; senza spese non vi è magnificenza.

Ciò che è decoroso risiede nello splendore, e lo splendore non proviene da spese qualsiasi, ma allorché si estendono le spese necessarie al massimo limite. È dunque magnifico chi si propone la grandezza conveniente nelle grandi spese ed è incline a una tal medietà e a un tal piacere. Chi invece eccede e supera il limite del decoro, non ha un proprio nome. Tuttavia tale vizio ha una certa rassomiglianza con coloro che sono chiamati spreconi e 1233 b
fastosi. Ad esempio, se un uomo ricco, dovendo affrontare le spese per il matrimonio di un figlio, ritiene che gli convenga una spesa simile a quella di chi invita a pranzo gente umile, costui pecca di meschineria. Chi invece riceve gente umile con la dispendiosità di un matrimonio, e ciò né per esigenze di reputazione, né per particolari possibilità, costui è simile al fastoso. Invece chi si comporta come conviene e come prescrive la ragione, è magnifico. Infatti il decoroso è ciò che è conforme all'opportunità; nulla infatti è decoroso se eccede l'opportunità. E occorre essere decorosi (poiché vi è l'opportunità sia di chi è decoroso sia dell'oggetto che è decoroso) tanto relativamente all'oggetto (ad esempio ciò che è decoroso per le nozze di uno schiavo è diverso da ciò che lo è per il matrimonio di uno che si ama) quanto relativamente alla persona, sia riguardo alla quantità che alla qualità; ad esempio si ritenne che la sontuosità mostrata da Temistocle a Olimpia non si addicesse a lui a causa della sua precedente povertà, bensì a Cimone. Chi invece, a seconda di come si trova, si comporta in maniera corrispondente, non rientra in questi casi.

La stessa cosa vale anche per la generosità; vi è infatti chi non è né generoso né avaro.

7.

In generale, anche ciascuna delle altre qualità lodevoli o biasimevoli rispetto al carattere sono o eccessi o difetti o medietà relativamente alle passioni. Consideriamo ad esempio l'invidioso e il malevolo rispetto alle disposizioni per cui sono detti tali: l'invidioso è tale per l'addolorarsi per coloro che sono giustamente fortunati, invece la passione del malevolo non ha un proprio nome, ma è evidente la caratteristica di chi la possiede, per il

godere delle sventure illimitate. La disposizione di mezzo di questi sentimenti è quella dello sdegno, che gli antichi chiamarono Nemesi, cioè l'addolorarsi per le sventure e le fortune che siano immeritate e il godere di quelle meritate; perciò si ritiene che vi sia anche una dea Nemesi.

La verecondia è la medietà tra l'impudenza e la timidezza; infatti chi non si preoccupa di nessuna opinione è impudente, chi si preoccupa in egual misura di tutte è timido; chi invece si preoccupa solo di quella degli uomini che appaiono moralmente convenienti, è verecondo.

L'amabilità è la medietà tra l'ostilità e l'adulazione. Chi infatti cede sempre facilmente agli altrui desideri è un adulatore; chi invece contrasta a tutti, è uomo ostico; chi invece né acconsente a ogni piacere, né si oppone a tutti, bensì acconsente a quello che appare il migliore, è amabile.

La serietà è la medietà tra la compiacenza e la superbia. Chi infatti vive non tenendo alcun conto degli altri, bensì disprezzandoli, è superbo; chi invece è sempre rivolto agli altri e si mette sempre al di sotto degli altri, è compiacente. Chi invece si comporta, a seconda dei casi, una volta in un modo, una volta nell'altro, tenendo conto di quelli che sono degni, è serio.

L'uomo veritiero è semplice, che si chiama anche schietto,
1234 a è la via di mezzo tra l'ironico e il millantatore. Chi infatti mente sminuendo ciò che gli è proprio, è ironico; chi invece mente esagerando, è millantatore; chi invece dice le cose come stanno, è veritiero e, secondo la parola di Omero, accorto. In generale, egli è amante della verità, quelli invece sono amanti della menzogna.

Anche la facezia è una medietà, e l'uomo faceto è una via di mezzo tra il rozzo e sgraziato e il buffone. Come riguardo alla nutrizione il delicato differisce dall'ingordo per il fatto che l'uno non mangia nulla o poco e con difficoltà, l'altro mangia tutto facilmente, così si comporta anche il rozzo nei confronti dello sguaiato e del buffone. Quello infatti non prende mai nulla in ridere, bensì tutto gravemente, l'altro invece prende tutto alla leggera e come divertimento. Non bisogna essere né come il primo né come il secondo, bensì bisogna fare l'una e l'altra cosa a seconda dei casi, come prescrive la ragione. Chi fa così è un

uomo piacevole. La prova è quella stessa di prima. Cioè la facezia propriamente detta, non quella così detta per metafora, è la disposizione più conveniente, e la medietà è lodevole, mentre gli estremi sono biasimevoli. Essendovi però facezia in due sensi (l'una infatti consiste nel godere del ridicolo e anche di quello su di noi, se veramente è comico, nel cui genere rientra il motteggio, l'altra invece consiste nel saper fornire gli altri degli argomenti di riso), per quanto i due tipi siano diversi tra loro, tuttavia entrambi sono delle medietà. Infatti chi giudica rettamente colui che sa fornire argomenti di cui ci si diverta, anche se il ridicolo sia rivolto a lui stesso, costui sarà nel giusto mezzo tra lo sguaiato e l'uomo freddo. Questa definizione è migliore di quanto non sia lo stabilire che bisogna che ciò che si dice non sia doloroso a quello che viene motteggiato, chiunque egli sia; infatti bisogna piuttosto piacere a colui che si trova nella medietà, giacché costui giudica rettamente.

Però tutte queste medietà, per quanto siano lodevoli, non sono delle virtù, né le qualità contrarie sono dei vizi. Esse infatti sono prive di proponimento. Tutte esse però rientrano nelle distinzioni delle passioni: ciascuna di esse è infatti una passione. E, poiché esse sono naturali, esse si riferiscono alle virtù naturali. Infatti, come diremo in seguito, ogni virtù è in certo modo sia per natura sia in altro modo, cioè accompagnata da saggezza. Così l'invidia si riferisce all'ingiustizia (infatti le azioni che provengono da essa sono dirette contro gli altri); l'indignazione si riferisce alla giustizia, la verecondia alla moderazione, per cui si pone anche la moderazione in questo genere ⟨di virtù naturali⟩. Così l'uomo veritiero e quello menzognero sono l'uno assennato, l'altro dissennato. Il giusto mezzo è più contrario agli estremi 1234 b
che non gli estremi tra loro. Perciò il giusto mezzo non si accompagna mai con nessuno degli estremi, mentre invece questi spesso vanno insieme e vi sono talvolta persone allo stesso tempo temerarie e vili, oppure persone ora prodighe ora avare, e così in genere accade a quelli che sono incostanti in modo vizioso. Quelli che invece sono incostanti nel bene, vengono poi ad essere nel giusto mezzo: infatti nel mezzo si trovano in certo modo riuniti gli estremi. Invece le due opposizioni estreme non sembrano essere entrambe eguali in ciascuno dei due estremi rispetto al

giusto mezzo, bensì talora sembra maggiore quella per eccesso, talora quella per difetto. Cause di ciò sono quelle due che abbiamo sopra detto: sia lo scarso numero ⟨di persone che si trovano in uno dei due estremi⟩, come è il caso degli insensibili ai piaceri, sia perché ciò in cui si pecca di più sembra essere maggiormente contrario. Vi è poi una terza causa, che cioè quello che è più simile sembra meno contrario, come è il caso della temerarietà rispetto all'ardire e della prodigalità rispetto alla generosità.

Abbiamo detto, dunque, in generale delle altre virtù lodevoli; dobbiamo dunque ora trattare della giustizia [8].

[8] I tre libri dell'*Eudemia* che seguono (IV-VI), i cosiddetti « libri comuni », non sono stati riprodotti in questa edizione: essi coincidono in tutto con i libri V-VIII dell'*Etica Nicomachea*, ai quali pertanto si rimanda.

LIBRO SETTIMO

1.

Bisogna ora indagare, non meno di quanto si fece intorno alle belle azioni e alle virtù etiche, intorno all'amicizia: che cosa sia e di qual genere, chi sia l'amico, se l'amicizia sia intesa in un sol senso oppure in molti sensi, e se essa è intesa in molti sensi quanti essi sono, e inoltre come ci si debba servire dell'amico e quale sia la giustizia riguardo all'amicizia. Compito della politica sembra essere infatti soprattutto il creare l'amicizia, e per questo dicono che la virtù sia utile; non è infatti possibile essere amici quando ci si reca reciprocamente ingiustizia. Inoltre tutti riconosciamo che il giusto e l'ingiustizia sono tali soprattutto riguardo agli amici; e la stessa persona sembra essere insieme uomo buono e amico, e sembra che l'amicizia sia una disposizione etica; e se si vuol fare in modo che gli uomini non commettano tra loro ingiustizie, basta [1] renderli amici: infatti i veri amici non commettono ingiustizie. Inoltre, se gli uomini fossero giusti, non commetterebbero mai ingiustizie; perciò la giustizia e l'amicizia o sono la stessa cosa o qualcosa di simile. Inoltre riteniamo che l'amico sia tra i maggiori beni e che la mancanza di amici e la solitudine siano la cosa più terribile, poiché tutta la vita e tutte 1235 a
le unioni volontarie si fanno con essi. Infatti noi passiamo la nostra giornata o con familiari o con parenti o con compagni, o coi figli o i genitori o la moglie. Ma gli speciali rapporti di giustizia

[1] Leggo, col Solomon, ἄλις anziché ἀλλ'εἰς. Di qui sino alla fine sono seguite sistematicamente le correzioni del Solomon al testo del Susemihl.

che vi sono verso gli amici dipendono soltanto da noi, mentre invece quelli verso gli altri sono stabiliti dalle leggi e non dipendono da noi.

Vi sono molte questioni intorno all'amicizia. Anzitutto vi sono coloro che la intendono da un certo punto di vista esteriore e parlano di amicizia in senso lato. Gli uni credono che il simile sia amico al simile, per cui è stato detto:

> La divinità conduce sempre il simile al simile,
> il corvo si unisce al corvo;
> il ladro conosce il ladro e il lupo conosce il lupo.

I naturalisti vogliono ordinare anche tutta la natura partendo dal principio che il simile si dirige verso il simile. Perciò Empedocle raccontava anche che una cagna si sedeva sempre su di una terracotta, perché era effigiata similissima a un cane. Mentre dunque alcuni dicono che tale sia l'amico, altri invece dicono che l'opposto sia amico dell'opposto. Infatti è amico a tutti ciò che è bramato e desiderato, e il secco non desidera il secco, bensì l'umido. Perciò è stato detto:

> La terra ama la pioggia;

e

> il cambiamento è la cosa più dolce di tutte;

e il cambiamento si effettua verso l'opposto. E che il simile è nemico al simile. Si dice infatti:

> Il ceramico odia il ceramico;

e gli animali che sono nutriti dalle stesse persone sono nemici l'uno dell'altro.

Queste spiegazioni dell'amicizia sono dunque tanto differenti. Le une infatti dicono che il simile è amico e che l'opposto è nemico:

> Il meno è sempre nemico al più:
> e da ciò sorge il giorno dell'ostilità.

E inoltre i luoghi stessi dei contrari sono separati, mentre invece l'amicizia sembra riunire. Altri invece dicono che gli opposti sono amici; ed Eraclito biasima il poeta per aver detto:

> Almeno cessasse la contesa tra gli dèi e gli uomini!

Egli dice infatti che non vi può essere armonia se non vi sono il grave e l'acuto, e che non vi sarebbero gli animali se non vi fossero la femmina e il maschio, che sono opposti.

Vi sono dunque queste due teorie diverse sull'amicizia; ma esse sono troppo generiche e tanto discrepanti tra loro. Altre teorie invece sono più vicine e più consone ai fatti. Ad alcuni sembra che non sia possibile che gli uomini cattivi siano amici, bensì che lo siano solo i buoni. Ad altri invece ciò sembra assurdo, altrimenti alcune madri non potrebbero amare i loro figli. E l'amicizia sembra esserci anche tra gli animali, poiché essi scelgono anche di morire invece dei propri piccoli. Ad altri sembra invece che amico sia solo chi è utile. Prova ne sarebbe il fatto che tutti perseguono il proprio interesse e allontanano da sé le cose inutili e quelle di tal genere; come diceva il vecchio Socrate, gettando via la saliva, i capelli e le unghie tagliate: che noi cioè gettiamo 1235 b
via le cose inutili e, alla fine, anche il corpo quando è morto: infatti il cadavere è inutile e lo conservano solo quelli ai quali può essere ancora utile, come in Egitto. Tutte queste opinioni sembrano essere tra loro contrarie. Infatti il simile è inutile al simile; e tra l'opposizione e la similitudine vi è la massima distanza; e il contrario è la cosa più inutile al suo contrario, poiché l'un contrario distrugge l'altro. Inoltre ad alcuni sembra cosa facile il possedere un amico, ad altri la cosa più difficile il conoscerne uno e che non sia possibile averne se non si ha fortuna: quando infatti si è fortunati, tutti sembrano volerci essere amici. Altri poi dicono che non ci si può fidare neppure degli amici che restano tali nella sfortuna, perché dicono ch'essi ingannano e simulano, al fine di acquistare, attraverso la vicinanza nella sfortuna, l'amicizia per quando tornerà la fortuna.

2.

Dobbiamo dunque adottare la teoria che insieme meglio riprodurrà le nostre opinioni intorno a ciò e ci risolverà le questioni e le contraddizioni. E ciò avverrà se appariranno non discordare con la ragione quelli che sembrano essere i contrari; una tal teoria sarà massimamente conforme ai fatti. E insieme rimarrà l'opposizione, se ciò che vien detto apparirà in parte vero, in parte no.

Una questione è se l'oggetto dell'amore sia il piacevole oppure il bene. Se infatti non amiamo ciò che desideriamo e se l'amore è soprattutto questo («nessuno infatti è innamorato se non ama sempre») e se il desiderio si rivolge al piacevole, ne consegue che l'oggetto dell'amore è il piacevole. Se invece l'oggetto amato è ciò che vogliamo, allora esso è il bene; e il piacevole e il bene sono due cose diverse. Dobbiamo cercare di definire intorno a queste e alle altre questioni affini, prendendo questo punto di partenza. Infatti l'oggetto dell'appetizione e della volontà è o il bene o il bene apparente. Perciò anche il piacevole è oggetto di appetizione, poiché è un bene apparente. Alcuni infatti sono d'opinione che esso sia un bene, altri invece immaginano che sia un bene, pur essendo d'opinione che non sia un bene: infatti l'immaginazione e l'opinione non risiedono nella stessa parte dell'anima.

Che però sia il bene che il piacevole possano essere oggetto di amore, è evidente. Stabilito ciò, dobbiamo assumere un altro punto di partenza. Dei beni, cioè, alcuni sono beni in senso assoluto, altri sono beni per qualcuno, ma non in senso assoluto. E le stesse cose sono buone in senso assoluto e piacevoli in senso assoluto. Così le cose che giovano a un corpo sano diciamo che sono buone in senso assoluto per il corpo; mentre invece non diciamo tali quelle che giovano all'ammalato, come le medicine e le amputazioni. Parimenti diciamo anche che sono piacevoli in senso assoluto le cose che piacciono all'uomo sano e integro, ad esempio il vedere nella luce e non nell'oscurità; benché al malato di occhi piaccia il contrario. E il vino più piacevole non è quello che piace a chi ha la lingua rovinata dall'ubriachezza (poiché

costui non distinguerà neppure se gli versano dell'aceto), bensì quello che piace a una sensibilità non corrotta.

Parimenti accade anche per l'anima: ⟨sono buone e piacevoli⟩ 1236 a
non le cose che ⟨giovano e piacciono⟩ ai fanciulli e alle bestie, bensì agli uomini maturi, ricordandoci infatti di entrambe le cose, facciamo la nostra scelta. E nello stesso rapporto in cui il fanciullo e la bestia stanno all'uomo, anche il cattivo e il dissennato stanno all'uomo moralmente conveniente e saggio. A questi ultimi sono piacevoli le cose conformi alle disposizioni morali; ed esse sono le cose buone e belle.

Poiché dunque si parla di beni in più sensi (talora infatti si dice buona una cosa perché lo è effettivamente, talora invece si dice buona perché è utile e vantaggiosa); e poiché il piacevole può essere sia in senso assoluto ed essere assolutamente un bene, sia esser tale per qualcuno ed essere un bene apparente: dunque, come è possibile che noi preferiamo e amiamo una delle cose inanimate o per l'uno o per l'altro di questi motivi, così accade anche per l'uomo: noi amiamo uno per la sua qualità e la sua virtù, un altro perché è utile e vantaggioso, un altro perché è piacevole e per il piacere. Ci si forma un amico, poi, quando colui che è amato ricambia l'amore e di questo ⟨reciproco amore⟩ si è entrambi consapevoli.

Necessariamente, dunque, vi sono tre specie di amicizia e non bisogna né porle tutte insieme, né considerarle specie di uno stesso genere, né considerarle del tutto omonime. Esse infatti sono dette amicizie in rapporto a una fondamentale designazione di amicizia, come accade anche della denominazione 'medico'. Noi infatti applichiamo questa denominazione sia allo spirito dell'arte medica, sia al corpo su cui si esercita, sia ai suoi strumenti, sia al suo lavoro; però in senso proprio si applica solo al primo di questi termini. E intendo per primo termine quello della cui nozione noi ci serviamo: ad esempio denominiamo medico lo strumento di cui si serve il dottore, benché nel concetto di dottore non sia incluso quello di strumento. In ogni caso, dunque, si cerca il primo termine. E, poiché il primo termine è l'universale, prendono anche il primo in senso universale: e in ciò risiede l'errore. Cosicché anche relativamente all'amicizia non si possono spiegare tutti i fatti ⟨con un solo termine⟩; infatti, poiché una

sola nozione non si adatta a tutti i tipi, alcuni ritengono che gli altri tipi non siano amicizie. Esse tuttavia sono amicizie, ma non lo sono in modo simile. Invece quelli ritengono che, poiché la prima nozione non si adatta ad esse, poiché è universale essendo la prima, quelle altre non siano neppure amicizie. Invece vi sono molte specie di amicizia. E ciò risulta già da ciò che si è detto, poiché abbiamo stabilito che di amicizia si può parlare in tre sensi: l'una è definita in base alla virtù, l'altra in base all'utilità, l'altra in base al piacevole.

Di tali amicizie la più frequente è quella che sorge in base all'utilità. Infatti gli uomini sogliono amarsi perché e finché sono reciprocamente utili, come dice il proverbio:

> O Glauco, l'alleato ti è amico finché si combatte;

e

> Gli Ateniesi non conoscono più i Megaresi.

L'amicizia che sorge per il piacere è quella dei giovani, poiché essi ne hanno la sensibilità. Per questo l'amicizia dei giovani è mutevole; mutando infatti i costumi col mutar dell'età, muta anche ciò che è piacevole.

1236 b L'amicizia che sorge per la virtù è quella degli uomini migliori. Perciò è evidente che il primo tipo di amicizia è la corresponsione di amicizia tra gli uomini buoni e la loro reciproca scelta. L'oggetto d'amicizia è infatti amabile a chi lo ama; e l'amico è amabile a colui che egli ama e a cui corrisponde l'amicizia. Quest'amicizia può esistere soltanto tra gli uomini; solo l'uomo infatti si accorge del proponimento. Le altre amicizie esistono anche tra gli animali, tra i quali sembra esistere in piccola misura anche il senso dell'interesse; gli animali domestici lo provano verso l'uomo e ⟨gli animali in genere⟩ tra loro. Ad esempio Erodoto dice che il trochilo è amico del coccodrillo; e i vati parlano delle associazioni e dei dissidi ⟨degli animali⟩.

I cattivi possono essere amici sia per interesse sia per piacere. E, poiché tra essi non può esservi il primo tipo di amicizia, si dice che essi non possono essere amici. Infatti il cattivo farà ingiustizia al cattivo, e quelli che si fanno reciprocamente ingiustizia non si amano. Essi però si possono amare, ma non secondo il

primo tipo di amicizia, poiché nulla invece impedisce loro gli altri tipi; infatti, a causa del piacere, sopportano di recarsi reciprocamente ingiuria, in quanto sono incontinenti. Però quelli che si amano per il piacere non sembrano essere amici, quando si esamini attentamente, poiché la loro non è amicizia del primo tipo, la quale sola è sicura, mentre invece la loro è insicura. Quella infatti, come è stato detto, è amicizia, questa invece non lo è ⟨di per sé⟩, ma è detta tale per somiglianza alla prima.

Dunque il voler denominare l'amico solo a quel primo modo significa far violenza ai fatti e dire necessariamente dei paradossi, poiché è impossibile ricondurre i tipi di amicizia a un sol concetto.

Resta dunque da ammettere che in un certo senso il primo tipo è la sola amicizia, ma che, per altro verso, esistono tutti i tipi di amicizia ammettendole non come tutte omonime, né come aventi rapporti qualsiasi tra loro, né ridotte a una sola specie, ma piuttosto riferite tutte a un termine ⟨fondamentale⟩. Ma poiché il bene in senso assoluto e il piacevole in senso assoluto sono la stessa cosa e sono contemporanei, se nulla lo impedisce e poiché il vero amico è l'amico del primo tipo in senso assoluto, costui è quello che va scelto di per se stesso (e ciò accade necessariamente: poiché infatti ciò che si vuole sono i beni di per sé, è necessario che quegli sia da scegliersi). Il vero amico è dunque anche piacevole in senso assoluto; e per questo sembra anche che ogni qualsiasi amico sia piacevole. Bisogna definire ancor meglio intorno a ciò. Vi è infatti la questione se sia oggetto di amicizia ciò che è bene per se stessi o ciò che è bene in senso assoluto; se l'amare attivamente sia accompagnato da piacere e, quindi, se l'oggetto dell'amore sia piacevole oppure no. Entrambe le cose vanno riunite in una. Infatti da un lato ciò che non è buono in senso assoluto bensì può diventare cattivo in senso assoluto è da fuggirsi; d'altro lato ciò che non è buono per un individuo non ha alcun rapporto con lui; invece ciò che si ricerca è che i beni in senso assoluto restino tali anche per l'individuo. Infatti 1237 a
è da scegliersi il bene in senso assoluto, ma per l'individuo è da scegliersi ciò che è bene per lui; e queste due cose devono accordarsi. E questo lo ottiene la virtù; e a ciò mira la politica, affinché coloro che ancora non posseggono ⟨questa concordia⟩, vengano ad averla, se sono ben disposti e pronti a seguirla in quanto uomini;

infatti, per natura, i beni in senso assoluto sono anche beni per l'individuo. Similmente, se, quando un uomo è innamorato di una donna, e in particolare quando un uomo brutto è innamorato di una donna bella, la via da seguirsi è quella attraverso la piacevolezza, è necessario che le cose belle debbano essere piacevoli. Quando invece vi è disaccordo tra le due cose, non vi è ancora completa bontà, ma può sorgere un'incontinenza; infatti il disaccordo tra il bene e il piacere nelle passioni è incontinenza.

Perciò, poiché il primo tipo di amicizia è quello secondo virtù, anche quelli che la praticano saranno buoni in senso assoluto. Essa avviene non perché gli amici sono utili, ma in un altro modo. Infatti, come si distingue il bene per l'individuo dal bene in senso assoluto, così si distingue parimenti a proposito dell'utile e delle disposizioni etiche. Cosa diversa è infatti l'utile in senso assoluto da ciò che è utile per ciascuno, così come il far ginnastica si distingue dal curarsi una malattia. Perciò la virtù è la disposizione etica propria dell'uomo. Consideriamo infatti l'uomo tra le cose buone per natura: la virtù di una cosa buona per natura è un bene in senso assoluto, quella invece di una cosa non buona per natura lo è solo per lui.

Altrettanto accade anche per il piacevole. Qui bisogna fermarsi e indagare se può esservi amicizia senza piacere, in che cosa differisca, e in quale delle due cose risieda il provare amicizia, se si possa amare perché l'altro è buono, anche se non è piacevole, o se per questo motivo non sia possibile. E, poiché l'amore viene inteso in due sensi, si deve chiedere se esso appaia, quando è in atto, non poter essere privo di piacere proprio perché è cosa buona. È evidente che, come nella scienza le dottrine che si scoprono e gli insegnamenti che si apprendono portano massimamente al piacere, così è anche del riconoscere i nostri familiari; e in entrambi i casi la ragione è la stessa. Per natura, dunque, ciò che è buono in senso assoluto è piacevole in senso assoluto e alle persone per cui è buono, è anche piacevole. Perciò subito i simili godono l'uno dell'altro e l'uomo è l'essere più piacevole per l'uomo. Perciò, se questo avviene anche quando gli esseri sono imperfetti, tanto più avviene, evidentemente, quando sono perfetti; e chi è virtuoso è perfetto. Se dunque l'atto dell'amicizia è congiunto col piacere del conoscere il reciproco proponimento, è evidente che anche in generale il primo tipo di amicizia è un reciproco proponimento delle cose buone e piacevoli in senso assoluto, perché sono buone e piacevoli. E questo tipo di amicizia è appunto la disposizione da cui proviene un tale proponimento. Il suo effetto infatti è la sua stessa attività; ed essa non ha nulla di esteriore, ma risiede proprio in colui che ama, mentre invece ogni facoltà è esteriore, perché o si esercita in un altro essere oppure è in funzione di un altro essere. Per questo amare è godere, mentre non lo è altrettanto l'esser amato. Infatti l'esser amato è l'atto dell'oggetto amato, mentre l'amare è anche l'atto dell'amicizia: quest'ultimo si trova solo nell'essere animato, il primo invece anche nell'essere inanimato perché si possono amare anche le cose inanimate. Ma poiché l'atto dell'amare non è altro 1237 b
che il servirsi della cosa amata in quanto è amata, e l'amico è per l'amico la cosa amata, in quanto costui è amico, non in quanto è musico o è medico: dunque il piacere che deriva dall'amico in quanto è amico, è il piacere dell'amicizia. Si ama infatti l'amico perché è amico, non perché è altro. Perciò se non si gode di lui in quanto è buono, non si ha il primo tipo di amicizia. Né alcuna cosa accidentale deve poter creare un impedimento maggiore di quanto è il godimento del bene. Ammettiamo infatti che un amico lasci l'altro perché quegli ha un odore molto cattivo; però esso è amato per la benevolenza, anche se non vi è vita in comune.

Questo è dunque il primo tipo di amicizia, sul quale tutti sono d'accordo.

Quanto agli altri tipi di amicizia, essi appaiono tali e si discutono sulla base di quel primo tipo. L'amicizia sembra infatti dover essere qualcosa di solido e solo quel tipo di amicizia è solido. Ed è solido quello che è stato messo alla prova; e ciò che supera bene la prova sono le cose che non sorgono né in fretta, né facilmente. Non vi è un'amicizia solida senza fiducia, e non vi è fiducia se non dopo un certo tempo. Bisogna infatti sperimentare, come dice anche Teognide:

Non puoi conoscere la mente né di un uomo,
[né di una donna,
prima di averla sperimentata come un bue al giogo.

Non vi è amico se non dopo un certo tempo; altrimenti vi è solo la volontà di essere amico, e spesso una siffatta disposizione è scambiata per amicizia. Non appena infatti si è disposti a essere amici, per il fatto che si rendono reciprocamente tutti i servigi dell'amicizia, si ritiene di non essere soltanto persone che vogliono esser amici, ma di essere già amici. Però succede nell'amicizia come succede nelle altre cose; cioè non basta, per guarire, il voler guarire, e così per il fatto che si vuole essere amici, non per questo si è gia amici. Prova ne è che coloro che si trovano in questa situazione senza essersi ancora sperimentati, sono facili al sospetto. Infatti sulle cose di cui ci si è già data reciproca prova, il sospetto non è facile; invece sulle cose di cui non vi è stata, si può esser persuasi dai calunniatori quando essi portino degli indizi. È insieme evidente che questa stessa amicizia non può prodursi tra uomini cattivi, infatti l'uomo cattivo è diffidente e malevolo verso tutti, poiché giudica gli altri col proprio metro. Per questo i buoni sono già soggetti ad essere ingannati, a meno che siano diffidenti a causa di esperienze precedenti. E i cattivi preferiscono i beni di natura all'amico, e nessuno di essi ama di più un uomo che delle cose. Perciò non sono amici. Infatti non è così che le cose degli amici diventano comuni. Infatti da costoro l'amico è preso come un'aggiunta alle cose, non già le cose un'aggiunta agli amici.

Perciò il primo tipo d'amicizia non sorge tra molte persone, perché è difficile mettere alla prova molte persone; bisognerebbe infatti vivere insieme con ciascuna di esse; né si può scegliere un amico come un mantello. È bensì vero che in ogni circostanza è proprio dell'uomo assennato scegliere tra due cose la migliore, e se da tempo ci si serviva della cosa peggiore e non ancora di quella migliore, bisogna scegliere quest'ultima; però non bisogna invece scegliere al posto del vecchio amico uno nuovo che ancora
1238 a non si sa se sia migliore. L'amico infatti non può restar privo di prova, né essere di un sol giorno bensì ha bisogno di tempo. Da ciò è provenuto il proverbio del « medimno di sale ». E bisogna contemporaneamente che l'amico non sia soltanto buono in senso assoluto, ma sia buono anche per noi, se questo amico dovrà essere amico a noi. Infatti in senso assoluto si è buoni per il solo fatto di essere buoni, si è invece amici per il fatto di essere buoni per un

altro. E si è, in senso assoluto, buoni e amici, quando questi due fatti sono armonicamente concomitanti, cosicché ciò che è buono in senso assoluto diventa utile a un altro, quand'anche questi non sia virtuoso in senso assoluto, ma sia buono per l'altro. Invece l'essere contemporaneamente amico a molti impedisce anche l'amare; infatti non è possibile agire contemporaneamente rivolti a molti.

Da ciò risulta evidente che giustamente è stato detto che l'amicizia appartiene alle cose solide, come la felicità a quelle indipendenti. E giustamente è stato detto: « la natura è solida, non le sostanze ». Ancor meglio è dire che la virtù è propria della natura e che è il tempo che dimostra se uno è amato, e le sventure lo dimostrano più che le fortune. Allora infatti diventa evidente se i beni degli amici sono in comune: costoro soli, anziché ai beni e ai mali di natura relativamente ai quali vi sono le fortune e le sfortune, preferiscono badare all'uomo ⟨e non si curano⟩ se di tali beni egli ne abbia alcuni e altri no. Così la sfortuna rivela quelli che non sono effettivamente amici, ma che lo sono stati solo per interesse: il tempo rivela entrambi. Non risulta evidente subito, infatti, chi è amico per utilità, mentre risulta più rapidamente chi è piacevole; benché neppure chi è piacevole in senso assoluto risulta subito. Gli uomini possono infatti paragonarsi ai vini e ai cibi: di essi si sente subito il gusto piacevole, ma col passar del tempo può diventare sgradevole e amaro, e così avviene degli uomini: ciò che è piacevole in senso assoluto bisogna stabilirlo alla fine e col tempo. E anche la maggior parte riconoscerà che si deve giudicare solo dagli eventi susseguenti. Però essi stabiliscono ciò che è più dolce come per le bevande: qui infatti spesso l'uso continuato non è piacevole, ma poiché essi non le usano di continuo, vengono ingannati dalla prima impressione.

Dunque il primo tipo di amicizia, sulla base del quale si definiscono anche gli altri è quello secondo virtù e per il piacere causato dalla virtù, come abbiamo detto prima. Le altre amicizie invece sorgono anche tra i bambini, gli animali e i cattivi. Perciò si dice:

Al coetaneo piace il coetaneo

e

Il cattivo si unisce al cattivo per il piacere.

È possibile infatti che anche persone cattive siano piacevoli l'una all'altra, ma non in quanto sono cattivi o privi di bontà e di cattiveria, bensì, ad esempio, in quanto siano entrambi cantanti, oppure l'uno sia amante del canto e l'altro cantante; cioè gli uomini si accordano sempre tra di loro per quello che essi hanno di buono. Inoltre ⟨i cattivi⟩ possono essere anche utili l'uno al-
1238 b l'altro, non in senso assoluto, ma per il loro proponimento o per quel lato per cui non sono né buoni né cattivi. È possibile anche che un uomo cattivo sia amico ad un uomo moralmente conveniente. Può infatti ciascuno di essi esser utile riguardo al proponimento: il cattivo può esser utile al proponimento dell'uomo virtuoso, questi a quello dell'intemperante, o anche al cattivo per un proponimento che egli abbia secondo natura. In tal caso l'uomo buono vorrà, sia in senso assoluto le cose assolutamente buone, sia le cose che per quello sono buone date le circostanze, ad esempio quando siano di giovamento la povertà o la malattia; però l'uomo buono vuole queste cose solo in vista delle cose assolutamente buone; come accade anche del bere il veleno, cosa che non si vuole di per sé ma in vista di un bene. Inoltre ⟨i buoni possono essere amici dei cattivi⟩ nei modi in cui i non virtuosi possono essere amici tra loro. Cioè l'uomo cattivo può essere piacevole ⟨al buono⟩ non in quanto cattivo, ma in quanto partecipa a una qualità comune, come ad esempio se è musicista. Inoltre può esserlo in quanto in tutti gli uomini vi è qualcosa di moralmente conveniente: per questo alcuni sono tra loro in rapporti amichevoli, anche se non sono virtuosi. Oppure in quanto l'uno armonizza con l'altro, giacché tutti possiedono una qualche parte del bene.

3.

Tali sono dunque i tre tipi di amicizia. In tutti questi il termine 'amicizia' sorge per una certa eguaglianza; e infatti coloro che sono amici per virtù sono reciprocamente amici per una certa eguaglianza di virtù. Ma vi è un altro tipo da distinguersi da questi, cioè l'amicizia secondo superiorità, qual è il rapporto della virtù di dio rispetto all'uomo. Questa è infatti un'altra specie di amicizia, ed è, in generale, l'amicizia di chi comanda e di chi è comandato, così come è diverso il diritto dell'uno e dell'altro. Vi è cioè eguaglianza proporzionale, ma non eguaglianza numerica. In questa specie rientra il rapporto del padre verso il figlio e del benefattore verso il beneficato. In tali rapporti vi sono delle differenze, diverso è il rapporto del padre verso il figlio e quello del marito verso la moglie: quest'ultimo è quello del comandante e del comandato, il primo è quello del benefattore verso il beneficato. In queste amicizie o non vi è reciprocità di amicizia o vi è in maniera non eguale. È ridicolo se uno accusa dio di non corrispondere l'amicizia nel modo in cui è amato, o se il comandato lo rimprovera al comandante; proprio del comandante è infatti l'essere amato e non l'amare, oppure l'amare in un'altra maniera. Invece, quanto al piacere, non differiscono per nulla quello dell'uomo indipendente rispetto alla sua sostanza o al suo figlio, e quello di uomo bisognoso rispetto a ciò che gli vien dato.

Le cose vanno egualmente anche per gli amici che lo sono a causa dell'interesse e per gli amici che lo sono a causa del piacere: alcuni sono amici secondo eguaglianza, altri secondo superiorità. Perciò quelli che credevano di essere amici secondo eguaglianza, se poi non sono egualmente utili e non si beneficano in misura eguale, protestano, e così è per il piacere. Ciò è evidente nei rapporti di amore; e questa è la causa del fatto che gl'innamorati spesso litigano tra loro. Infatti l'innamorato non sa che i due amanti non hanno lo stesso criterio rispetto alla disposizione d'animo. Perciò colui che è amato crede di aver motivo di litigio: «queste cose non le direbbe se fosse innamorato». Gl'innamorati infatti credono che il modo dell'amore sia lo stesso per entrambi.

4.

Essendo dunque, come s'è detto, tre le specie di amicizia, 1239 a
quella secondo virtù, quella secondo utilità e quella secondo il piacere, a loro volta esse si suddividono in due classi: le une sono basate sull'eguaglianza, le altre sulla superiorità. Entrambe sono amicizie; tuttavia gli amici sono secondo eguaglianza, poiché sarebbe assurdo dire che un uomo sia amico di un bambino, perché lo ama e ne è riamato. Vi sono dei casi in cui il superiore

deve essere amato, ma se egli ama è rimproverato, poiché ama una persona indegna di lui; poiché si misura l'amicizia in base al valore degli amici e a una sorta di eguaglianza. Talora è per l'inferiorità di età che si è indegni di essere amati in maniera simile, talora invece è per la virtù o per la nascita o per qualche altra siffatta superiorità. Il superiore deve sempre o amare di meno o non amare, sia nell'amicizia basata sull'utilità, sia in quella basata sul piacere, sia in quella basata sulla virtù.

Quando le differenze di superiorità sono piccole, naturalmente sorgono delle controversie (talvolta infatti una piccola differenza non ha importanza, come non ne ha nella misurazione del legno, mentre ne ha in quella dell'oro; però si suol giudicare male che cosa sia piccolo, perché un bene proprio per il fatto che è vicino sembra grande, mentre quello altrui per il fatto che è lontano sembra piccolo). Quando invece vi sia una differenza eccessiva, le persone stesse non cercano né di dover essere ricambiate nell'amore, né di dover essere ricambiate in misura uguale, com'è il caso di un uomo che lo richiedesse a dio.

È dunque evidente che si è amici quando si è nell'eguaglianza, e che si può ricambiare l'amore senza essere amici. Ed è anche evidente il perché gli uomini cerchino l'amicizia secondo superiorità più che quella secondo eguaglianza: in quella infatti essi hanno sia l'essere amati sia la superiorità. E per questo alcuni preferiscono l'adulatore all'amico: l'adulatore fa infatti credere all'adulato di possedere entrambe queste cose. Sono soprattutto gli ambiziosi quelli che preferiscono ciò; poiché l'essere ammirati implica superiorità. Per natura gli uomini divengono gli uni desiderosi di affetto, gli altri ambiziosi. Desideroso d'affetto è colui che gode più nell'amare che nell'essere amato; chi invece gode più nell'essere amato è ambizioso. Chi dunque gode di essere ammirato e di essere amato è amante della superiorità; chi invece gode del piacere dell'amare è il desideroso di affetto. Tale piacere è infatti insito nell'attività d'amare che egli deve avere; invece l'essere amato è cosa accidentale: si può infatti essere amato senza saperlo, ma non si può amare senza saperlo. È inoltre più conforme all'amicizia l'amare che l'essere amato; invece l'essere amato dipende dalla natura dell'oggetto amato. Prova ne è il fatto che, qualora non possano ottenere entrambe le cose, l'amico

preferirà conoscere l'altro piuttosto che essere lui conosciuto, come fanno le donne quando accordano ad altri l'adozione dei loro figli, come l'Andromaca di Antifonte. Sembra infatti che il desiderare di essere conosciuto riguardi se stesso e il voler provare un piacere ma non il procurarne, invece il conoscere riguardi il procurarne e l'amore. Per questo anche lodiamo coloro che 1239 b
sono costanti nell'amore anche verso i morti: essi infatti conoscono, ma non sono conosciuti. Abbiamo dunque detto che parecchi sono i modi dell'amicizia, quanti essi siano, e cioè tre, e che l'essere amato differisce dal ricambiare l'amore e che gli amici si distinguono a seconda che siano secondo eguaglianza e secondo superiorità.

5.

Poiché, come dicemmo anche al principio, il termine ' amico ' è usato in modo troppo generico, da parte di coloro che introducono considerazioni estranee (gli uni dicono che il simile è amico, gli altri che lo è il contrario), bisogna dire anche intorno a esse in che rapporto esse siano con le suddette specie di amicizie. Si può ricondurre il concetto di simile sia sotto quello di piacevole sia sotto quello di buono. Infatti il bene è semplice, mentre il male è molteplice; e l'uomo buono è sempre simile e non muta il suo carattere, mentre il cattivo e il dissennato non sono simili dal mattino alla sera. Perciò i cattivi, a meno che vengano a un accordo, non sono amici tra loro, ma sono divisi; e l'amicizia che non sia sicura non è amicizia. Perciò, in questo senso, il simile è amico, poiché il buono è simile. Ma in altro senso lo è anche per via del piacere. Infatti ai simili sono piacevoli le stesse cose, e per natura ciascun essere è piacevole a se stesso. Per questo le voci, i comportamenti, le relazioni quotidiane tra i membri di una stessa famiglia sono a essi piacevolissime, e così accade anche agli altri animali. E per questa via è possibile anche ai cattivi di essere tra loro amici:

Il cattivo è legato dal piacere al cattivo.

Si può invece sostenere che il contrario è amico al contrario per l'utilità; infatti il simile è inutile al suo simile. Per questo il pa-

drone ha bisogno del servo e il servo del padrone, e la donna e l'uomo hanno bisogno l'uno dell'altro, e il contrario è piacevole e desiderabile in quanto è utile, e se non lo è in quanto appartenente al fine, lo è come mezzo per il fine. Infatti, quando si ottiene ciò che si desidera e si è arrivati al fine, non si desidera più il contrario, come il caldo desidera il freddo e l'asciutto l'umido. In un certo senso anche l'amicizia del contrario appartiene al bene. Infatti i contrari si desiderano reciprocamente in vista del giusto mezzo; così come i pezzi di un oggetto hanno bisogno l'uno dell'altro perché così da entrambi si forma un unico oggetto di mezzo. Si deve però aggiungere che solo accidentalmente il contrario desidera il contrario, di per sé esso desidera il giusto mezzo: infatti i contrari non si desiderano reciprocamente, ma desiderano il mezzo. Perciò, se sono troppo raffreddati ritornano al giusto mezzo riscaldandosi, se sono troppo accaldati, raffreddandosi, e similmente per le altre cose. Altrimenti, essi sono sempre nel desiderio e mai nel giusto mezzo. Però chi si trova nel giusto mezzo gode, senza desiderio, di ciò che è piacevole per natura, mentre gli altri godono delle cose che esorbitano dalla disposizione naturale. Inoltre questa specie di amicizia si può estendere
1240 a anche alle cose inanimate; mentre l'avere amicizia è cosa che sorge nelle relazioni tra esseri animati. Per questo talora gli uomini godono dei dissimili, ad esempio gli austeri dei faceti, gli energici dei pigri: essi si riconducono al giusto mezzo gli uni mediante gli altri. È dunque indirettamente, come è stato detto, che gli opposti sono amici, e ciò a causa del bene.

Abbiamo dunque detto quante sono le specie dell'amicizia, quali sono le differenze in base alle quali si distinguono gli amici, gli amanti e gli amati e questi ultimi due tipi in che modo siano amici e in che modo siano tali senza essere amici.

6.

Si discute molto se l'uomo possa essere amico di se stesso oppure no. Ad alcuni infatti sembra che ciascuno sia anzitutto amico di se stesso, ed essi giudicano l'amicizia verso gli altri amici servendosi di questo metro di giudizio. Ma, tenendo conto sia degli

argomenti teorici sia dei fatti che sembrano caratterizzare gli amici, questi due tipi di amicizia sembrano per un riguardo opposti, per altro riguardo simili. In certo senso questo genere di amicizia è detto tale per analogia, ma in senso assoluto non lo è; infatti l'essere amato e l'amare si devono trovare in due esseri differenti. Perciò si dice che un uomo è amico a se stesso soprattutto nel senso in cui, a proposito dell'incontinente e del continente, si dice che sono insieme volontari e involontari, per il fatto che le loro parti dell'anima sono in un certo rapporto l'una con l'altra; similmente si spiegano tutti i fatti simili, se uno è amico o nemico a se stesso, o se fa ingiustizia a se stesso. Tutte queste relazioni si svolgono in due esseri separati. Qualora si ammetta che anche l'anima ha in un certo modo due parti, allora divengono possibili queste relazioni, ma se si ammette che quelle parti non siano separate, queste relazioni non sono possibili.

Sulla base del comportamento dell'uomo verso se stesso, sono determinati gli altri modi dell'amicizia, secondo i quali sogliamo considerarla nei nostri studi. Sembra così essere amico chi desidera per un altro il bene o quello che ritiene essere bene, non in vista di se stesso, ma in vista di quello. Da un altro punto di vista, può sembrare che si ami soprattutto colui del quale si desidera l'esistenza in virtù di lui e non di se stessi, anche se egli non ci conferisca beni e nemmeno l'esistenza. Da un altro punto di vista ancora sembra che si sia amici a colui con cui si desidera vivere insieme soltanto a causa della sua compagnia e non per un altro motivo: ad esempio i padri vogliono invece l'esistenza dei figli, anche se vivono con altri.

Tutte queste opinioni si combattono reciprocamente. Gli uni ritengono di non essere amati se l'altro non vuole il bene per loro, altri se non vuole la loro esistenza, altri se non vuole la loro convivenza. Inoltre il partecipare al dolore di chi è addolorato senza alcun altro fine (come fanno gli schiavi verso i padroni, perché quando questi sono addolorati sono di cattivo umore), ma in vista di quello stesso ⟨dev'essere considerata amicizia⟩ come fanno le madri coi figli e gli uccelli maschi che partecipano alle doglie ⟨della compagna⟩. E soprattutto l'amico non vuole soltanto partecipare al dolore dell'altro, ma provare lo stesso dolore, se è possibile, il più similmente, ad esempio aver sete insieme a chi ha

1240 b sete. Lo stesso ragionamento vale anche per il godere; è infatti proprio dell'amicizia il godere non in vista di un altro motivo, ma in vista dell'amico, perché egli goda. E si dicono appunto intorno all'amicizia espressioni come: « l'amicizia è come un'eguaglianza », e « i veri amici hanno una sola anima ». Si possono riportare tutti questi ragionamenti all'individuo solo. E infatti l'uomo vuole, nel modo suddetto, il bene per sé. Nessuno infatti fa il proprio bene in vista di un altro, né per compiacere un altro. Né può rinfacciare il bene fatto perché è uno solo: e chi fa sapere all'altro di amarlo, sembra voler essere amato ma non amare. E quanto al volere soprattutto la sua esistenza, la sua compagnia, di godere insieme e di addolorarsi insieme, e quanto all'avere una sola anima e al non poter neppure vivere l'uno senza l'altro, bensì voler morire insieme: così appunto si comporta ⟨l'amico di se stesso⟩ essendo uno solo, e certamente si accompagna a se stesso. Tutti questi sentimenti l'uomo buono prova verso se stesso. Invece nell'uomo malvagio essi sono in discordia, così come nell'incontinente. E per questo sembra che egli possa essere anche nemico a se stesso. Ma, finché l'uomo resta unitario e indiviso, egli stesso è l'oggetto della sua appetizione. Tale è dunque l'uomo buono e l'amico secondo virtù; mentre invece il cattivo non è uno solo, ma è una molteplicità di persone, e nello stesso giorno diventa diverso e incostante. Perciò l'amicizia verso se stessi si riconduce all'amicizia dell'uomo buono. È per il fatto che l'uomo è, in certo senso, simile a sé, e uno solo, e buono per se stesso, che egli è amico di se stesso e oggetto della sua appetizione; egli è tale per natura, mentre invece il malvagio è tale contro natura.

Inoltre l'uomo buono non rimprovera se stesso, come fa l'incontinente, né, in lui, l'uomo successivo rimprovera il precedente, come fa chi si pente; né l'uomo precedente il successivo, come fa il mentitore. Insomma ⟨l'uomo non è buono⟩ se si deve in esso fare la distinzione che fanno i sofisti, ad esempio quella tra Corisco e il Corisco buono. ⟨...⟩ È dunque evidente che un'eguale parte di loro è virtuosa, poiché, quando accusano se stessi, si uccidono; mentre invece ognuno sembra esser buono verso se stesso. L'uomo assolutamente buono cerca di essere anche amico di se stesso, come è stato detto, perché ha due elementi in sé che per

natura desiderano essere amici e che è impossibile separare. Per questo, tra gli uomini, ciascuno sembra essere amico di se stesso, mentre ciò non accade tra gli altri animali, ad esempio il cavallo verso se stesso ⟨...⟩, dunque non è amico. Ma neppure i bambini lo sono, bensì lo divengono, quando possono ormai avere un proponimento; solo allora infatti la loro mente può essere in disaccordo col desiderio. L'amicizia verso se stesso sembra simile all'amicizia derivante da parentela: nessuna delle due relazioni può infatti essere sciolta coi propri mezzi; bensì, anche se si è in discordia, tuttavia si resta sempre parenti; e così l'uomo resta uno finché vive.

Da ciò che si è detto risulta dunque chiaro in quanti sensi si dice l'aver amicizia, e che tutti i tipi di amicizia si riconducono al primo.

7.

Conviene alla presente ricerca anche l'indagine intorno alla 1241 a
concordia e alla benevolenza. Ad alcuni esse sembrano essere la stessa cosa, ad altri che esse non possono star separate. Ora, la benevolenza non è né del tutto una cosa differente dall'amicizia, né è la stessa cosa. Certo, essendo l'amicizia divisa in tre tipi, la benevolenza non si trova né nell'amicizia per interesse, né in quella per piacere. Infatti, se si ha amicizia per qualcuno per il fatto che ciò è utile, allora non gli si vuol bene in vista di lui, ma in vista di se stessi. Invece la benevolenza sembra, come ⟨...⟩, essere non a causa di colui che è benevolo, bensì di colui verso il quale si è benevoli; se poi essa si trovasse nell'amicizia che sorge per il piacere, allora si dovrebbe provare benevolenza anche verso gli esseri inanimati. Perciò è evidente che la benevolenza riguarda l'amicizia basata sul carattere etico. Però proprio di chi ha benevolenza è solo il volere ⟨il bene⟩, proprio dell'amico è invece anche il compiere ciò che si vuole. Infatti la benevolenza è il principio dell'amicizia: ogni amico è benevolo, ma non ogni uomo benevolo è amico; quindi l'uomo benevolo è simile a chi comincia, per il fatto che la benevolenza è il principio dell'amicizia, ma non l'amicizia.

Gli amici sembrano essere in concordia e coloro che sono in concordia sembrano essere amici. Però la concordia amichevole non può riguardare tutte le cose, bensì solo quelle che possono essere fatte da quelli che sono concordi, e quelle che concernono la loro vita comune. Né la concordia riguarda solo la razionalità e solo l'appetizione (infatti è possibile pensare e desiderare cose opposte tra loro, come appunto vi è divergenza nell'incontinente), né è necessario che alla concordia del proponimento corrisponda quella del desiderio. La concordia si attua tra i buoni; infatti i cattivi, proponendosi e desiderando le stesse cose, si danneggiano a vicenda.

Anche il termine ' concordia ' sembra non avere un solo significato, così come l'amicizia. Il primo tipo di concordia, quello naturale, è moralmente buono, perciò non è possibile, secondo esso, che i cattivi siano concordi; l'altro tipo invece è quello secondo cui anche i cattivi sono concordi, quando essi si propongano e desiderino le stesse cose. Bisogna però che essi appetiscano le stesse cose in modo che sia possibile a entrambi ottenere ciò che appetiscono; se invece essi appetiscono una cosa tale, che non è possibile a entrambi ottenere, si combattono; e chi è in concordia non si combatte. Vi è dunque concordia quando vi sia lo stesso proponimento, su chi deve comandare e chi deve essere comandato, non nel senso che ciascuno sceglie se stesso, ma nel senso che ciascuno sceglie la stessa persona. E la concordia è un'amicizia sociale.

Ciò basti intorno alla concordia e alla benevolenza.

8.

Si discute perché i benefattori amino i beneficati maggiormente di quanto i beneficati amano i benefattori. Sembra invece essere giusto il contrario. Si può ritenere che ciò accada per l'utilità e per il proprio profitto: il benefattore ha un debito esigibile, mentre l'altro deve ricambiare. Ma non è solo questa la causa, bensì vi è anche una causa naturale. Cioè l'attività è qualcosa di
1241 b preferibile. Qui vi è la stessa relazione che tra l'opera e l'attività, poiché il beneficato è come un'opera compiuta dal benefattore.

Perciò anche negli animali vi è lo zelo per i figli, sia nel procrearli, sia nel conservarli una volta nati. Perciò i padri — e ancor più le madri — amano i loro figli più di quanto non ne siano amati. E questi, a loro volta, amano i loro figli più che i loro genitori, perché nulla è migliore che l'attività. E le madri amano i figli più dei padri, perché pensano maggiormente che essi siano una loro opera. Si misura infatti l'entità di un'opera dalla difficoltà, e la madre soffre maggiormente nella procreazione.

Così dunque resti determinato intorno all'amicizia verso se stessi e a quella tra più persone.

9.

La giustizia sembra essere un'eguaglianza e, a sua volta, l'amicizia sembra essere nell'eguaglianza, se non erroneamente si dice che l'amore è eguaglianza. Tutte le costituzioni politiche sono una forma di giustizia. La costituzione è una comunanza, e ogni cosa comune si mantiene per la giustizia; cosicché quante sono le specie di amicizia, altrettante sono le specie di giustizia e di comunanza: esse sono reciprocamente confinanti, e le differenze delle une e delle altre sono simili. Quando invece i rapporti sono come quelli tra l'anima e il corpo, tra l'artigiano e il suo strumento, tra il padrone e lo schiavo, tra essi non vi è comunanza: essi infatti non sono due elementi, bensì il primo elemento è uno, ma l'altro è una parte del primo; perciò non si può separare il bene dell'uno da quello dell'altro, bensì il bene di entrambi appartiene al bene di quello solo per cui la coppia esiste. Infatti il corpo è lo strumento congenito dell'anima, lo schiavo è come una parte e uno strumento separabile del padrone, e lo strumento è come uno schiavo inanimato.

Le altre comunanze sono invece una parte delle comunità politiche, come quelle delle fratrie, dei misteri, e così le associazioni pecuniarie. Tutte le costituzioni si ritrovano insieme nella famiglia, sia quelle giuste che le deviazioni (poiché la stessa cosa vale nelle armonie come nelle costituzioni). Di tipo reale è il potere del padre, aristocratica è la relazione del marito e della moglie, repubblicana quella dei fratelli; le deviazioni di queste

forme sono la tirannide, l'oligarchia, la democrazia e altrettante sono le forme giuste.

Poiché l'eguaglianza è o numerica o proporzionale, vi saranno diverse specie di giustizia, di amicizia e di comunanza. Sull'eguaglianza numerica sono basate la comunità democratica e l'amicizia cameratesca, poiché esse sono misurate con lo stesso metro; su quella proporzionale sono basate quella aristocratica, che è la migliore, e quella reale: infatti per il superiore non è giusta la stessa cosa che per l'inferiore, bensì è giusta la proporzione. Tale è anche l'amicizia del padre e del figlio, e anche nelle comunanze vi è lo stesso criterio.

10.

1242 a Si possono distinguere tra le amicizie quella di parentela, quella cameratesca, quella di associazione, la cosiddetta amicizia sociale. Quella di parentela comprende parecchie specie: quella dei fratelli, quella del padre e dei figli (e vi è l'amicizia basata sulla proporzione, come quella del padre, e quella basata sul numero, come quella dei fratelli; quest'ultima è simile a quella cameratesca: infatti anche questi partecipano ⟨cameratescamente⟩ ad ogni privilegio). L'amicizia civile è basata soprattutto sull'utilità. Infatti gli uomini sembrano essersi riuniti per il fatto che ciascuno non bastava a se stesso, poiché appunto per vivere insieme si sono riuniti. Soltanto l'amicizia politica e la corruzione di essa non sono soltanto amicizie, ma anche tali che gli amici sono in relazione di comunanza; le altre invece sono sulla base della superiorità. La giustizia insita nell'amicizia di coloro che sono reciprocamente utili, è la maggior giustizia, perché è la giustizia sociale. Di altro tipo è la relazione, ad esempio, tra la sega e il lavoro dell'artigiano: essa non è a causa di uno scopo comune (come è per l'anima e il suo strumento), ma a causa dell'uso. Ciò non impedisce che ci si prenda cura anche di questo strumento, per quanto è giusto in vista dell'opera: esso è infatti a causa dell'opera. ⟨...⟩ Così l'essenza del trivello è duplice, ma più propria è la sua attività, la perforazione. E in questa specie di relazioni rientrano il corpo e lo schiavo, come è stato detto prima.

Il cercare come ci si debba comportare con l'amico, è cercare che cosa sia la giustizia. Infatti, in generale, la giustizia è sempre in relazione a un amico. Infatti la giustizia riguarda un certo numero di individui che siano in comunanza; e l'amico è un associato, o per stirpe, o per modo di vita. Infatti l'uomo non è soltanto un essere sociale, ma anche un essere capace di tenere una famiglia; e non si accoppia come gli altri animali solo per un tempo limitato e con chiunque, sia femmina o maschio. Bensì, in un senso speciale, l'uomo non è un essere solitario, ma tendente all'associazione con coloro che gli sono affini per natura; vi sarebbe quindi una comunanza e una giustizia, anche se non ci fosse lo stato. La famiglia è una sorta di amicizia. Tra il padrone e lo schiavo, poi, vi è la stessa relazione che tra l'arte e gli strumenti, tra l'anima e il corpo; e queste non sono né amicizie, né giustizie, ma qualcosa di analogo, così come la salute non è giustizia, ma qualcosa di analogo. Invece l'amicizia tra uomo e donna è basata sull'utilità ed è un'associazione; quella di padre e figlio è la stessa di quella di Dio verso l'uomo e del benefattore verso il beneficato e, in genere, di chi per natura comanda verso chi per natura è comandato. Invece l'amicizia dei fratelli tra loro è di tipo cameratesco, basata soprattutto sull'utilità:

Infatti io non fui dichiarato fratello illegittimo di lui;
bensì di entrambi si disse padre
lo stesso Zeus, il mio padrone.

Questi versi sono pronunziati da persone che cercano l'eguaglianza. Perciò anzitutto nella famiglia vi sono i princìpi e le sor- 1242 b
genti dell'amicizia, della società e della giustizia.

Poiché tre sono le specie di amicizia, quella basata sulla virtù, quella basata sull'utilità e quella basata sul piacere, e poiché ciascuna di esse si suddivide in due tipi (ciascuna di esse, infatti, è o secondo superiorità o secondo eguaglianza, ed è chiaro delle discussioni precedenti quale sia la giustizia intorno ad esse), nell'amicizia secondo superiorità deve esservi il criterio della proporzione, ma non nello stesso modo, bensì il superiore deve avere la proporzione in senso inverso, in modo che la proporzione che vi è nel suo rapporto con l'inferiore vi sia pure nel rapporto

tra ciò che egli riceve dall'inferiore rispetto a ciò che l'inferiore riceve da lui, secondo la relazione che vi è tra il comandante e il comandato. Se non vi è questa proporzione, si richiede almeno l'eguaglianza numerica. Così appunto accade nelle altre associazioni: talora cioè vi è un criterio di eguaglianza numerica, talora invece di eguaglianza razionale. Se cioè i membri contribuirono con una quantità numericamente eguale di denaro, essi devono suddividersi un eguale importo, secondo eguaglianza numerica; se invece il contributo non fu eguale, la suddivisione sarà proporzionale. Ma l'inferiore inverte la proporzione e la pretende secondo l'unione in diagonale ⟨dei membri della proporzione⟩. Ma così il superiore sembrerà rimetterci, e l'amicizia e l'associazione sembreranno un carico passivo. Bisogna dunque ristabilire l'eguaglianza in altra maniera e stabilire la proporzione. Quest'altra maniera è l'onore, che appartiene a chi comanda per natura o a dio da parte dell'uomo a lui soggetto. Bisogna dunque compensare il profitto con l'onore.

L'amicizia basata sull'eguaglianza è quella sociale. L'amicizia sociale è basata sull'utilità e, come le città sono amiche le une con le altre, così lo sono anche i cittadini nello stesso modo:

Gli Ateniesi non conoscono più i Megaresi.

Così i cittadini ⟨non si riconoscono più amici⟩ quando non sono più utili l'uno all'altro, e l'amicizia dura temporaneamente per lo scambio dei beni. E in questa specie di amicizia i ruoli di comandante e di comandato né provengono dalla natura, né sono del tipo del comando del re, bensì ciascuno è comandante a turno; e ciò non perché si faccia della beneficenza, come può fare dio, ma perché siano ripartiti egualmente il bene e i servigi che si rendono. Dunque l'amicizia sociale richiede di basarsi sull'eguaglianza.

L'amicizia per interesse comprende due specie, quella legale e quella morale. L'amicizia sociale mira insieme all'eguaglianza e all'oggetto, come fanno i venditori e i compratori. Perciò è stato detto:

Per esser amico occorrono conti precisi.

Quando dunque quest'amicizia politica risulti da una convenzione, essa è di carattere legale. Quando invece ciascuno lascia che l'altro stabilisca la corresponsione, si ha un'amicizia etica e cameratesca. Perciò s'incontrano maggiormente delle recriminazioni; il motivo è che essa è contro natura. Infatti l'amicizia per interesse e quella per virtù sono differenti; ma quelli vogliono averle entrambe insieme, e si uniscono in vista dell'utile, però rappresentano la loro amicizia come etica, come se lo facessero in quanto uomini morali, e quindi non la ritengono puramente 1243 a
legale, in quanto si fidano l'uno dell'altro. In generale, tra le tre specie di amicizia è in quella basata sull'utilità che sorge la maggior parte di recriminazioni (infatti la virtù non è recriminabile, e quelli che sono amici per il piacere, una volta ottenutolo e procuratolo, non se ne curano più; invece quelli che sono amici per l'utilità, non sciolgono subito la loro relazione, se essa non è puramente legale, bensì cameratesca). Tuttavia, entro l'amicizia per utilità, quella legale non è recriminabile. E la relazione legale si scioglie mediante il denaro (infatti essa misura l'eguaglianza col denaro), invece quella etica si scioglie mediante la libera volontà. Perciò in alcune regioni la legge proibisce che vi siano controversie su accordi volontari tra coloro che si associano amichevolmente, e ciò a ragione: infatti gli uomini buoni non devono adire ai tribunali, in quanto essi hanno rapporti reciproci basati sul fatto ch'essi sono buoni e degni di fiducia. Ma in questo tipo di amicizia è incerto da entrambe le parti fino a che punto l'uno possa recriminare verso l'altro, dal momento che essi si fidarono reciprocamente su base morale e non legale.

Ed è difficile giudicare su quale dei due fondamenti si debba determinare la giustizia, se cioè guardando all'entità dei servigi resi oppure alla qualità di chi li ha ricevuti. Perciò, come dice Teognide, può essere che:

Per te, o dea, questo è piccolo, ma per me è grande.

Può darsi che per l'uno sia l'opposto che per l'altro, come nel detto:

Per te questo è un gioco, per me è la morte.

Di qui, come abbiamo detto, sorgono le recriminazioni. L'uno richiede il contraccambio poiché rese grandi servigi, poiché agì su richiesta dell'altro, o fece qualcos'altro di simile, protesta per il grande valore del servigio reso all'utilità dell'altro, non badando a quale fosse l'entità della cosa per se stesso; l'altro invece bada a qual era l'entità per quello e non a quanto era per se stesso. Talora invece chi ha ricevuto recrimina invertendo le posizioni. Egli insiste su quanto fosse piccolo per lui il beneficio ricevuto, mentre il donatore insiste su quanto fosse grande da parte sua; ad esempio se con del rischio uno giovò a un altro per il valore di una dracma, il primo insiste sulla grandezza del rischio, il secondo sulla pura quantità del denaro, come se si trattasse di una pura restituzione di denaro. Perciò qui la disputa riguarda ciò: l'uno reclama il valore del tempo in cui il servigio fu reso, l'altro il valore attuale, a meno che vi sia stata una precisa convenzione.

L'amicizia sociale, dunque, bada all'accordo e all'oggetto, quella etica bada invece al proponimento: in quest'ultima abbiamo dunque maggior giustizia, e una giustizia amichevole. Il motivo della discordia è il fatto che, se da un lato l'amicizia etica è più bella, d'altro lato quella utile è più necessaria. Gli uomini, infatti, cominciano con l'essere amici di carattere etico e secondo virtù; però, quando incontrino per via un qualche proprio interesse, diventa evidente che non erano tali. La maggior parte degli
1243 b uomini, infatti, ricerca il bello solo quando ha il resto in abbondanza; e similmente l'amicizia più bella. È dunque evidente quali distinzioni occorra fare in questi casi. Se due uomini sono amici etici, devono badare se il proponimento di ciascuno è eguale, e quindi null'altro dev'essere preteso dall'uno nei confronti dell'altro. Se invece la loro amicizia è basata sull'utilità ed è di tipo sociale, si devono considerare i reciproci profitti per l'accordo. E se uno dichiara che l'amicizia è del primo tipo, l'altro che è del secondo, non è bello, mentre si dovrebbe dare il contraccambio, limitarsi a tenere dei bei discorsi, e parimenti nell'altro caso. Bensì, poiché essi non si accordano in maniera etica, bisogna che vi sia un giudice, affinché nessuno imbrogli l'altro con una falsa pretesa: così ciascuno deve sopportare la sua sorte. E che l'amicizia etica sia basata sul proponimento, è chiaro per il fatto che se chi ha ricevuto grandi servigi non li contraccambia per sua

impossibilità, bensì li ricambia solo per quanto può, va bene egualmente; e dio è soddisfatto, accettando i sacrifici proporzionati al potere di ciascuno. Invece a chi vende non è sufficiente che il compratore dica che non può pagare di più, e neppure a chi ha prestato denaro.

Le recriminazioni sorgono frequentemente nelle amicizie i cui rapporti reciproci non sono su una stessa retta direzione, e non è qui facile discernere il giusto. Infatti è difficile misurare con quest'unico criterio ciò che non è su di una stessa retta direzione, come accade nei rapporti erotici. L'uno infatti cerca l'altro in quanto gli è piacevole per il vivere insieme, l'altro invece talora segue il primo per utilità. Quando cessi l'amore, come l'uno muta anche l'altro muta, e allora essi si rendono conto dell'equivoco, così come disputarono Pitone e Pammene; e così disputano il discepolo e il maestro (poiché la scienza e il denaro non si misurano con lo stesso metro); e così il medico Erodico con il cliente che gli aveva pagato un onorario piccolo; e tale è il caso del citaredo e del re. Il primo si associa al secondo come a un uomo piacevole, il secondo si associa al primo come a un uomo utile; perciò il re, quando dovette pagarlo, pensò di considerare se stesso come un associato per il piacere e gli disse che, come quegli lo aveva rallegrato cantando, così anche lui aveva rallegrato attraverso le sue promesse. Tuttavia è chiaro anche qui come bisogna decidere la questione: anche qui cioè bisogna adoperare un solo metro di giudizio, ma non quello numerico, bensì quello razionale; bisogna infatti misurare sulla base della proporzione, così come si misura l'associazione sociale. Come potrà infatti il calzolaio contrattare con l'agricoltore, se non si equipareranno i lavori dei due attraverso la proporzione? Così per tutti coloro la cui relazione non è diretta, la misura dev'essere proporzionale; ad esempio se uno si lamenta di aver elargito della sapienza e l'altro di aver dato del denaro, bisogna prima stabilire la misura della sapienza rispetto alla ricchezza, quindi che cosa deve essere dato a ciascuno dei due. Perciò se uno ha dato la metà della sua proprietà che è più piccola, l'altro neppure una minima parte della sua proprietà che è maggiore, è evidente che quest'ultimo commette ingiustizia. Anche qui vi può essere disputa sul principio, se uno dice che essi si associarono sulla base dell'utilità,

l'altro invece lo nega e dice invece che si associarono in base a un altro tipo di amicizia.

11.

1244 a Riguardo all'uomo buono e che è amico per virtù, si deve indagare se dobbiamo render servigi e aiutare questo oppure invece chi ci ricambia e ha potere. Questo è lo stesso problema della questione se si debba beneficare piuttosto un amico o un uomo virtuoso. Se infatti vi è uno contemporaneamente amico e virtuoso, certo il problema non è molto difficile, a meno che si esageri eccessivamente l'una qualità e si sminuisca l'altra, dandogli molto come amico e poco come uomo morale. Negli altri casi, invece, sorgono molti problemi; ad esempio, se uno è stato ⟨amico⟩ ma non vuol restarlo o un altro vuole esserlo ma non lo è ancora, oppure uno lo era ma non lo è più, oppure uno lo è ma non lo era né lo rimarrà. Ma quella è una questione più difficile. Per questo ha forse ragione Euripide, quando dice:

> Le parole sono il giusto compenso delle parole,
> invece un'opera per chi ha fornito un'opera.

E non bisogna fare ogni cosa per il padre, bensì alcune cose bisogna farle per la madre, benché il padre sia superiore. E neppure bisogna fare tutti i sacrifici a Zeus, né egli ha tutti gli onori, ma alcuni. Parimenti vi sono alcune cose che bisogna fare per l'uomo che ci è utile, altre per l'uomo buono. Ad esempio, per il fatto che un uomo ci dà il cibo e il necessario, non è obbligatorio che si debba vivere insieme a lui; né è quindi necessario dare all'uomo con cui si vive insieme quello che a noi non dà egli stesso, bensì l'amico utile. Quelli che invece si comportano così con questo, ma danno invece all'amato tutto quello che non gli spetta, sono persone indegne di stima.

E le definizioni che abbiamo dato dell'amicizia nei nostri ragionamenti appartengono tutte in certo senso all'amicizia, ma non allo stesso tipo di amicizia. All'amico utile si applica il volere ciò che è bene per lui, e così al benefattore e, in effetti, a ogni

specie di amicizia (questa definizione infatti non distingue i tipi di amicizia). Invece a un tipo di amico si applica il volerne l'esistenza, a un altro il volerne la compagnia, a un altro, sulla base del piacere, il rattristarsi e il rallegrarsi con lui. Tutte queste definizioni si applicano ciascuna a un dato tipo di amicizia, ma non a un'unica amicizia. Perciò molte sono le definizioni, e ciascuna sembra appartenere a un'unica amicizia, ma in realtà non è così, come è ad esempio del proporsi l'esistenza dell'altro. Infatti l'amico superiore e benefattore desidera l'esistenza di ciò che egli ha fatto, e per colui che ha dato si deve desiderare l'esistenza e il contraccambio, ma non necessariamente la compagnia, mentre questa si desidera per l'amico piacevole.

Alcuni amici commettono reciprocamente ingiustizia. Essi amano le cose anziché il possessore delle cose, perciò amano le persone nel modo in cui si è scelto un vino perché è piacevole, oppure la ricchezza perché è utile (infatti la ricchezza è la cosa più utile di tutte). Perciò l'altro si adira ritenendo che quello ha scelto la ricchezza invece che lui, considerandolo inferiore. E dall'altra parte pure recriminiamo: infatti ora si ricerca un amico buono, mentre prima se ne cercava uno piacevole o utile.

12.

Dobbiamo anche indagare intorno all'indipendenza e all'amicizia e alle relazioni reciproche tra i loro valori. Infatti si può 1244 b
porre il problema se, quando un uomo sia indipendente sotto ogni riguardo, egli potrà avere un amico, se è per il bisogno che si cerca l'amico e se l'uomo buono è del tutto indipendente. Se il possessore della virtù è felice, perché può aver bisogno di un amico? Infatti gli uomini indipendenti né hanno bisogno di persone utili, né di persone che li rallegrino, né di compagnia: a ciascuno infatti basta la compagnia di se stesso. Ciò è soprattutto evidente nel caso di dio: è infatti chiaro che egli, non abbisognando di nulla, non avrà bisogno neppure di un amico, né ne avrà alcuno dal momento che non ne ha bisogno. Cosicché l'uomo più felice avrà minimamente bisogno di un amico e ne avrà bisogno solo per quanto è impossibile per lui essere indipendente. Perciò

l'uomo che vive nel miglior modo avrà necessariamente pochissimi amici, ed essi diventeranno sempre di meno, ed egli non si affannerà a procurarsi amici, bensì farà poco conto non solo delle persone utili, ma anche di quelle degne di essere scelte per compagnia. Proprio in ciò allora apparirà evidente che l'amico non è tale per l'utilità né per l'interesse, bensì l'unico vero amico è quello che lo è per virtù. Quando infatti non abbiamo bisogno di nulla, allora tutti noi cerchiamo persone che condividano il nostro godimento e maggiormente persone da beneficare che non benefattori. E noi abbiamo un giudizio migliore quando siamo indipendenti che non quando siamo bisognosi e soprattutto allora cerchiamo degli amici che sono degni che si viva insieme a loro.

Ma intorno a questo problema dobbiamo esaminare se, nell'illustrarlo, forse una parte di giusto sia stata detta da noi e una parte invece ci sia sfuggita. Ciò diverrà chiaro se esaminiamo che cosa sia la vita come attività e come fine. È evidente, dunque, che vivere significa percepire e conoscere, e perciò vivere in comune significa percepire e conoscere insieme. E la percezione stessa e la conoscenza stessa sono per ciascuno la cosa più desiderabile, e per questo il desiderio di vivere è innato in tutti. Infatti bisogna considerare la vita come una sorta di conoscenza. Se dunque si tagliasse via e si isolasse la conoscenza di per sé e il suo opposto (ciò passa inosservato, come nell'argomento che abbiamo trattato, ma non deve restare inosservato), non vi sarà differenza tra essa e quella di un altro che conosca in vece nostra; e ciò sarà simile alla vita di un altro che viva in vece nostra. Ma naturalmente la propria percezione e conoscenza è quella preferibile. Dobbiamo dunque prendere insieme in considerazione due cose, che cioè la vita è desiderabile e che lo è il bene, e che
1245 a quindi è desiderabile che una tal natura appartenga a noi. Se, dunque, di una siffatta coppia un elemento appartiene sempre a ciò che è desiderabile, allora l'esser conosciuto e percepito compete, in generale, al partecipare alla suddetta natura; cosicché il desiderare di percepire se stesso significa voler essere in tal maniera. Poiché, dunque, noi non siamo da noi stessi dotati di ciascuno di questi caratteri, ma li abbiamo per partecipazione di queste qualità nel percepire e nel conoscere (giacché il percipiente diventa percepibile nella stessa maniera e nello stesso riguardo in cui egli prima percepisce e conformemente al modo in cui si percepisce; e così pure chi conosce diventa conoscibile); per questo si desidera sempre vivere, da un lato perché si desidera sempre conoscere, dall'altro perché si desidera essere noi stessi l'oggetto conosciuto. Lo scegliere di vivere insieme ad altri può sembrare, da un certo punto di vista, sciocco (anzitutto nel caso di oggetti in comune con gli altri animali, ad esempio il mangiare insieme e il bere insieme; infatti che differenza vi è nel fare queste cose insieme coi nostri vicini oppure separatamente, se si prescinde dal parlare? D'altra parte anche il partecipare alla conversazione con il primo venuto non rende il caso differente; inoltre ad amici che siano indipendenti non è possibile né insegnare né da essi imparare; se infatti uno impara, è perché non è come dovrebbe essere, se insegna non è l'amico, perché l'amicizia è eguaglianza); ma, per quanto appaia esser così, tutti troviamo più piacevole lo spartire i beni con gli amici, per quanto tocca a ciascuno, cioè il maggiore bene che uno può spartire. E di essi a uno tocca spartire il piacere del corpo, all'altro quello dell'arte, all'altro quello della filosofia. E l'amico deve pur esser presente; per cui si dice: « gli amici lontani sono un peso », perciò non bisogna star lontani l'uno dall'altro quando è sorta l'amicizia. Perciò anche l'amore sembra essere simile all'amicizia: infatti l'innamorato desidera vivere insieme all'altro, ma non nel modo in cui più si dovrebbe, bensì riguardo ai sensi.

Quest'argomento quindi, presenta le difficoltà che abbiamo menzionato; però i fatti appaiono verificarsi nel seguente modo, per cui verrà evidente che chi ci fa obiezioni, ci fa deviare. Dobbiamo dunque ricercare la verità.

L'amico desidera essere, come dice il proverbio, « un altro Eracle », « un secondo se stesso ». Però egli è separato ⟨dall'amico⟩ ed è difficile riunirsi in un solo essere. Però l'amico è per natura ciò che vi è di più affine all'altro amico: l'uno è simile nel corpo; l'altro nell'anima, l'uno è simile in una parte di essi, l'altro in un'altra. Ma non vi è nulla che l'amico desideri di meno che l'essere separato dall'altro. Perciò il percepire un amico è in certo modo, necessariamente, come il percepire se stesso e conoscere, in certo modo, se stesso. Perciò anche le forme volgari di godere insieme e di vivere insieme a un amico sono naturalmente piace-

voli (poiché sempre vi si accompagna la percezione di quello),
1245 b ma ancor più il partecipare insieme dei piaceri più divini. E il motivo è che è sempre più piacevole il vedere se stesso godere del bene superiore. E questo è talora una passione, talora un'azione, talora un'altra cosa. E se è piacevole il vivere bene, e che così viva anche l'amico, e il collaborare in una vita in comune, massimamente lo è l'associazione per le cose che appartengono al fine. Perciò bisogna insieme contemplare e partecipare alle feste insieme, non solo al mangiare e alle cose necessarie: queste ultime associazioni non sembrano essere vere associazioni, ma solo godimenti sensuali. Invece il fine che uno può ottenere è ciò in cui si vuole la società dell'amico; se ciò non è possibile, si desidera soprattutto beneficare gli amici ed essere beneficati da essi. È dunque evidente che questo è il giusto modo di convivenza, e che tutti desiderano soprattutto questo, e che l'uomo più felice e migliore è soprattutto chi fa ciò.

Ciò che quindi non ci appariva conforme alla ragione, anche questo era una conseguenza logica di un ragionamento vero. Infatti la soluzione sorge dal confronto dei due casi, che sono quindi in sé veri. Infatti l'argomento che dio non è tale da aver bisogno di un amico pretende la stessa cosa del paragonare l'uomo a dio. Invece l'uomo virtuoso non ragionerà con questo ragionamento; infatti la perfezione di dio non risiede in questo, bensì nell'essere superiore al pensare qualcos'altro all'infuori di se stesso. La causa è che per noi il benessere comporta qualcos'altro oltre noi, invece quanto a dio, egli stesso è il bene di se stesso. Quanto al fatto che ricerchiamo per noi e ci auguriamo molti amici, mentre contemporaneamente diciamo che chi ha molti amici non ha alcun amico, entrambe le cose sono dette a ragione. Infatti, se è possibile vivere con molti e partecipare con molti le proprie percezioni contemporaneamente, è sommamente desiderabile che essi siano i più numerosi possibile; ma, poiché ciò è difficilissimo, è necessario che l'attività dell'unire le percezioni sia riservata a pochi. Cosicché non soltanto è difficile ottenere molti amici (poiché è necessario farne la prova), ma anche, una volta ottenutili, il servirsi di essi.

E talora desideriamo che l'oggetto della nostra amicizia sia felice lontano da noi, talora invece che partecipi alle nostre cose,

e il volere che egli sia insieme a noi è tipico dell'amicizia. Quando perciò è possibile che l'amico sia contemporaneamente felice e insieme a noi, tutti preferiscono questo; se invece non sono possibili entrambe le cose, allora scegliamo come può aver scelto la madre di Eracle, che cioè suo figlio fosse un dio piuttosto che restasse con lei, essendo servo di Euristeo. Si può infatti dire qualcosa di simile a quello che disse uno Spartano, quando uno lo consigliò, durante una tempesta, di invocare i Dioscuri.

Sembra che sia proprio di chi ama il voler tener lontano l'amico dalla partecipazione alle avversità, e invece proprio di chi è amato il volerne far partecipe l'amico; ed entrambe queste cose avvengono logicamente. Infatti per un amico non vi dev'essere nulla di così doloroso quanto il non vedere l'amico; però egli ritiene che l'altro non debba sobbarcarsi il proprio dolore. Per questo s'impedisce che gli amici partecipino alle nostre avversità; le proprie sofferenze sono sufficienti, per cui non le mostriamo, 1246 a
come faremmo badando al nostro interesse, e scegliendo il nostro gioire a costo della sofferenza dell'amico o l'essere sollevati per il non sopportare i mali da soli. Ma, dato che sono cose desiderabili tanto il benessere quanto la compagnia, è evidente che è preferibile l'essere in compagnia avendo un piccolo bene piuttosto che essere separati avendo un bene maggiore. Ma, poiché non è chiaro quale sia il valore della vita comune, vi sono al proposito pareri differenti, alcuni pensano che la partecipazione in tutte le cose in pari tempo sia proprio dell'amicizia, ad esempio che è meglio mangiare insieme piuttosto che separatamente, pur avendo gli stessi cibi; altri invece desiderano spartire il benessere, poiché pensano che, se si prendono i casi estremi, una grande avversità in compagnia è l'analogo che una grande prosperità goduta da soli.

Questioni simili si hanno a proposito delle avversità. Infatti talora desideriamo che i nostri amici siano assenti e di non addolorarli, quando non possono giovarci in nulla; talora è invece molto piacevole che essi siano presenti. Ma questa contrapposizione è pur del tutto logica. Ciò infatti accade in conseguenza di quanto abbiamo detto prima, e per il fatto che noi evitiamo di vedere l'amico addolorato o in una cattiva disposizione d'animo, come lo eviteremmo a noi stessi; però il vedere un amico è cosa

tanto piacevole quanto può esserlo una delle cose più piacevoli, per la causa che abbiamo detto, quindi lo è anche vederlo addolorato, se lo siamo noi stessi. Cosicché quella di queste due cose che ci è maggiormente piacevole, provoca in noi la determinazione di volere la presenza dell'amico oppure no. Ciò dunque accade, per lo stesso motivo, anche negli uomini peggiori: essi infatti desiderano moltissimo che gli amici non stiano bene o che non esistano neppure, se è inevitabile che essi stiano male. Perciò talora essi uccidono insieme a sé i loro amanti. Essi infatti pensano che ⟨se sopravvivono⟩ sentiranno maggiormente il proprio dolore, come quando uno si ricorda che un tempo stava bene, soffre di più che se pensasse di esser sempre infelice.

LIBRO OTTAVO Θ

1.

Si può porre la questione se si può usare ciascuna cosa sia 1246 a
per la sua destinazione naturale sia per altro scopo, cioè se si può usare sia di per sé sia accidentalmente; ad esempio si può usare l'occhio in quanto occhio per vedere, oppure per vedere falsamente storcendolo, in modo che appaiano due cose invece di una. Entrambi questi usi sono dovuti all'occhio in quanto occhio. Però è possibile usare l'occhio anche accidentalmente, ad esempio, se uno lo vendesse o lo mangiasse. Similmente può essere usata la scienza; cioè è possibile usarla veracemente e in modo sbagliato, ad esempio, se uno di proposito non scrive esattamente, allora usa della scienza come dell'ignoranza, come le danzatrici invertono l'uso della mano e del piede, e usano il piede come una mano e la mano come un piede. Se dunque tutte le virtù sono scienze, sarà possibile usare della giustizia come di un'ingiustizia, e si potrà, muovendo dalla giustizia, essere ingiusti perché si commettono azioni ingiuste, così come si possono fare delle cose ignoranti sulla base della scienza; se questo non è possibile, è 1246 b
chiaro che le virtù non sono scienze. E, se non è possibile sulla base della scienza essere ignoranti, bensì soltanto sbagliare e fare così le stesse cose che si fanno per ignoranza, neppure sulla base della giustizia si potrà agire come per ingiustizia. Ma, poiché la saggezza è scienza ed è qualcosa di vero, essa si comporterà come la scienza; può esser dunque possibile agire non saggiamente sulla base della saggezza e commettere gli stessi errori dell'uomo non saggio. Se invece l'uso di ciascuna cosa è quello suo proprio, allora gli uomini che agiscono così agiranno saggiamente.

Sugli altri tipi di scienza, poi, ve ne è un altro superiore che può sviarli; ma quale può essere superiore a questo che è il tipo più elevato di scienza? Non vi è né un tipo di scienza né intelletto tale. Ma neppure una virtù può farlo, poiché è la saggezza che si serve di essa, giacché la virtù della parte che governa si serve di quella della parte che è governata. Che cosa vi può essere dunque? Forse questo caso è come quando si dice che l'incontinenza è un vizio della parte irrazionale dell'anima e che l'incontinente è in certo senso un intemperante? Egli possiede l'intelletto, ma se vi è un forte desiderio, egli devierà e trarrà le conclusioni opposte. È chiaro poi che, se invece vi sarà virtù nella parte irrazionale e stoltezza in quella razionale, avverranno altre deviazioni. Perciò sarà possibile usare la giustizia ingiustamente e malamente, e la saggezza non saggiamente, ma quindi sarà possibile anche il contrario. Infatti sarebbe assurdo che, se il vizio, penetrando talora nella parte irrazionale può deviare la virtù nella parte razionale e rendere l'uomo ignorante, la virtù invece che si trovi nella parte irrazionale non possa deviare la follia che si trovi nella parte razionale e non possa far sì che l'uomo giudichi saggiamente e come si deve e, inoltre, che la saggezza nella parte razionale non possa portare ad un'azione saggia l'intemperanza che vi sia nella parte irrazionale. Questo appunto sembra essere la continenza. Perciò si può anche comportarsi saggiamente partendo dall'ignoranza.

Ma queste teorie sono assurde, in particolare il ritenere che si possa comportarsi saggiamente partendo dall'ignoranza, poiché certo non vediamo ciò in nessun altro caso, ad esempio l'intemperanza corrompe la scienza medica o grammaticale di un uomo. Ma, comunque sia, vediamo che non l'ignoranza, se è opposta (giacché essa non ha superiorità), bensì la virtù ha piuttosto, in generale, questa relazione col vizio. Perciò qualsiasi cosa può fare l'uomo ingiusto, la può fare anche il giusto, e in generale l'impotenza è compresa nella potenza. Perciò è evidente che saggezza e virtù vanno insieme e che invece quelle situazioni sono quelle in cui esse non vanno insieme, ed è giusto il principio socratico che nulla è più forte della saggezza. Ma quando invece Socrate dice che la saggezza è scienza, questo non è giusto; la saggezza è infatti virtù e non scienza, bensì un altro genere di conoscenza.

2.

Ma, poiché non solo la saggezza e la virtù producono il successo, bensì diciamo anche che i fortunati hanno successo in quanto 1247 a
anche la fortuna può produrre il successo e lo stesso risultato della scienza, bisogna indagare se sia per natura oppure no che un uomo è fortunato e l'altro sfortunato, e come avvenga realmente riguardo a tali cose. Che infatti vi siano degli uomini fortunati, noi lo vediamo. Essi infatti, pur essendo non saggi, hanno successo in molte cose, che dipendono dalla sorte; e taluni anche in cose in cui v'entra pur l'arte, ma che in gran parte dipendono dalla sorte, ad esempio nella strategia e nella navigazione. Sono tali, dunque, costoro per una certa loro disposizione acquisita oppure essi ottengono risultati fortunati non per il fatto di avere date qualità acquisite? Ora si pensa in questo secondo modo, che cioè essi siano tali per natura. La natura cioè crea gli uomini con doti differenti ed essi differiscono sin dalla nascita; come cioè vi sono quelli con gli occhi azzurri e quelli con gli occhi neri, per il fatto che essi hanno una particolare parte di una particolare natura, così vi sono anche i fortunati e gli sfortunati.

È certo che essi non hanno successo per la loro saggezza. Infatti la saggezza non è irrazionale, bensì può fornire una ragione del perché essa agisce in un dato modo, mentre invece essi non possono dire perché hanno successo (questo infatti sarebbe arte). Inoltre è evidente che essi hanno successo benché siano non saggi e non solo non saggi riguardo alle altre cose (questo infatti non sarebbe per nulla strano; ad esempio Ippocrate era un geometra, ma sotto ogni altro rispetto era considerato stupido e dissennato e una volta, in viaggio, fu depredato di molto danaro dagli esattori di Bisanzio a causa della sua dabbenaggine, come narrano), bensì anche non saggi proprio nelle cose in cui hanno fortuna. Infatti nella navigazione non sono i più abili ad essere fortunati; bensì come nel getto dei dadi l'uno non fa nulla l'altro fa un buon colpo, così si è fortunati secondo quanto la natura determina; oppure per il fatto, come si dice, di essere amati da dio, in quanto il successo è qualcosa che viene dal di fuori: come cioè una nave mal costruita spesso naviga meglio,

ma non a causa di se stessa, bensì perché ha un buon nocchiero, così l'uomo fortunato ha la divinità come buon nocchiero. Però è assurdo che dio o la divinità ami un uomo siffatto anziché l'uomo migliore e più saggio. Se dunque è necessario che il successo sia dovuto alla natura o all'intelletto o a una qualche protezione, e se le ultime due cause sono da escludersi, gli uomini fortunati saranno tali per natura. Però, d'altro lato, la natura è causa della perpetua uniformità e di ciò che è ordinato, mentre la fortuna è il contrario. Se dunque si ritiene che la causa del successo inaspettato sia la sorte, ma si pensa che, se si è fortunati per la sorte, questa causa non è del tipo delle cause che producono sempre o per lo più lo stesso risultato; e inoltre se una persona ha successo o sfortuna per il fatto che egli è un dato tipo di uomo, così come un uomo non vede bene se ha gli occhi azzurri: allora ne consegue che non la sorte ma la natura è la causa del successo; e dunque non si è fortunati, ma piuttosto ben dotati da natura. Cosicché dobbiamo dire che gli uomini che riteniamo fortunati
1247 b non sono tali per la sorte. Dunque non sono fortunati, poiché appartengono alla fortuna solo quei beni di cui è causa la buona sorte.

Se dunque è così, diremo che la sorte non esiste affatto, oppure che esiste, ma che non è la causa ⟨di quei beni⟩? Invece è necessario sia che esista sia che ne sia causa. Essa sarà dunque causa di beni e di mali ad alcuni uomini. Ma se ciò sia da escludersi del tutto e si debba dire che nulla accade per sorte, bensì che noi affermiamo che vi sia sorte, pur essendovi un'altra causa, solo per il fatto che non vediamo quest'altra causa (perciò alcuni, nel definire la sorte, la considerano una causa incalcolabile secondo il ragionamento umano, pur considerandola una certa realtà): questo è argomento di un'altra ricerca. E, poiché vediamo che alcuni uomini sono fortunati una volta sola, perché essi non sono fortunati una seconda volta per la stessa ragione, e ancora una terza volta? Infatti lo stesso antecedente è causa dello stesso conseguente: questo non può essere affidato al caso. Ma, se lo stesso risultato consegue ad antecedenti indefiniti e indeterminati, vi sarà bene o male per un uomo particolare, ma non vi sarà di ciò una scienza che provenga dall'esperienza, altrimenti altri avrebbero imparato ad essere fortunati, ovvero anche tutte le scienze, come diceva Socrate, sarebbero delle sorte di fortune. Che cosa dunque spesso impedisce che a un uomo capitino di seguito le stesse cose, non perché egli sia di un dato carattere, ma perché, come si dice, i dadi possono dare un colpo fortunato? Come mai? E ancora, non vi sono nell'anima degli impulsi, alcuni provenienti dal ragionamento, altri dall'appetizione irrazionale, i quali sono i primi? Infatti, se l'impulso che proviene dal desiderio è naturale, l'appetizione dovrà dirigersi in ogni caso verso il bene. Se, dunque, alcuni hanno buone doti naturali (come gli uomini di talento musicale anche se non hanno imparato a cantare sono egualmente dotati in ciò) e muovono pur senza ragione nella direzione fornita loro dalla natura e desiderano ciò che si deve e nel tempo e nel modo in cui si deve, tali uomini hanno successo, anche se sono privi di saggezza e irrazionali, come gli uomini musicali canteranno bene anche se non sapranno insegnare a cantare. E tali uomini sono fortunati, cioè coloro che generalmente hanno successo pur senza l'aiuto della ragione. Dunque gli uomini saranno fortunati per natura.

Del resto, non ha forse molti significati l'espressione ' fortuna '? Infatti alcune cose sono compiute per impulso e da persone che si erano proposto di farle, altre invece no, anzi al contrario. E nel primo caso, se essi sembrano aver successo pur quando hanno ragionato male, diciamo che sono fortunati; e nel secondo caso, se essi desideravano un bene diverso o inferiore a quello che hanno ottenuto. Coloro che sono fortunati nel primo modo, dunque, possono esserlo per natura, poiché l'impulso e l'appetizione erano diretti a un giusto oggetto e hanno avuto successo, mentre il ragionamento era stolto; e tali persone, quando accade che il ragionamento non sembra essere giusto ma il desiderio è la causa del loro ragionamento, sono salvate dalla rettitudine del loro desiderio; invece altre volte si ragiona ancora in base al desiderio e si è sfortunati.

Invece, nell'altro caso, come può la fortuna esser dovuta alla bontà naturale dell'appetizione e del desiderio? Eppure la fortuna 1248 a
e la sorte di cui si parla qui e quella dell'altro caso sono la stessa cosa, oppure vi è più di un tipo di fortuna e la sorte ha due significati. Ma, poiché vediamo che gli uomini hanno successo contro tutte le regole della scienza e del retto ragionamento, è evidente

che vi dev'essere un'altra causa della fortuna. Ma è fortuna oppure no ciò per cui un uomo desidera quel che si deve e quando si deve, benché per lui il ragionamento umano non lo condurrebbe a ciò? Infatti ciò il cui desiderio è naturale non è del tutto irrazionale, per quanto la ragione sia traviata da qualcosa. Si ritiene dunque che sia fortuna, perché la sorte è causa di cose contrarie alla ragione, e ciò è contrario alla ragione (poiché è contrario alla scienza e all'universale). Ma forse ciò non proviene dalla sorte, bensì sembra provenire da essa per la ragione suddetta. Perciò quest'argomento non dimostra che la fortuna è dovuta alla natura, bensì che non tutti coloro che sembrano aver fortuna hanno successo a causa della sorte, bensì piuttosto a causa della natura; e neppure dimostra che non vi sia per nulla una tal cosa qual è la fortuna, né che la fortuna non sia la causa di nulla, ma soltanto che essa non è la causa di tutto ciò di cui sembra esserlo. Si può però porre ancora questo problema: se la sorte sia la causa proprio di questo, cioè del desiderare ciò che si deve e quando si deve. Ma allora non verrebbe essa ad essere la causa di ogni cosa, persino del pensare e del deliberare? Infatti uno non delibera in seguito a una previa deliberazione, la quale a sua volta presupponga una previa deliberazione, bensì ⟨la deliberazione⟩ è come un punto di partenza; né uno pensa avendo preventivamente pensato di pensare e così all'infinito. Dunque non il pensiero è il punto di partenza del pensare, né la deliberazione è il punto di partenza del deliberare. Che cosa può essere, dunque, il punto di partenza se non la sorte? Così ogni cosa deriverebbe dalla sorte. Forse allora vi è un principio all'infuori del quale non ve n'è un altro ed esso può compiere ciò per il fatto di essere di tal struttura.

Ma l'oggetto della nostra ricerca è appunto questo, quale sia cioè il principio del movimento nell'anima. È chiaro che, come nell'universo, anche nell'anima il principio del movimento è dio. Infatti in certo senso è la divinità che muove tutto in noi. Ora, il punto di partenza della ragione non è la ragione, ma qualcosa di più potente. E che cosa vi è di più potente persino della scienza e dell'intelletto se non dio? Non la virtù, perché la virtù è uno strumento dell'intelletto. E per questo, come dissi sopra, sono chiamati fortunati quelli che, dovunque si dirigano, hanno successo pur senza essere ben dotati di ragione. E il deliberare non giova a essi, poiché essi hanno in sé un principio tale che è più potente dell'intelletto e della deliberazione, mentre gli altri, che hanno la ragione, non ce l'hanno: essi hanno l'ispirazione, ma non possono deliberare. Perciò essi, per quanto mancanti di ragione, ottengono l'attributo di uomini saggi e sapienti per essere rapido il loro presentimento; e si deve considerare che è incluso in ciò tutto all'infuori del giudizio che proviene dalla ragione: in alcuni casi ciò è dovuto all'esperienza, in altri all'abitudine di osservare; e queste sono cose divine. Questo talento sa vedere bene sia il futuro che il presente e questi sono uomini la cui facoltà razionale è rilassata. Perciò vi sono uomini melanconici, 1248 b
i cui sogni sono veri. Infatti il principio del loro movimento sembra diventare più potente quando la facoltà razionale è rilassata. Così come i ciechi ricordano meglio, essendo la loro memoria libera da ciò che concerne il visibile.

È evidente, dunque, che vi sono due tipi di fortuna, di cui l'una divina, per cui sembra anche che il successo dell'uomo fortunato sia dovuto a dio: uomini di tal sorta sembrano aver successo nel seguire il loro impulso; gli altri invece hanno successo contro il loro impulso. Entrambi sono irrazionali, ma la fortuna dei primi è più persistente, mentre quella degli altri non lo è.

3.

Intorno ad ogni virtù in particolare abbiamo già trattato prima; ora, poiché abbiamo distinto le loro nature separatamente, dobbiamo trattare chiaramente anche intorno alla virtù che sorge dalla loro combinazione, che abbiamo già denominato virtù perfetta [καλοκἀγαθία].

È chiaro che chi merita veramente questa denominazione deve possedere le singole virtù particolari. E anche in nessuna delle altre cose può essere diversamente: nessuno infatti può essere sano nel complesso del corpo e non esserlo in una sua parte, bensì è necessario che tutte le parti o almeno le più importanti stiano nello stesso modo che il tutto. Ora, l'essere buono e l'essere perfettamente buono non differiscono soltanto per la deno-

minazione, ma anche in se stessi. Infatti tutti i beni contengono degli scopi che sono perseguibili di per se stessi. Di essi sono perfetti quelli che, esistendo tutti di per se stessi, sono lodabili. Essi sono infatti quelli che sono sorgente di azioni lodevoli e sono essi stessi lodati, come la giustizia in sé e le azioni giuste; e così le azioni moderate, poiché la moderazione è lodabile, mentre invece la salute non lo è, poiché non è un'opera; e neppure quelle vigorose, perché neppure il vigore lo è: questi sono beni, ma non lodabili. Ciò risulta evidente, così come nelle altre cose, dall'induzione. L'uomo buono, dunque, è tale che per lui i beni naturali sono buoni. Infatti i beni che gli uomini si contendono e che sembrano essere i più grandi, l'onore, la ricchezza, le virtù del corpo, le fortune e le potenze sono bensì beni naturali, ma è possibile che siano dannosi per taluni a causa delle loro disposizioni. Infatti né l'uomo non saggio, né l'ingiusto, né l'incontinente godranno del loro uso per nulla più di quanto un ammalato può godere dell'uso del cibo di un sano, o di quanto un uomo debole o storpio può godere dell'equipaggiamento di un uomo completamente sano.

Un uomo è perfettamente buono se quelli dei beni che sono perfetti sono da lui posseduti a causa di essi stessi e se egli compie cose perfette a causa di esse stesse; e perfette sono le virtù e le opere che provengono dalla virtù.

Vi è anche ciò che si dice la disposizione sociale, come possono averla gli Spartani o altri simili ad essi. La sua natura è pressoché la seguente. Vi sono cioè degli uomini che pensano che si debba possedere la virtù, ma a causa dei beni naturali; e
1249 a tali uomini sono buoni (infatti i beni naturali sono per essi buoni), ma non posseggono la virtù perfetta. Infatti non si può dire di essi che posseggono i beni perfetti a causa di essi stessi e che si propongono cose perfettamente buone, poiché essi considerano perfette non solo queste cose, ma anche quelle che per natura non sono perfette, ma sono soltanto dei beni naturali. Infatti sono perfette quelle azioni che l'uomo compie e sceglie proprio per il fatto che sono perfette. Per questo per l'uomo buono i beni naturali sono perfetti; infatti ciò che è giusto è perfetto, e giustizia significa cosa proporzionata al merito, e l'uomo perfettamente buono merita queste cose. Inoltre ciò che è opportuno è

perfetto: e queste cose sono opportune per lui, la ricchezza, la salute e la potenza. Cosicché per l'uomo perfettamente buono anche le stesse cose utili sono perfette; invece per i più queste due qualità non coincidono, poiché le cose assolutamente buone non sono buone anche per essi così come lo sono per l'uomo buono; invece per l'uomo perfettamente buono esse sono anche perfette, poiché egli compie molte azioni perfette a causa di esse. Invece chi ritiene di avere le virtù a causa dei beni esterni, compie azioni che sono solo accidentalmente perfette. La perfetta virtù è dunque la virtù completa.

Intorno al piacere, abbiamo detto che cosa sia e in che senso esso sia un bene, e che ciò che è assolutamente piacevole è anche perfetto e che ciò che è assolutamente buono è piacevole. Ma il piacere non sorge se non nell'azione; perciò l'uomo veramente felice vivrà anche il più piacevolmente, e non a torto gli uomini richiedono questo.

Ma, poiché anche il medico ha un criterio di riferimento riportandosi al quale egli giudica ciò che è sano per il corpo e ciò che non lo è, e in base al quale ogni cosa può sino a un certo punto essere fatta ed è salutare, mentre se di più o di meno non è salutare; così anche riguardo alle azioni e alla scelta di ciò che è buono per natura ma non è lodevole, bisogna che l'uomo virtuoso 1249 b
abbia un criterio di riferimento sia della disposizione, sia della scelta, sia dell'evitare l'eccesso o la deficienza di sostanze e di fortune. E in ciò che abbiamo detto precedentemente questo criterio è quello secondo la ragione: ciò corrisponde al dire, riguardo al vitto, che criterio devono essere la scienza medica e i suoi princìpi. Ciò però, per quanto vero, non è chiaro. Bisogna dunque, qui come nelle altre cose, vivere conformandosi al principio regolatore e conformandosi alla disposizione e all'attività del principio regolatore, così come lo schiavo deve vivere conformandosi al principio del padrone, e ciascuno di noi al principio a lui proprio. Ma, poiché l'uomo è per natura composto di una parte governante e di un'altra governata, ciascuno di noi dovrà vivere conformemente alla propria parte governante (essa però è in duplice senso: infatti diversamente governano la scienza medica da un lato e la salute dall'altro: la prima esiste in vista della seconda). Così è riguardo alla facoltà contemplativa; dio infatti

non è un governante imperativo, ma il fine in vista del quale la saggezza comanda (e la parola ' fine ' è ambigua, ed è stata determinata altrove), poiché dio non ha bisogno di nulla. Perciò quella scelta e possesso di beni naturali che conferirà maggiormente la contemplazione di dio (siano essi beni corporei, o di ricchezze, o di amici, o di altre cose), sarà la migliore; e questo è dunque il miglior criterio di riferimento; invece qualsiasi cosa che, o per difetto o per eccesso, impedisce di servire e contemplare dio, sarà cattiva. L'uomo ha questa facoltà nell'anima, e questo è il miglior criterio regolatore dell'anima, quello cioè di sentire il meno possibile la parte irrazionale dell'anima in quanto tale.

Sia dunque così definito qual è il criterio della perfetta virtù e qual è lo scopo dei beni assoluti.

POLITICA

Traduzione di Renato Laurenti

La presente traduzione è stata condotta su ARISTOTELIS *Politica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii 1957. Le varianti adottate sono state segnalate in nota.

LIBRO PRIMO

A

1.

Poiché vediamo che ogni stato[1] è una comunità e ogni comu- 1252 a
nità si costituisce in vista di un bene (perché proprio in grazia di quel che pare bene[2] tutti compiono tutto) è evidente che tutte tendano a un bene, e particolarmente e al bene più importante tra tutti quella che è di tutte la più importante e tutte le altre comprende: questa è il cosiddetto "stato" e cioè la comunità statale. Ora quanti credono che l'uomo di stato[3], il re, l'amministratore, il padrone siano lo stesso, non dicono giusto (infatti pensano che la differenza tra l'uno e l'altro di costoro presi singolarmente sia d'un più e d'un meno e non di specie, così ad es. se sono poche le persone sottoposte, si ha il padrone, se di più, l'amministratore, se ancora di più, l'uomo di stato o il re, quasi che non ci sia nessuna differenza tra una grande casa e un piccolo stato[4]: riguardo all'uomo di stato e al re, quando esercita l'autorità da sé è re, quando invece l'esercita secondo le norme d'una tale scienza[5] ed è a vicenda governante e governato, allora è uomo

[1] È nota a tutti la complessità e ambiguità del termine greco πόλις (sottolineato da Aristotele stesso: Γ 1276 a 22 sgg.) e di conseguenza l'impossibilità d'una traduzione adeguata. Ho preferito renderlo « stato » dove è prevalente il significato politico, « città » dove tale significato è assente. Sulla definizione « stato è comunità » cfr. le acute pagine di C. H. MCILWAIN, *Il pensiero politico occidentale*, tr. it. Venezia 1959, pp. 85-97.

[2] Cfr. *Eth. Nic.* Γ 1113 a 15 sgg.

[3] πολιτικός: « statesman » Barker, « chef politique » Tricot.

[4] PLAT. *Pol.* 258 e-259 c.

[5] τῆς ἐπιστήμης τῆς τοιαύτης, e cioè politica, come lascia intendere chiaramente il contesto. Così Tricot e Barker.

di stato: ma questo non è vero) e sarà chiaro quel che si dice a chi considera la questione secondo il nostro metodo consueto [6]. Come negli altri campi, è necessario analizzare il composto fino agli elementi semplici (e cioè alle parti più piccole del tutto) e così esaminando di quali elementi risulta lo stato vedremo meglio anche riguardo ai diversi capi cui s'è accennato in che differiscono l'uno dall'altro e se è possibile ottenere una qualche nozione scientifica di ciascuno di loro.

2.

Se si studiassero le cose svolgersi dall'origine, anche qui come altrove se ne avrebbe una visione quanto mai chiara. È necessario in primo luogo che si uniscano gli esseri che non sono in grado di esistere separati l'uno dall'altro, per es. la femmina e il maschio in vista della riproduzione (e questo non per proponimento, ma come negli altri animali e nelle piante è impulso naturale desiderar di lasciare dopo di sé un altro simile a sé [7]) e chi per natura comanda e chi è comandato al fine della conservazione. In realtà, l'essere che può prevedere con l'intelligenza è capo per natura, è padrone per natura, mentre quello che può col corpo faticare, è soggetto e quindi per natura schiavo: perciò
1252 b padrone e schiavo hanno gli stessi interessi. Per natura, dunque, femmina e schiavo sono distinti (infatti la natura nulla produce con economia, come i fabbri il coltello delfico, ma una sola cosa per un solo fine, perché in tal modo ogni strumento sarà davvero un prodotto perfetto, qualora non serva a molti usi, ma a uno solo): tra i barbari la donna e lo schiavo sono sullo stesso piano e il motivo è che ciò che per natura comanda essi non l'hanno,

[6] Per l'espressione cfr. *Eth. Nic.* B 1108 a 3. μέθοδος, che traduco con l'equivalente italiano, ha qui significato di ' ricerca ', come vuole anche Simplicio: πρόσοδος ἐπὶ τὸ γνωστόν (*in Arist. Phys.* 4). Cfr. anche Γ 1253 b 4-5.

[7] Cfr. *De anim.* B 415 a 26 sgg.; Plat. *Symp.* 206 e sgg.; *Leg.* IV, 721 b-c.

e quindi la loro comunità è formata di schiava e di schiavo. Di conseguenza i poeti dicono

> Dominare sopra i Barbari agli Elleni ben s'addice [8]

come se per natura barbaro e schiavo fossero la stessa cosa. Così da queste due comunità si forma la famiglia nella sua essenzialità e a ragione Esiodo ha detto nel suo poema:

> Casa nella sua essenza è la donna e il bove che ara [9]

perché per i poveri il bove rimpiazza lo schiavo. La comunità che si costituisce per la vita quotidiana secondo natura è la famiglia, i cui membri Caronda chiama « compagni di tavola » [10], Epimenide cretese « compagni di mensa » [11], mentre la prima comunità che risulta da più famiglie in vista di bisogni non quotidiani è il villaggio. Nella forma più naturale il villaggio par che sia una colonia della famiglia, formato da quelli che alcuni chiamano « fratelli di latte », « figli » e « figli di figli ». Per questo gli stati in un primo tempo erano retti da re, come ancor oggi i popoli barbari: in realtà erano formati da individui posti sotto il governo regale — e, infatti, ogni famiglia è posta sotto il potere regale del più anziano, e lo stesso, quindi, le colonie per l'affinità d'origine. Ciò significano le parole di Omero:

> E ciascuno governa i suoi figli e la moglie [12]

perché vivevano sparsi qua e là ed era questo l'antico sistema di vita. E il motivo per cui tutti dicono che anche gli dèi sono soggetti a un re è questo, che sono soggetti a un re essi stessi,

[8] Eurip. *Iph. Aul.* 1400.

[9] Hesiod. *Op.* 405.

[10] ὁμοσιπύους, da σιπύη « madia »: cfr. Aristoph. *Eq.* 1296; *Plut.* 806.

[11] ὁμοκάπους; κάπη « greppia, mangiatoia ». Su Epimenide, famoso legislatore cretese, cfr. *Ath. Pol.* I.

[12] Hom. *Od.* IX 114. Cfr. *Eth. Nic.* K 1180 a 28 e Plat. *Leg.* III 680 b sgg.

taluni ancora adesso, altri lo furono un tempo, e, come le forme degli dèi le immaginano simili alle loro, così pure la vita.

La comunità che risulta di più villaggi è lo stato, perfetto, che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa: formato bensì per rendere possibile la vita, in realtà esiste per render possibile una vita felice. Quindi ogni stato esiste per natura, se per natura esistono anche le prime comunità: infatti esso è il loro fine e la natura è il fine: per esempio quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura [13], sia d'un uomo, d'un cavallo, d'una casa.
1253 a Inoltre, ciò per cui una cosa esiste, il fine, è il meglio e l'autosufficienza è il fine e il meglio. Da queste considerazioni è evidente che lo stato è un prodotto naturale e che l'uomo per natura è un essere socievole [14]: quindi chi vive fuori della comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo, proprio come quello biasimato da Omero « privo di fratria, di leggi, di focolare » [15]: tale è per natura costui e, insieme, anche bramoso di guerra, giacché è isolato, come una pedina al gioco dei dadi. È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni capo d'armento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce [16] indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso, e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi [17] costituisce la famiglia

[13] Sui diversi sensi di φύσις cfr. *Phys.* B 192 b 8 sgg.

[14] πολιτικὸν ζῷον: cfr. *Eth. Nic.* I 1169 b 18: « l'uomo, infatti, è un essere politico e portato naturalmente alla vita in società ».

[15] Hom. *Il.* IX 63.

[16] *De anim.* B 420 b 5-421 a 6.

[17] ἡ δὲ τούτων κοινωνία: τούτων è inteso dalla maggior parte degli studiosi (Newman, Tricot, Barker etc.) come neutro, e cioè l'avere in

e lo stato. E per natura lo stato è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi perché il tutto dev'essere necessariamente anteriore alla parte: infatti, soppresso il tutto non ci sarà più né piede né mano se non per analogia verbale, come se si dicesse una mano di pietra (tale sarà senz'altro una volta distrutta): ora, tutte le cose sono definite dalla loro funzione e capacità, sicché, quando non sono più tali, non si deve dire che sono le stesse, bensì che hanno il medesimo nome. È evidente dunque e che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o dio.

Per natura, dunque, è in tutti la spinta verso siffatta comunità, e chi per primo la costituì fu causa di grandissimi beni. Perché, come, quand'è perfetto, l'uomo è la migliore delle creature, così pure, quando si stacca dalla legge e dalla giustizia, è la peggiore di tutte. Pericolosissima è l'ingiustizia provvista di armi e l'uomo viene al mondo provvisto di armi per la prudenza e la virtù, ma queste armi si possono adoperare specialmente per un fine contrario.

Perciò, senza virtù, è l'essere più sfrontato e selvaggio e il più volgarmente proclive ai piaceri d'amore e del mangiare. Ora la giustizia è elemento dello stato; infatti il diritto [18] è il principio ordinatore della comunità statale e la giustizia è determinazione di ciò che è giusto.

comune tali sentimenti (di bene e di male, di giusto e di ingiusto etc.) costituisce la società.

[18] Si badi al significato esatto dei termini. La giustizia (δικαιοσύνη) è elemento dello stato, in quanto virtù, e si è visto che lo stato può reggersi solo con la virtù. Il diritto (δίκη) ordina la comunità sociale, in quanto è « adjudication of that which is just » (Newman II, 131). Il giusto (τὸ δίκαιον) è « the principle of justice to be applied in each case » (Jowett).

3.

1253 b Poiché è chiaro di quali parti risulta lo stato, è necessario in primo luogo parlare dell'amministrazione familiare: infatti ogni stato è composto di famiglie. Elementi dell'amministrazione familiare sono quelli da cui, a sua volta, risulta la famiglia e la famiglia perfetta si compone di schiavi e di liberi. Siccome ogni cosa dev'essere studiata prima di tutto nei suoi elementi più semplici e gli elementi primi e più semplici della famiglia sono padrone e servo, marito e moglie, padre e figli, intorno a questi tre rapporti si ha da ricercare quali devon essere la natura e le qualità di ciascuno: si tratta del rapporto padronale, matrimoniale (manca un termine preciso per indicare la relazione tra uomo e donna) e, in terzo luogo, quello risultante dalla procreazione di figli (perché anche questo non è denominato con denominazione propria). Siano, dunque, questi ⟨i⟩ tre rapporti di cui abbiamo parlato. C'è poi un elemento che per taluni costituisce l'amministrazione domestica, per altri l'elemento più importante di essa: e come stanno le cose conviene esaminare — alludo alla cosiddetta crematistica[19]. Parliamo, dunque, in primo luogo, del padrone e del servo per vedere ciò che concerne i bisogni necessari e, inoltre, se riusciamo a fissare, nei loro riguardi, qualche elemento più fondato di quelli adesso accettati. A taluni pare che il governo del padrone sia una scienza determinata e che l'amministrazione della casa, il governo del padrone, dell'uomo di stato e del re siano la stessa cosa, come abbiamo detto all'inizio[20]: per altri l'autorità padronale è contro natura[21] (giacché la condizione di schiavo e di libero esistono per legge, mentre per natura non esiste tra loro differenza alcuna): per ciò non è affatto giusta, in quanto fondata sulla violenza.

[19] L'esame è riservato ai capp. 8-10. La crematistica (χρηματιστική) è l'arte che riguarda τὰ χρήματα, le cose, le sostanze.

[20] A 1252 a 9 sgg.

[21] Vari autori si citano in proposito: il retore Alcidamante di Elide, Antifonte sofista, Licofrone sofista.

4.

Poiché la proprietà è parte della casa e l'arte dell'acquisto è parte dell'amministrazione familiare (infatti senza il necessario è impossibile sia vivere sia vivere bene), come ogni arte specifica possiede necessariamente strumenti appropriati se vuole compiere la sua opera, così deve averli l'amministratore. Degli strumenti alcuni sono inanimati, altri animati (ad es. per il capitano della nave il timone è inanimato, l'ufficiale di prua è animato; in effetti nelle arti il subordinato è una specie di strumento): così pure ogni oggetto di proprietà è strumento per la vita e la proprietà è un insieme di strumenti: anche lo schiavo è un oggetto di proprietà animato e ogni servitore è come uno strumento che ha precedenza sugli altri strumenti. Se ogni strumento riuscisse a compiere la sua funzione o dietro un comando o prevedendolo in anticipo ⟨e⟩, come dicono che fanno la statue di Dedalo o i tripodi di Efesto i quali, a sentire il poeta, « entran di proprio impulso nel consessò divino »[22], così anche le spole tessessero da sé e i plettri toccassero la cetra, i capi artigiani non avrebbero davvero bisogno di subordinati, né i padroni di schiavi. Quindi 1254 a
i cosiddetti strumenti sono strumenti di produzione, un oggetto di proprietà, invece, è strumento d'azione: così dalla spola si ricava qualcosa oltre l'uso che se ne fa, mentre dall'abito e dal letto l'uso soltanto. Inoltre, poiché produzione e azione differiscono specificamente ed hanno entrambe bisogno di strumenti, è necessario che anche tra questi ci sia la stessa differenza. Ora la vita è azione, non produzione, perciò lo schiavo è un subordinato nell'ordine degli strumenti d'azione. Il termine ' oggetto di proprietà ' si usa allo stesso modo che il termine ' parte '[23]: la parte non è solo parte d'un'altra cosa, ma appartiene interamente a un'altra cosa: così pure l'oggetto di proprietà. Per ciò, mentre il padrone è solo padrone dello schiavo e non appartiene allo schiavo, lo schiavo non è solo schiavo del padrone, ma appartiene interamente a lui.

[22] Citazione accomodata di Hom. *Il.* XVIII 376.

[23] Cfr. *Eth. Nic.* E 1134 b 10 sgg.

Dunque, quale sia la natura dello schiavo e quali le sue capacità, è chiaro da queste considerazioni: un essere che per natura non appartiene a se stesso ma a un altro, pur essendo uomo, questo è per natura schiavo: e appartiene a un altro chi, pur essendo uomo, è oggetto di proprietà: e oggetto di proprietà è uno strumento ordinato all'azione e separato.

5.

Se esista per natura un essere siffatto o no, e se sia meglio e giusto per qualcuno essere schiavo o no, e se anzi ogni schiavitù sia contro natura è quel che appresso si deve esaminare. Non è difficile farsene un'idea col ragionamento e capirlo da quel che accade. Comandare e essere comandato non solo sono tra le cose necessarie, ma anzi tra le giovevoli e certi esseri, subito dalla nascita, sono distinti, parte a essere comandati, parte a comandare. E ci sono molte specie sia di chi comanda, sia di chi è comandato (e il comando migliore è sempre quello che si esercita sui migliori comandati, per es. su un uomo anziché su un animale selvaggio, perché l'opera realizzata dai migliori è migliore e dove c'è da una parte chi comanda, dall'altra chi è comandato, allora si ha davvero un'opera di costoro). In realtà, in tutte le cose che risultano di una pluralità di parti e formano un'unica entità comune, siano tali parti continue o separate [24], si vede comandante e comandato: questo viene nelle creature animate dalla natura nella sua totalità [25] e, in effetti, anche negli esseri che non partecipano di vita, c'è un principio dominatore, ad es. nel modo musicale. Ma ciò probabilmente appartiene a una ricerca che esula dal nostro intento: il vivente, comunque, in primo luogo, è composto di anima e di corpo, e di questi la prima per natura comanda, l'altro è comandato. Bisogna esaminare quel che è naturale di preferenza negli esseri che stanno in condizione naturale e non nei degenerati, sicché, anche qui, si deve considerare l'uomo che sta nelle migliori condizioni e di corpo

[24] *Cat.* 4 b 20 sgg.
[25] Cfr. *De anim.* Γ 430 a 10 sgg.; PLAT. *Phil.* 30 a, *Phaedr.* 270 c.

e d'anima, e in lui il principio fissato apparirà chiaro, mentre negli 1254 b
esseri viziati e che stanno in una condizione viziata si potrebbe vedere che spesso il corpo comanda sull'anima, proprio per tale condizione abietta e contro natura.

Dunque, nell'essere vivente, in primo luogo, è possibile cogliere, come diciamo, l'autorità del padrone e dell'uomo di stato perché l'anima domina il corpo con l'autorità del padrone [26], l'intelligenza domina l'appetito con l'autorità dell'uomo di stato o del re, ed è chiaro in questi casi che è naturale e giovevole per il corpo essere soggetto all'anima, per la parte affettiva all'intelligenza e alla parte fornita di ragione, mentre una condizione di parità o inversa è nociva a tutti. Ora gli stessi rapporti esistono tra gli uomini e gli altri animali: gli animali domestici sono per natura migliori dei selvatici e a questi tutti è giovevole essere soggetti all'uomo, perché in tal modo hanno la loro sicurezza. Così pure nelle relazioni del maschio verso la femmina, l'uno è per natura superiore, l'altra inferiore, l'uno comanda, l'altra è comandata — ed è necessario che tra tutti gli uomini sia proprio in questo modo. Quindi quelli che differiscono tra loro quanto l'anima dal corpo o l'uomo dalla bestia, (e si trovano in tale condizione coloro la cui attività si riduce all'impiego delle forze fisiche ed è questo il meglio che se ne può trarre) costoro sono per natura schiavi, e il meglio per essi è star soggetti a questa forma di autorità, proprio come nei casi citati. In effetti è schiavo per natura chi può appartenere a un altro (per cui è di un altro) e chi in tanto partecipa di ragione in quanto può apprenderla, ma non averla: gli altri animali non sono soggetti alla ragione, ma alle impressioni. Quanto all'utilità, la differenza è minima: entrambi prestano aiuto con le forze fisiche per le necessità della vita, sia gli schiavi, sia gli animali domestici. Perciò la natura vuol segnare una differenza nel corpo dei liberi e degli schiavi: gli uni l'hanno robusto per i servizi necessari, gli altri eretto [27] e inutile a siffatte attività, ma adatto alla vita politica (e questa si trova distinta tra le occupazioni di guerra e di pace): spesso però accade anche il contrario, taluni, cioè, hanno il corpo di

[26] PLAT. *Phaed.* 80 a.
[27] *De part. anim.* B 656 a 12 e Δ 686 a 27-28.

liberi, altri l'anima[28], ché certo, se i liberi avessero un fisico tanto diverso quanto le statue degli dèi, tutti, è evidente, ammetterebbero che gli altri meritano di essere loro schiavi: e se questo è vero nei riguardi del corpo, tanto più giusto sarebbe porlo nei riguardi dell'anima: invece non è ugualmente facile vedere
1255 a la bellezza dell'anima e quella del corpo. Dunque, è evidente che taluni sono per natura liberi, altri, schiavi, e che per costoro è giusto essere schiavi.

6.

Tuttavia non è difficile vedere che quanti ammettono il contrario in qualche modo dicono bene. 'Schiavitù' e 'schiavo' sono presi in due sensi: c'è in realtà uno schiavo e una schiavitù anche secondo la legge e questa legge è un accordo per cui ciò che si è vinto in guerra dicono appartenere al vincitore. Ora questo diritto molti giuristi accusano d'illegalità come si accusa un oratore: essi trovano strano che, se uno è in grado di esercitare violenza ed è superiore in forza, l'altro, la vittima, sia schiavo e soggetto. E anche tra i dotti c'è chi la pensa in questo modo, chi in quello. Il motivo di tale discussione e che produce l'alternanza degli argomenti[29] è il seguente: in un certo senso la virtù, quando

[28] Il periodo, diversamente interpretato, diventa comprensibile compiendolo così: « taluni, cioè, hanno il corpo di liberi (e non l'anima), altri l'anima (e non il corpo) ».

[29] *ὃ ποιεῖ τοὺς λόγους ἐπαλλάττειν*: espressione molto discussa. Aubonnet, seguendo il Newmann, traduce: « ce qui provoque un renversement des arguments »; Viano « e ciò che fa che gli argomenti si oppongano »; Tricot « et qui fait que les deux théories se recouvrent partiellement » etc.; λόγοι nel senso più pieno sono le argomentazioni di cui si servono i difensori delle due teorie di cui si tratta, e naturalmente le teorie stesse (*la schiavitù per legge è giusta, la schiavitù è ingiusta*): ἐπαλλάττω dice essenzialmente « scambio, alternanza » ed è ciò che deve apparire nella traduzione. Ora le due teorie sono in grado di scambiare, alternare le loro argomentazioni perché partono da un principio comune e bivalente (la implicazione di βία e di ἀρετή): e quindi l'una può far leva su βία, l'altra su ἀρετή: ecco l'alternanza degli argomenti, la possibilità di attingere allo stesso principio per dedurre conclusioni diverse.

ha i mezzi, può più di ogni altro anche far violenza ed è sempre la parte che domina a possedere una certa superiorità in qualche bene, sicché pare che non ci sia forza senza virtù e che quindi la discussione verta soltanto intorno al giusto. Per ciò gli uni credono che il giusto sia benevolenza, gli altri invece che sia proprio il dominio del più forte. Ma se queste tesi vengono prese separatamente, non è più valida né plausibile l'altra tesi, in quanto che non deve dominare ed essere padrone chi è migliore per virtù. Alcuni poi, rifacendosi del tutto, com'essi pensano, a una certa concezione del giusto (perché la legge esprime una certa forma di giusto) ammettono che la schiavitù di guerra sia giusta, ma nello stesso tempo la negano, perché è possibile che la causa della guerra non sia giusta e nessuno, in alcun modo, direbbe schiavo chi non merita di servire: se no, succederà che persone ritenute nobilissime siano schiavi e discendenti di schiavi, qualora capiti che siano presi prigionieri e venduti: per tale motivo essi non vogliono dire schiavi costoro, ma i barbari. Ora, quando dicono così, non cercano altro che la nozione di schiavo per natura, di cui abbiamo parlato all'inizio: infatti è necessario affermare che alcuni sono schiavi in ogni luogo, altri in nessuno. Lo stesso principio vale pure per la nobiltà: i Greci credono che sono nobili non soltanto in patria, ma dappertutto, che i barbari lo sono soltanto in patria, nella supposizione che esista una nobiltà e una libertà assoluta e un'altra non assoluta, come dice pure l'Elena di Teodette:

> Me che discendo da divini genitori
> chi mai presumerebbe di chiamarmi serva?[30]

Quando dicono ciò, non distinguono altro che con buono e
cattivo schiavitù e libertà, nobili e ignobili, perché ritengono 1255 b
che, come da uomo nasce uomo e da bestia bestia, così pure da buoni il buono. Ora la natura vuole spesso far ciò, ma non ci riesce[31].

[30] NAUCK, *TGF*², p. 801, n. 3.

[31] Cfr. *De gener. anim.* Δ 767 b 5 sgg., 770 b 3 sgg.; *Rhet.* B 1390 b 22-31. Cfr. pure *Protr.* fr. 11 Ross.

È chiaro dunque che la discussione ha un certo motivo e non ⟨sempre⟩[32] ci sono da una parte gli schiavi per natura, dall'altra i liberi e che in certi casi la distinzione esiste e che allora agli uni giova l'essere schiavi, agli altri l'essere padroni e gli uni devono obbedire, gli altri esercitare quella forma di autorità a cui da natura sono stati disposti e quindi essere effettivamente padroni: al contrario esercitare male l'autorità comporta un danno per tutt'e due (la parte e il tutto, come il corpo e l'anima, hanno gli stessi interessi e lo schiavo è una parte del padrone, è come se fosse una parte del corpo viva ma separata: per ciò esiste un interesse, un'amicizia reciproca tra schiavo e padrone nel caso che hanno meritato di essere tali da natura: quando invece tali rapporti sono determinati non in questo modo, ma solo in forza della legge e della violenza, è tutto il contrario).

7.

È chiaro anché da queste considerazioni che l'autorità del padrone e dell'uomo di stato non sono la stessa cosa e neppure tutte le altre forme di dominio sono uguali tra loro, come pretendono taluni: l'una si esercita su uomini per natura liberi, l'altra su schiavi: inoltre l'amministrazione della casa è comando d'un solo (e, infatti, tutta la famiglia è retta da uno solo) mentre l'autorità dell'uomo di stato si esercita su liberi ed eguali. Il padrone, poi, non è chiamato così in rapporto a una scienza, ma per la sua condizione: così pure lo schiavo e il libero. Potrebbe esserci, senza dubbio, una scienza del padrone e dello schiavo — quest'ultima sul tipo di quella che impartiva il maestro a Siracusa: lì infatti, un tale, dietro ricompensa, insegnava ai giovani schiavi i servizi quotidiani. Tale insegnamento potrebbe essere ampliato di molte materie, aggiungendoci per es. l'arte culinaria e altrettali forme di servizi: ciascuno, in realtà, ha le sue funzioni, alcune più quotate, altre più necessarie, e, come dice il proverbio, «c'è schiavo e schiavo, c'è padrone e padrone»[33]. Di tal genere

[32] (ἀεί) add. Susemihl.

[33] Si tratta di un verso che, secondo il lessico *Suda* (sub voc. πρό,

sono tutte le scienze dello schiavo, mentre quella del padrone consiste nel servirsi degli schiavi: il padrone non è tale in quanto acquista gli schiavi, ma in quanto si serve degli schiavi. Tale conoscenza non ha niente di grande né di straordinario: quel che lo schiavo deve saper fare, lui deve saperlo comandare. Quindi per coloro che hanno la possibilità di evitare seccature, un sovrintendente[34] si prende quest'incarico ed essi o si dedicano alla vita politica o agli studi liberali. L'arte di acquistare schiavi, intendo quella legittima, è diversa da entrambe le scienze[35], ed è come una forma dell'arte di guerra o di caccia. Intorno allo schiavo e al padrone valgano le precisazioni fatte in tal modo.

8.

Dobbiamo ora studiare in generale secondo il nostro modo consueto, ogni forma di proprietà e di crematistica, dal momento 1256 a
che anche lo schiavo fa parte della proprietà. Prima di tutto si potrebbe discutere se la crematistica è identica all'amministrazione familiare o ne è una parte o è subordinata e, in questo caso, se lo è come l'arte di fabbricare le spole rispetto all'arte del tessere, o la metallurgia rispetto alla statuaria (ché queste due non sono subordinate allo stesso modo, bensì l'una provvede gli strumenti, l'altra la materia, e per materia intendo la sostanza da cui risulta l'opera, come ad esempio per il tessitore la lana, per lo statuario il bronzo). Si vede chiaramente che l'arte dell'amministrazione domestica non è la stessa che la crematistica (perché funzione dell'una è procacciare, dell'altra usare: e quale sarà l'arte che userà i beni della casa se non l'arte dell'amministrazione familiare?): comunque se la crematistica sia parte dell'amministrazione domestica o di specie differente è una questione discussa. Se infatti è proprio del crematista esaminare donde derivano

IV, 197 Adler) era nel *Pancratiaste* di Filemone (cfr. MEINEKE, *Fr. Com. Gr.*, IV, 17).

[34] Sull'ἐπίτροπος cfr. *Oec.* A 1344 a 25 sgg.

[35] Quella del padrone e quella dello schiavo. Cfr. 1256 b 25-26 e H 1333 b 38 sgg.

beni e proprietà, e la proprietà comprende molte forme, come la ricchezza, ci si potrebbe chiedere in primo luogo se l'agricoltura fa parte della crematistica o è cosa d'altro genere, e in generale, la cura e l'acquisto di quanto riguarda gli alimenti[36]. Ora, ci sono molte specie di alimentazione, per cui ci sono pure molte forme di esistenza, sia tra gli animali, sia tra gli uomini: non si può infatti vivere senza alimenti e, quindi, la diversità della nutrizione ha prodotto le diverse forme di vita degli animali. Le bestie, in effetti, vivono parte in gregge, parte disperse, a seconda che convenga al loro genere di alimentazione, perché alcune di esse sono carnivore, altre erbivore, altre onnivore. Di conseguenza, la natura ne ha differenziato i modi di vita per facilitare ad esse l'esistenza e la presa degli alimenti, poiché non hanno tutte gli stessi gusti per natura, ma ciascuna il proprio e quindi il modo di vita dei carnivori e quello degli erbivori sono differenti tra loro. Lo stesso è per gli uomini. Anche i modi di vita di costoro differiscono molto. I più pigri, perciò, sono nomadi (il cibo a costoro che se la passano in ozio viene dagli animali domestici, senza fatica, ma siccome è necessario che le greggi mutino sede a causa del pascolo, essi sono costretti a seguirle, quasi fossero agricoltori di un campo vivente): altri vivono di caccia, e ciascuno di un particolare genere di caccia, per es. quelli di scorrerie, questi di pesca, quanti cioè abitano presso i laghi, le paludi, i fiumi, o il mare pescoso, quest'altri di uccelli o di animali selvatici, ma la maggior parte degli uomini vive della terra e dei frutti del suolo.

Ecco, dunque, all'incirca i generi di vita, per quanti almeno hanno un'attività produttrice autonoma[37] e non si procurano il
1256 b cibo mediante gli scambi o il commercio: vita del nomade, del predone, del pescatore, del cacciatore, del contadino. Alcuni, poi, vivono con piacere combinando questi modi di vita e colmando così le mancanze del loro, là dove non permette ad essi di raggiungere un'autosufficienza: per es. alcuni vivono la vita del nomade e del predone, altri quella del contadino e del cacciatore. E ugualmente per gli altri: essi menano quel genere di vita a cui il bisogno li costringe. Si vede, dunque, che la proprietà in questo senso è data a tutti dalla natura stessa, subito, appena gli esseri viventi vengono alla luce e così pure quando hanno raggiunto lo sviluppo. Infatti, dapprincipio al momento stesso della nascita dei loro piccoli, alcuni animali producono insieme una certa quantità di nutrimento sufficiente finché il nuovo nato se lo possa procurare da sé, per es. i vermipari o gli ovipari: i vivipari, poi, hanno per un certo tempo in se stessi il nutrimento pei loro piccini, la sostanza chiamata latte[38]. Allo stesso modo, quindi, bisogna credere, è chiaro, che la natura pensa anche agli adulti e che le piante sono fatte per gli animali e gli animali per l'uomo, quelli domestici perché ne usi e se ne nutra, quelli selvatici, se non tutti, almeno la maggior parte, perché se ne nutra e se ne serva per gli altri bisogni, ne tragga vesti e altri arnesi. Se dunque la natura niente fa né imperfetto né invano, di necessità è per l'uomo che la natura li ha fatti, tutti quanti. Perciò anche l'arte bellica sarà per natura in certo senso arte d'acquisizione (e infatti l'arte della caccia ne è una parte[39]) e si deve praticare contro le bestie e contro quegli uomini che, nati per obbedire, si rifiutano, giacché per natura tale guerra è giusta.

Dunque, una sola forma d'acquisizione fa parte per natura dell'arte d'amministrare la casa perché bisogna o che ci sia o ci pensi tale arte a procurarla, quella provvista di beni necessari alla vita e utili alla comunità dello stato o della casa. Sono questi beni che pare costituiscano la ricchezza vera. E in realtà la quantità di siffatti beni sufficienti alla vita beata non è illimitata, come pretende Solone nei suoi versi:

Limite alcun di ricchezza non c'è né si scorge per gli uomini[40].

Ce n'è, infatti, uno qui, come nelle altre arti: nessuno strumento di nessun'arte è illimitato né per numero né per grandezza

[36] Si discute sull'interpunzione del periodo, da cui, è ovvio, dipende l'interpretazione: si segue in genere il testo stabilito dal Newman (II, 166-67), come fa anche il Ross.

[37] Così traduco col Tricot: αὐτόφυτος ... ἐργασία è l'attività economica la quale non dipende che da sé e non ricorre all'aiuto altrui, e cioè allo scambio e al piccolo commercio.

[38] Cfr. *De gener. anim.* Δ 776 a 15 sgg.

[39] Plat. *Soph.* 222 c.

[40] Solo, fr. 1 Diehl, 71. Ma l'idea si ritrova pure in Theogn. 595-96.

e la ricchezza è un insieme di strumenti adatti all'amministrazione della casa e dello stato. È chiaro, dunque, che esiste un'arte di acquisizione naturale per amministratori e uomini di stato e se ne è vista la causa.

9.

C'è un'altra forma d'acquisizione che in modo particolare chiamano, ed è giusto chiamare, crematistica, a causa della quale
1257 a sembra non esista limite alcuno di ricchezza e di proprietà: molti ritengono che sia una sola e identica con quella predetta per la sua affinità, mentre non è identica a quella citata e neppure molto diversa. Il vero è che delle due una è per natura, l'altra non è per natura e deriva piuttosto da una forma di abilità e di tecnica. Per trattarne prendiamo l'inizio di qui. Ogni oggetto di proprietà ha due usi: tutt'e due appartengono all'oggetto per sé, ma non allo stesso modo per sé: l'uno è proprio, l'altro non è proprio dell'oggetto: ad es. la scarpa può usarsi come calzatura e come mezzo di scambio. Entrambi sono modi di usare la scarpa: così chi baratta un paio di scarpe con chi ne ha bisogno in cambio di denaro o di cibo, usa la scarpa in quanto scarpa, ma non secondo l'uso proprio, perché la scarpa non è fatta per lo scambio. Lo stesso vale per gli altri oggetti di proprietà. In realtà di tutto si può fare scambio: esso trae la prima origine da un fatto naturale, che cioè gli uomini hanno di alcune cose più del necessario, di altre meno (per cui è anche chiaro che il piccolo commercio non fa parte per natura della crematistica, ché allora avrebbero dovuto fare lo scambio in rapporto a quanto ad essi bastava). Nella prima forma di comunità, e cioè la famiglia, è evidente che lo scambio non ha alcuna funzione: esso sorge quando la comunità è già più numerosa. I membri della famiglia avevano in comune le stesse cose, tutte; una volta separati, ne ebbero in comune molte, e anche diverse — e di queste dovettero fare lo scambio secondo i bisogni, come ancora fanno molti dei popoli barbari, ricorrendo al baratto. Essi infatti scambiano oggetti utili contro oggetti utili ma non vanno al di là di questo, dando per es. o prendendo vino contro grano, e così via per ogni altro

genere di tali prodotti. Un siffatto scambio non è contro natura e neppure è una forma di crematistica [41] (giacché tendeva a completare l'autosufficienza voluta da natura): da questa, però, è sorta logicamente quella. Perché quando l'aiuto cominciò a venire da terre più lontane, mediante l'importazione di ciò di cui avevano bisogno e l'esportazione di ciò che avevano in abbondanza, s'introdusse di necessità l'uso della moneta. Infatti non si può trasportare facilmente tutto ciò che serve alle necessità naturali e quindi per effettuare il baratto si misero d'accordo di dare e prendere tra loro qualcosa che, essendo di per sé utile, fosse facile a usarsi nei bisogni della vita, come il ferro, l'argento e altri metalli del genere, definito dapprima alla buona mediante grandezza e peso mentre più tardi ci impressero anche uno stampo per evitare di misurarlo — e lo stampo fu impresso come segno della quantità.

Dunque, una volta trovata la moneta in seguito alla necessità dello scambio, sorse l'altra forma di crematistica, il commercio al minuto, esercitato dapprima probabilmente in forma 1257 b
semplice, ma che in seguito, grazie all'esperienza, divenne sempre più organizzato, cercando ormai le fonti e il modo di ricavare i più grossi profitti mediante lo scambio. Per questo, quindi, pare che la crematistica abbia da fare principalmente col denaro e che la sua funzione sia di riuscire a scorgere donde tragga quattrini in grande quantità, perché essa produce ricchezza e quattrini. Se spesso si ritiene che la ricchezza consista nel possedere molti denari è proprio perché a questo tendono la crematistica e il commercio al minuto. Al contrario taluni ritengono la moneta un non senso [42], una semplice convenzione legale, senz'alcun fondamento in natura, perché, cambiato l'accordo tra quelli che se ne servono, non ha più valore alcuno e non è più utile per alcuna delle necessità della vita, e un uomo ricco di denari può spesso mancare del cibo necessario: certo, strana davvero sarebbe tale ricchezza, che, pur se posseduta in abbondanza, lascia morire di fame, come appunto il mito tramanda di quel famoso

[41] Della crematistica innaturale; cfr. *Eth. Nic.* E 1133 b 16-28.

[42] Cfr. *Eth. Nic.* E 1133 a 30; PLAT. *Leg.* X 889 e; XENOPH. *Mem.* IV 4, 14.

Mida, il quale, per il voto suggerito dalla sua insaziabilità, trasformava in oro tutto quanto gli si presentava. Per ciò cercano una ricchezza e una crematistica che sia qualcosa di diverso, ed è ricerca giusta: in realtà la crematistica e la ricchezza naturale sono diverse [43] perché l'una rientra nell'amministrazione della casa, l'altra nel commercio e produce ricchezza, ma non comunque, bensì mediante lo scambio di beni: ed è questa che, come sembra, ha da fare col denaro perché il denaro è principio e fine dello scambio. Ora, questa ricchezza, derivante da tale forma di crematistica, non ha limiti e, invero, come la medicina è senza limiti nel guarire, e le singole arti sono senza limiti nel produrre il loro fine, (perché è proprio questo che vogliono raggiungere soprattutto) mentre non sono senza limiti riguardo ai mezzi per raggiungerlo (perché il fine costituisce per tutte il limite), allo stesso modo questa forma di crematistica non ha limiti rispetto al fine e il fine è precisamente la ricchezza di tal genere e l'acquisto dei beni. Ma della crematistica che rientra nell'amministrazione della casa, si dà un limite giacché non è compito dell'amministrazione della casa quel genere di ricchezze. Sicché da questo punto di vista appare necessario che ci sia un limite a ogni ricchezza, mentre vediamo che nella realtà avviene il contrario: infatti tutti quelli che esercitano la crematistica accrescono illimitatamente il denaro. Il motivo di questo è la stretta affinità tra le due forme di crematistica: e infatti l'uso che esse fanno della stessa cosa le confonde l'una con l'altra. In entrambe si fa uso degli stessi beni, ma non allo stesso modo, ché l'una tende a un altro fine, l'altra all'accrescimento. Di conseguenza taluni suppongono che proprio questa sia la funzione dell'amministrazione domestica e vivono continuamente nell'idea di dovere o mantenere o accrescere la loro sostanza in denaro all'infinito. Causa di questo stato mentale è che si preoccupano di vivere, ma non di vivere
1258 a bene, e siccome i loro desideri si stendono all'infinito, pure all'infinito bramano mezzi per appagarli. Quanti poi tendono a a vivere bene, cercano quel che contribuisce ai godimenti del corpo e poiché anche questo pare che dipenda dal possesso di proprietà, tutta la loro energia si spende nel procurarsi ricchezze,

[43] Sott. « dalla crematistica e dalla ricchezza innaturale ».

ed è per tale motivo che è sorta la seconda forma di crematistica. Ora, siccome per loro il godimento consiste nell'eccesso, essi cercano l'arte che produce quell'eccesso di godimento e se non riescono a procurarselo con la crematistica ci provano per altra via, sfruttando ciascuna facoltà in maniera non naturale. Così non s'addice al coraggio produrre ricchezze ma ispirare fiducia, e neppure s'addice all'arte dello stratego o del medico, ché proprio della prima è procurare la vittoria, dell'altra la salute. Eppure essi fanno di tutte queste facoltà mezzi per procurarsi ricchezze, nella convinzione che sia questo il fine e che a questo fine deve convergere ogni cosa.

Si è detto a proposito della crematistica non necessaria qual è e per quale motivo ne abbiamo bisogno, e a proposito di quella necessaria che è differente dall'altra, è parte dell'amministrazione della casa, è secondo natura, essa che bada ai mezzi di sostentamento, e non è, come l'altra, senza limiti, ma ha dei confini precisi.

10.

È chiarito quindi anche il dubbio mosso all'inizio [44], se cioè la crematistica appartiene all'amministratore della casa e all'uomo di stato o no, ma si devono invece presupporre i beni (perché come la scienza dello stato non produce gli uomini, ma, ricevutili da natura, se ne serve, così pure la natura deve dare, quali mezzi di sostentamento, la terra, il mare e qualch'altra cosa) e, dopo ciò, è compito dell'amministratore disporre il tutto in maniera conveniente. In effetti, l'arte del tessitore non deve produrre la lana, ma usarne e discernere qual è buona e utilizzabile, quale cattiva e non utilizzabile: ché certo si potrebbe pure dubitare per quale motivo la crematistica è parte dell'amministrazione domestica e la medicina no; eppure i membri della casa devono stare in salute, proprio come devono vivere e avere ogni altra cosa necessaria. Il fatto è che, per un certo rispetto, appartiene all'amministratore e al governante vegliare pure sulla salute, ma per un certo rispetto

[44] 1256 a 4 sgg.

no, bensì al medico: allo stesso modo, riguardo ai beni, per un certo rispetto appartiene all'amministratore interessarsene, per un certo rispetto no, bensì a un'arte subordinata. Ma è soprattutto la natura che, come s'è già detto, deve provvedere all'esistenza di tali beni: infatti è compito della natura fornire il nutrimento all'essere che nasce e, in realtà, ciascun essere trae il nutrimento dal residuo di materia da cui è nato. Perciò è secondo natura per tutti la crematistica che ha come oggetto i frutti della terra e gli animali. Essa, come dicemmo, ha due forme, l'attività commerciale e l'economia domestica: questa è necessaria
1258 b e apprezzata, l'altra basata sullo scambio, giustamente riprovata (infatti non è secondo natura, ma praticata dagli uni a spese degli altri); perciò si ha pienissima ragione a detestare l'usura, per il fatto che in tal caso i guadagni provengono dal denaro stesso e non da ciò per cui il denaro è stato inventato. Perché fu introdotto in vista dello scambio, mentre l'interesse lo fa crescere sempre di più (e di qui ha pure tratto il nome[45]: in realtà gli esseri generati sono simili ai genitori e l'interesse è moneta da moneta): sicché questa è tra le forme di guadagno la più contraria a natura.

11.

Ora che abbiamo fatto precisazioni sufficienti da un punto di vista scientifico, bisogna discutere quel che riguarda la pratica. Argomenti di tale natura, tutti quanti, in teoria, si studiano liberamente, mentre in pratica, sono legati alla necessità. Vi sono alcune parti della crematistica legate all'uso: così l'avere esperienza degli oggetti di proprietà, quali sono i più redditizi, e dove e come, ad es. in che modo si acquistano cavalli, buoi, montoni, e parimenti gli altri capi del bestiame (bisogna in effetti sapere per esperienza quali di questi siano i più redditizi, paragonati gli uni agli altri, e quali nelle diverse qualità di suolo, perché alcuni prosperano in un luogo, altri in un altro) e poi dell'agri-

[45] τόκος (figlio, interesse) dalla stessa radice di τίκτειν « generare ».

coltura, sia quella a base erbacea[46] che quella a base arborea[47], e dell'apicoltura, e dell'allevamento degli altri animali, pesci o uccelli, da cui si può trarre qualche risorsa. Sono queste le parti della crematistica intesa nella forma più propria e genuina: quanto alla forma dello scambio, la branca principale è il commercio, di cui vi sono tre parti (allestimento di navi, trasporto delle merci, vendita — e queste operazioni differiscono l'una dall'altra in quanto alcune offrono una maggiore sicurezza, altre procurano un guadagno più consistente): in secondo luogo c'è il prestito a interesse, in terzo il lavoro retribuito (di questo una parte riguarda gli operai meccanici[48], un'altra quelli che, privi di ogni arte, possono sfruttare soltanto il corpo). C'è poi una terza forma di crematistica in mezzo tra questa e la prima (e partecipa per una parte della crematistica naturale e di quella fondata sullo scambio): essa ha da fare coi prodotti della terra e con quante altre cose dalla terra derivano e che, senza portar frutti, sono ugualmente utili, come per es. il taglio dei boschi e l'arte mineraria in blocco. Questa comprende molte forme, giacché molte sono le specie di metalli estratti dalla terra. Si è parlato per ora in generale di ognuna di queste forme di crematistica, ma esaminarle minutamente, una per una, è utile sì per la pratica ma è gravoso indugiarvi. Tra i lavori esigono massima abilità quelli in cui la fortuna ha un campo minimo: i più meccanici sono quelli che deformano di più il corpo, i più servili quelli che si fondano esclusivamente sull'impiego del corpo, i più ignobili quelli che in misura minima richiedono capacità spirituali.

Ma poiché tali argomenti sono stati trattati da diversi autori, per es. Caretide di Paro e Apollodoro di Lemno[49] hanno scritto 1259 a
sulla coltivazione della terra, sia a base erbacea che arborea, e

[46] Grano, cereali, e simili.

[47] Vite, olivo etc.

[48] βάναυσος è ogni artista che lavora col fuoco (βαῦνος = fornello: cfr. H. Frisk, *Griechische Etymologische Wörterbuch*, Heidelberg 1960, I, p. 218). Di qui il vocabolo è passato a designare quanti sono impegnati in mestieri meccanici.

[49] Su Caretide di Paro abbiamo solo la scheletrica notizia di Aristotele. Apollodoro di Lemno, oltre che da Ar., è ricordato da Varrone (*De re rustica* I 1, 8), da Columella e da Plinio.

ugualmente altri di altre materie, chiunque si interessa di tali questioni le studi con l'aiuto di tali opere: bisognerebbe pure raccogliere le osservazioni sporadiche sui mezzi con cui taluni hanno avuto la sorte di arricchirsi. Per chi apprezza la crematistica tutte queste osservazioni sono utili, per es. anche quella di Talete milesio: si tratta in realtà di un accorgimento per arricchire, ma l'attribuiscono a lui per la sua saggezza, e può avere un'applicazione universale. Siccome, povero com'era, gli rinfacciavano l'inutilità della filosofia, dicono che, avendo previsto in base a computi astronomici un abbondante raccolto di olive, ancora nel cuore dell'inverno, disponendo di una piccola somma, si accaparrò tutti i frantoi di Mileto e di Chio, dando una cifra irrisoria, perché non ce n'era richiesta alcuna: ma quando giunse il tempo della raccolta, poiché molti cercavano i frantoi tutt'insieme e d'urgenza, li dette a nolo al prezzo che volle e, così, raccolte molte ricchezze, dimostrò che per i filosofi è davvero facile arricchirsi, se lo vogliono — e invece non è questo di cui si preoccupano. Si dice, dunque, che Talete diede in tal guisa prova della sua saggezza e tuttavia, come dicemmo, si tratta di un espediente della crematistica che può avere applicazione universale, se uno riesce a procurarsi un monopolio. Per cui alcuni stati, quando sono a corto di fondi, ricorrono a questo espediente, creano cioè un monopolio dei generi in vendita. In Sicilia un tale, avendo in deposito presso di sé dei quattrini, acquistò tutto il ferro dalle ferriere: in seguito, quando vennero i mercanti dai diversi mercati, egli solo poteva vendere, senza troppo eccedere nel prezzo, e, tuttavia, con una spesa di cinquanta talenti ne guadagnò cento. Dionigi, accortosene, gli comandò di portar via le sue ricchezze, ma di non restar oltre a Siracusa, perché aveva escogitato una fonte di guadagno che non giovava ai suoi interessi. L'idea di Talete e questa sono, in realtà, la stessa: l'uno e l'altro cercarono di crearsi un monopolio. È utile anche per gli uomini di stato conoscere tali accorgimenti, perché molti stati hanno bisogno di risorse finanziarie e di siffatte fonti di guadagno, proprio come una famiglia, ma in quantità maggiore: è per questo che alcuni uomini politici dedicano esclusivamente a tali problemi la loro attività.

12.

Si è detto [50] che le parti dell'amministrazione domestica sono tre, una concerne l'autorità del padrone, e se ne è già parlato, l'altra quella del padre, la terza, infine, quella del marito (in realtà l'uomo esercita la sua autorità sulla moglie e sui figli, come 1259 b su esseri liberi, l'una e gli altri, ma questa autorità non è uguale nei due casi, ché sulla donna ha l'autorità dell'uomo di stato, sui figli l'autorità del re. Il maschio è più adatto al comando della femmina, tolte alcune eccezioni contro natura, e così chi è avanti negli anni e maturo lo è più di chi è ancora giovane e non maturo). Quando le magistrature sono per la massima parte in mano a cittadini c'è alternanza tra governante e governato (perché essi vogliono essere uguali per natura e non avere alcuna differenza) tuttavia durante il periodo che uno governa e l'altro è governato, cercano una qualche differenza mediante l'apparato esterno, i titoli e gli onori, come disse pure Amasi nel suo discorso sul lavapiedi [51]. Il maschio verso la donna si comporta sempre in questo modo. Invece l'autorità che il padre ha sui figli è quella del re: il genitore, infatti, ha l'autorità fondata sull'affetto e sull'età più matura, e questa è la caratteristica dell'autorità regale. Per ciò a ragione Omero invoca Zeus con tali parole « padre degli uomini e degli dèi » [52], Zeus, che è il re di tutti quanti gli esseri. Perché il re dev'essere superiore per natura ai suoi sudditi, anche se è della stessa stirpe di loro: ed è proprio questa la posizione del più anziano rispetto al più giovane, del genitore rispetto al figlio.

13.

È chiaro, dunque, che la preoccupazione dell'amministrazione domestica è più grande per le persone che per il possesso

[50] Cfr. 1253 b 3 sgg.
[51] HERODOT. II 172.
[52] Cfr. HOM. *Il.* I 544; *Eth. Nic.* Θ 1160 b 24-27.

delle cose inanimate, più grande per l'eccellenza di quelle che della proprietà, cui diamo il nome di ricchezza, come pure per l'eccellenza dei liberi che degli schiavi. E in primo luogo si potrebbe dubitare se c'è una qualche virtù propria dello schiavo oltre quelle strumentali e servili, un'altra più pregiata di queste, ad es. la temperanza, il coraggio, la giustizia e ⟨ognuna⟩ delle altre disposizioni morali del genere, o non ce n'è nessuna oltre quelle richieste dai lavori che impegnano il corpo (in realtà, l'una e l'altra ipotesi fa difficoltà: infatti, se c'è, in che differiranno dai liberi? ma se non c'è, è assurdo, essendo essi uomini e partecipi di ragione). Quasi lo stesso è il problema che nasce a proposito della donna e del ragazzo: hanno, cioè, anch'essi delle virtù proprie? e la donna dev'essere temperante, coraggiosa e giusta? e un ragazzo è intemperante, è moderato o no? In generale, bisogna esaminare la questione intorno a chi per natura è comandato e a chi comanda, se cioè la virtù è la stessa in entrambi o diversa. Se devono tutt'e due partecipare della virtù dell'uomo perfetto[53], perché l'uno dovrebbe comandare, l'altro invece essere comandato incondizionatamente? in effetti non è possibile ci sia differenza di più o di meno, e tra l'essere comandati e il comandare c'è una differenza specifica e non di più o di meno. Se poi l'uno dovesse parteciparne, l'altro no, sarebbe davvero strano. Se, infatti, chi comanda non sarà riservato e giusto, come potrà comandare bene? E se non lo sarà chi è comandato, come potrà
1260 a obbedire bene? Essendo intemperante e svogliato, non compirà nessuno dei doveri che gli si addicono. È chiaro quindi che necessariamente partecipano entrambi di virtù, ma che entro questa esistono delle differenze, come ce ne sono tra quelli che per natura comandano[54]. E questo suggerisce senz'altro la condizione dell'anima: in essa, infatti, c'è per natura una parte che comanda,

[53] καλοκἀγαθία, in quanto abbraccia la perfezione dell'anima e del corpo è l'ideale dell'educazione umanistica greca: cfr. H. I. Marrou, *Storia dell'educazione greca*, tr. it. Roma 1950, pp. 72 sgg.

[54] L'espressione completa dovrebbe continuare così « e quelli che per natura obbediscono ». Forse il testo è mutilo: alcuni codd. recano καὶ τῶν φύσει ἀρχομένων; altri dovevano leggere ἀρχόντων ... καὶ ἀρχομένων se taluni codd. della versione di Guglielmo recano « principantium et subiectorum ».

un'altra che è comandata: noi diciamo che entrambe possiedono una loro virtù, e cioè la virtù della parte dotata di ragione, e della parte irrazionale. È evidente pertanto che lo stesso si verifica per le altre cose, sicché per natura, nel maggior numero dei casi, ci sono elementi che comandano e elementi che sono comandati. E invero il libero comanda allo schiavo in modo diverso che il maschio alla femmina, l'uomo al ragazzo, e tutti possiedono le parti dell'anima, ma le possiedono in maniera diversa: perché lo schiavo non possiede in tutta la sua pienezza la parte deliberativa, la donna la possiede ma senza autorità, il ragazzo infine la possiede, ma non sviluppata. È necessario dunque supporre che sia lo stesso anche delle virtù morali e cioè ne devono partecipare tutti, non però allo stesso modo, bensì solo quanto ⟨basta⟩ a ciascuno per compiere la sua funzione. Ecco perché chi comanda deve possedere la virtù morale nella sua completezza (perché il suo compito è assolutamente quello dell'architetto e la ragione è architetto) mentre gli altri, ciascuno quanto gli spetta. Di conseguenza è chiaro che la virtù morale appartiene a tutti quelli di cui s'è parlato, ma che non è la stessa la temperanza d'una donna e d'un uomo, e neppure il coraggio e la giustizia, come pensava Socrate[55], ma nell'uno c'è il coraggio del comando, nell'altra della subordinazione, e lo stesso vale per le altre virtù.

Questo diventa chiaro quando esaminiamo la questione più in dettaglio; perché s'ingannano quelli che dicono in termini generali che la virtù consiste in una buona disposizione d'animo o in un agire corretto o in altro di simile[56]: molto meglio di chi dà siffatte definizioni dicono coloro che, come Gorgia[57], enumerano le virtù. Per ciò si deve ritenere che, come il poeta ha detto della donna, lo stesso valga per tutti: « alla donna il silenzio reca grazia »[58] ma all'uomo no davvero. E poiché il ragazzo non è sviluppato, è ovvio che anche la sua virtù non va riferita a lui

[55] Plat. *Men.* 71-73 c.

[56] La prima definizione della virtù (τὸ εὖ ἔχειν ... τὴν ψυχήν) è in Plat. *Resp.* IV 444 d: εὐεξία ψυχῆς; per la seconda (la virtù è ὀρθοπραγεῖν) cfr. Plat. *Charm.* 172 a, *Men.* 97 a sgg.

[57] Plat. *Men.* 71 e-72.

[58] Soph. *Aj.* 293.

in quanto tale, ma al suo fine e a chi lo guida: parimenti quella dello schiavo al padrone. Ma abbiamo stabilito che lo schiavo è utile per le necessità della vita [59]: di conseguenza è chiaro che ha bisogno di poca virtù, di quel tanto che gli basti onde non venga meno ai suoi lavori per intemperanza o per svogliatezza. Posto come vero quel che ora s'è detto, si potrebbe dubitare se anche gli artigiani dovranno avere la virtù, perché anch'essi spesso per intemperanza vengono meno ai loro lavori. Ovvero si tratta di un caso del tutto differente? Perché lo schiavo partecipa della vita del padrone, quello ne è più lontano, e quindi gli tocca quel
1260 b tanto di virtù che esige la sua parte di schiavitù; e infatti l'operaio meccanico ha una schiavitù limitata e mentre lo schiavo fa parte di esseri la cui condizione è tale per natura, questo non vale per nessun calzolaio, per nessuno degli altri operai. È chiaro perciò che causa di siffatta virtù deve essere per lo schiavo il padrone, ma non in quanto ha la capacità di insegnargli i lavori. Per cui non ragionano bene quelli che negano agli schiavi la ragione e raccomandano di usare con essi soltanto gli ordini [60]: in effetti bisogna impiegare l'ammonizione cogli schiavi più che coi ragazzi.

Intorno a tali problemi ecco il nostro punto di vista: riguardo poi al marito e alla moglie, ai figli e al padre, alla virtù di ciascuno di essi e alle loro reciproche relazioni, quale è giusta, quale non è giusta, in che modo bisogna cercare il bene e fuggire il male, è necessario esaminarlo nei discorsi sulle forme di costituzione [61]. Perché, siccome ogni famiglia è parte dello stato e le persone di cui si parla sono parte della famiglia e siccome si deve considerare l'eccellenza della parte in rapporto all'eccellenza del tutto, bisogna educare figli e mogli tenendo d'occhio la forma di costituzione, se è vero che ha importanza per la perfezione dello stato che i ragazzi e le donne siano moralmente perfetti. E, in realtà, deve avere importanza, perché le donne sono la metà degli esseri liberi e dai ragazzi vengono su quelli che parteciperanno alla vita politica. In conclusione, dal momento che su tali argomenti

[59] Cfr. 1254 b 16-39.

[60] Plat. *Leg.* IV 720 b sgg. e soprattutto VI 777 e; Xenoph. *Oec.* XIII 9.

[61] Il rimando è probabilmente al libro secondo.

è stato precisato il nostro punto di vista e che sugli altri si deve discutere altrove, lasciando i presenti discorsi come esauriti, continuiamo il nostro studio prendendo un altro punto di partenza, ed esaminiamo per prima cosa le vedute che sono state avanzate intorno alla costituzione migliore.

LIBRO SECONDO B

1.

E siccome ci proponiamo di fare un esame intorno alla comunità 1260 b politica, quale sia la migliore tra tutte per quanti possono vivere nel modo più corrispondente ai loro voti, bisogna studiare anche le altre costituzioni, sia quelle vigenti in alcuni stati, di cui si dice che sono ben governati, sia talune altre esposte da certi pensatori e che hanno fama di essere buone, affinché si scorga quel che v'è di giusto e di utile e insieme non sembri dovuta solo a desiderio di cavillare a ogni costo la ricerca di qualche altra forma diversa da quelle, ma risulti anzi che abbiamo intrapreso quest'indagine proprio perché quelle ora esistenti non vanno bene. Bisogna innanzi tutto prendere l'inizio da quel che è l'inizio naturale di tale esame, cioè è necessario che o tutti i cittadini abbiano in comune tutto, o niente o alcune cose sì, altre no. Che non abbiano niente in comune è manifestamente impossibile (infatti il regime d'uno stato è una forma di comunità, e per prima cosa bisogna che sia comune il territorio perché è uno il territorio di uno stato e i cittadini hanno in comune un unico stato). Ma di quante cose si possono avere in comune, lo stato 1261 a che deve essere bene amministrato, è meglio che le abbia tutte in comune o è meglio che alcune sì, altre no? Perché è possibile che i cittadini abbiano tra loro in comune e figli e donne e averi, come nella *Repubblica* di Platone: ivi, infatti, Socrate dice che dev'esserci comunanza di figli, di donne, di beni. Ordunque, è meglio un ordinamento come quello ora vigente o uno conforme alla legislazione descritta nella *Repubblica*?

2.

Certo, la comunanza delle donne[1] comporta molte difficoltà, di varia natura, e il motivo per cui Socrate dice doversi dare forza di legge a siffatta norma non sembra discendere dai suoi argomenti: inoltre, rispetto al fine ch'egli dice doversi assegnare allo stato, il suo piano, com'egli in realtà lo descrive, è impossibile e non è precisato in che modo si deve interpretare: intendo cioè l'unità che lo stato intero deve raggiungere, come il suo bene supremo, la più completa unità: il che Socrate pone quale principio fondamentale. Eppure è chiaro che se uno stato nel suo processo di unificazione diventa sempre più uno, non sarà più neppure uno stato, perché lo stato è per sua natura pluralità e diventando sempre più uno si ridurrà a famiglia da stato e a uomo da famiglia: in realtà dobbiamo ammettere che la famiglia è più una dello stato e l'individuo della famiglia: di conseguenza chi fosse in grado di realizzare tale unità non dovrebbe farlo, perché distruggerebbe lo stato.

D'altronde uno stato non consiste solo d'una massa di uomini, bensì di uomini specificamente diversi, perché non si costituisce uno stato di elementi uguali. Altro è un'alleanza militare, altro uno stato: l'una è utile per la sua quantità, pur se c'è identità di specie (perché lo scopo naturale dell'alleanza è di prestare aiuto) come un peso fa inclinare di più la bilancia[2] (e per una differenza di questo genere anche lo stato differirà da un popolo, quando la massa dei suoi abitanti non sia dispersa per i villaggi[3],

[1] Plat. *Resp.* V 457 c-d; E. Barker, *Greek Political Theory*, London 1960, pp. 252 sgg.

[2] ὥσπερ ἂν εἰ σταθμὸς πλεῖον ἑλκύσειε: frase di difficile interpretazione e discussa e comunque non inintelligibile (cfr. Plat. *Resp.* VIII 544 e) se si sottintende il secondo termine di paragone postulato da πλεῖον e cioè: un peso (per σταθμός cfr. Bonitz, *Ind.* 697 b 22) fa inclinare la bilancia (più di un altro) in rapporto alla sua quantità, come una συμμαχία quanto più è consistente tanto più fa inclinare dalla sua parte le sorti della guerra.

[3] L'interpretazione è resa difficile dall'ambiguità dell'espressione «e per una differenza di questo genere» διοίσει δὲ τῷ τοιούτῳ. Molto probabilmente essa si riferisce al paragone immediatamente precedente

ma sia raccolta come gli Arcadi). Gli elementi, dunque, da cui deve risultare l'unità, sono specificamente diversi. E per questo l'uguaglianza per reciprocità conserva gli stati, come s'è già detto nei trattati di etica[4]: e questo si deve necessariamente verificare anche tra persone libere ed eguali, giacché non possono avere il comando tutti nello stesso tempo, ma o per un anno o per un altro periodo di tempo. In tal modo avviene che tutti arrivano al governo, come se i calzolai e i muratori si alternassero nel mestiere o non fossero calzolai e muratori sempre gli stessi. Ma poiché compiere le stesse funzioni è meglio anche per gli affari della comunità politica, evidentemente è preferibile, se si può, che sempre gli stessi siano al governo: negli stati, poi, dove ciò non è 1261 b possibile, giacché sono tutti uguali per natura e insieme è anche giusto che, sia il governare un bene o sia un male, tutti ne partecipino[5], se ne ha un'imitazione quando quelli uguali si cedono a turno il potere e sono come uguali, una volta fuori di carica: quindi questi governano, quelli sono governati, a turno come se fossero diventati degli altri. Allo stesso modo tra quelli che governano, gli uni coprono una carica, gli altri un'altra. È evidente, dunque, da queste considerazioni, che lo stato per sua natura non deve avere quell'unità di cui parlano alcuni e che quel che si vanta come il più grande bene degli stati, in realtà li distrugge: e invero è il bene di ciascuna cosa che conserva ciascuna cosa. Pure in un altro modo si dimostra che il cercare un'eccessiva unità per lo stato non è il meglio. Infatti la famiglia è più autosufficiente dell'individuo, lo stato più della famiglia e uno stato vuol essere veramente tale quando la comunità dei suoi componenti arriva ad essere ormai autosufficiente: se quindi è preferibile una maggiore autosufficienza sarà preferibile pure un'unità meno stretta a una più stretta.

dei due pesi, di cui il più greve trascina il piatto più dell'altro, meno greve; allo stesso modo l'ἔθνος trascina più d'una polis, in quanto è più numeroso di una polis.

[4] *Eth. Nic.* Γ 1132 b 31 sgg.

[5] Cfr. Γ 1279 a 8 sgg. Seguo la punteggiatura dell'Aubonnet.

3.

Ma anche se il bene supremo per una comunità fosse proprio di raggiungere l'unità la più completa, tale unità non sembra dimostrarsi neppure dal modo di esprimersi[6] dei cittadini, qualora tutti dicano nello stesso tempo ' è mio ', ' non è mio ', il che, tuttavia, a parere di Socrate, è segno della perfetta unità di uno stato. ' Tutti ', in realtà, ha doppio senso. Se si prende nel senso di ' ciascuno ', forse si realizzerebbe meglio l'intento di Socrate (perché allora ciascuno dirà " suo figlio " lo stesso ragazzo e " sua moglie " la stessa donna e così per la proprietà e per qualsiasi cosa gli capiti di avere): ora, invece, non lo diranno in questo senso quelli che hanno comunanza di donne e di figli, ma nel senso di ' tutti collettivamente ' e non di ' ciascuno di loro in particolare ': in ugual modo riguardo alla proprietà, la diranno loro di tutti collettivamente, ma non nel senso di ciascuno di essi in particolare. È chiaro dunque che è un paralogismo dire semplicemente ' tutti ': (termini come ' tutti ', ' entrambi ', ' pari ' e ' dispari ' per il loro significato doppio favoriscono argomentazioni eristiche anche nelle discussioni filosofiche: per cui, il dire tutti lo stesso nel primo senso è bello senz'altro, ma non è possibile, nel secondo senso, poi, non è neppure un segno di concordia): oltre ciò, quel che s'è detto presenta un altro inconveniente. Di quel che appartiene a molti non si preoccupa proprio nessuno perché gli uomini badano soprattutto a quel che è proprietà loro, di meno a quel che è possesso comune o, tutt'al più, nei limiti del loro personale interesse: piuttosto se ne disinteressano, oltre il resto, perché suppongono che ci pensi un altro, come nelle opere domestiche molti servi talora eseguono gli ordini peggio che pochi. Così per ciascun cittadino ci sono un migliaio di figli, ma non nel senso che sono figli di ciascuno, ma uno qualunque
1262 a sarà ugualmente figlio di uno qualunque, con la conseguenza che tutti ugualmente se ne disinteresseranno.

[6] κατὰ τὸν λόγον: λόγος qui non è ' ragione ' o ' punto di vista logico ', come vuole il Viano, ma più semplicemente ' espressione ', ' modo di esprimersi ' (« per sermonem » Gugl.).

Inoltre con questo principio[7] ciascuno dice « mio » un altro cittadino, stia bene o male[8], in rapporto alla frazione numerica ch'egli rappresenta del tutto: quindi, dicendo ' mio ' o ' di quello ', si riferisce a ciascuno dei mille o più abitanti di cui è composto lo stato, e pur con molta perplessità, perché non si sa a chi la sorte ha dato un figlio, né se costui, nato, sia sopravvissuto. E allora è meglio che ciascuna delle 2000 o 10.000 persone, parlando dello stesso ragazzo, dica ' mio ', in questo senso frazionario, o piuttosto nel senso in cui adesso nei vari stati si dice mio? Uno, infatti, chiama un ragazzo figlio mio: questo ragazzo stesso un altro lo chiama fratello suo, un altro cugino o con altro nome a seconda di altre relazioni di sangue o di affinità o di parentela contratta da lui stesso o dai suoi: inoltre, altri lo chiamano compagno di fratria o di tribù. Certo, è meglio essere cugino vero che figlio nel modo suddetto. D'altronde non è neppure possibile evitare che taluni s'accorgano dei loro fratelli, dei figli, del padre, della madre, perché dalla somiglianza tra i figli e i genitori traggono necessariamente reciproci indizi. E che questo accada l'attestano pure alcuni scrittori di viaggi intorno al mondo: taluni popoli dell'alta Libia hanno comunanza di donne e tuttavia i figli che nascono si ripartiscono in base alla somiglianza[9]. Ci sono pure alcune femmine, anche di altri animali, per es. cavalle e vacche, le quali hanno una forte disposizione naturale a generare i figli simili ai genitori; come la cavalla di Farsalo, chiamata Giusta[10].

4.

Inoltre per chi organizza una comunità di tal sorta, non è agevole evitare certi inconvenienti, quali ad es. oltraggi, uccisioni involontarie o volontarie, contese, risse di parole: tutte queste cose, se sono fatte contro il padre, la madre, i parenti stretti o

[7] Della comune parentela.
[8] Citazione quasi letterale da Plat. *Resp.* V 463 e sgg.
[9] La maggior parte dei critici ritiene che Aristotele si riferisca a Herodot. IV 180, ove il fatto è ricordato come costume degli Ausi, un popolo non dell'alta, ma della bassa Libia.
[10] Cfr. *Hist. anim.* H 586 a 13.

contro gli estranei comportano una diversa violazione di pietà, ma è inevitabile che succedano più di frequente tra chi non si conosce che tra chi si conosce e, ove succedano tra chi si conosce, è possibile fare le espiazioni di rito, mentre tra chi non si conosce, è impossibile. È assurdo, poi, che, dopo aver propugnato la comunanza dei figli, vieti agli amanti solo l'unione carnale e non proibisca l'amore e tutte le altre familiarità che tra padre e figlio, tra fratello e fratello, sono estremamente indecenti, perché tra costoro lo è l'amore stesso. È assurdo pure che per nessun'altra causa vieti l'unione carnale se non perché ne proviene un piacere troppo violento e che non ritenga di nessun'importanza che quell'unione avviene tra padre e figlio o tra fratelli.

Sembra poi che la comunanza delle donne e dei figli sia più
1262 b utile tra gli agricoltori che tra i custodi perché dove donne e figli sono comuni ci sarà meno amicizia, e conviene che sia così tra i sudditi onde obbediscano e non si ribellino. Insomma è necessario che da tale legge risulti proprio il contrario di quel che è giusto producano leggi ben fatte, contrario anche al motivo per cui Socrate ritiene di dover dare quelle disposizioni sui figli e le donne. Perché noi riteniamo che la concordia è il più grande bene degli stati (e certo è il mezzo migliore per evitare le rivoluzioni) e Socrate loda soprattutto l'unità dello stato, il che appare ed è, a quanto egli stesso asserisce, opera dell'amicizia, proprio come Aristofane, lo sappiamo, nei discorsi sull'amore afferma che gli amanti per l'eccessivo affetto bramano fondersi insieme e diventare entrambi uno, da due che sono [11]. Ora in tale unione bisogna che entrambe le personalità, o una, si annullino, mentre nello stato l'amicizia si diluirà necessariamente proprio per effetto di una comunanza di tal sorta, e non potrà affatto dire « mio figlio » il padre, né « mio padre » il figlio. Come un po' di vino dolce diluito in molta acqua non fa avvertire la mescolanza, così accade pure delle relazioni reciproche che sorgono da questi nomi, perché in una costituzione di tal sorta non c'è niente che impone di prendersi cura degli altri, ad es. un padre dei figli o un figlio del padre o i fratelli, l'uno dell'altro. Due sono infatti le cose che portano gli uomini a preoccuparsi e ad amare: ciò che è proprio

[11] Plat. *Symp.* 191 sgg.

e ciò che è caro: ora né l'uno né l'altro possono trovarsi nei cittadini d'uno stato così governato. Inoltre il trasferire i figli alla nascita alcuni dagli agricoltori e dagli operai ai custodi, altri da questi a quelli, comporta molta confusione: in che modo si effettuerà? È necessario pure che quelli che danno e trasferiscono i piccini conoscano a chi e chi danno. Inoltre quel che s'è detto prima, oltraggi, amori illeciti, assassinii, càpita di necessità molto più in tali condizioni, perché i figli dei custodi dati nelle mani di altri cittadini non chiameranno più i custodi fratelli, figli, padri e madri e lo stesso, a loro volta, faranno cogli altri cittadini i bimbi affidati ai custodi, in modo da evitare di commettere una di queste azioni in forza della parentela.

Ma sulla comunanza dei figli e delle donne siano fatte in questo modo le nostre precisazioni.

5.

In connessione con tali indagini bisogna esaminare il problema della proprietà, in che modo cioè deve essere disposta per chi vuole avere la migliore costituzione politica: sarà comune o non comune? Questo problema potrebbe essere esaminato anche prescindendo dalle prescrizioni date riguardo ai figli e alle donne e
cioè, voglio dire: per quanto concerne la proprietà (anche se 1263 a
quelli sono separati secondo il costume oggi seguito da tutti) è meglio che le proprietà siano in comune ovvero l'uso, e cioè che i fondi siano separati e i frutti si mettano in comune e si consumino (come fanno taluni popoli) o, al contrario, che la terra sia in comune e in comune il lavoro dei campi, i frutti, invece, siano divisi secondo le esigenze private (si dice, in realtà, che taluni barbari usino siffatto modo di collettivizzazione) o, infine, che fondi e frutti siano in comune? Ora, se i lavoratori dei campi fossero diversi [12], il caso sarebbe certo differente e più facile, ma se sono

[12] Alcuni intendono « diversi dai proprietari » (Aubonnet, Tricot, Viano) oppure « diversi dai cittadini », quindi non cittadini, servi. Preferisco col Newman (II, 246), col Jowett, col Barker, etc., la seconda interpretazione.

proprio loro a lavorarli per sé, la questione della proprietà presenta allora maggiori inconvenienti, perché se tra guadagno e lavoro non c'è proporzione, bensì sproporzione, necessariamente ci saranno rimostranze contro chi guadagna e ricava molto con poco lavoro da parte di chi ricava meno con più lavoro. In generale la vita associata e la comunanza di interessi sono difficili in ogni campo dell'attività umana, ma soprattutto in tale materia. Lo dimostrano le compagnie formate tra viaggiatori: quasi tutti vengono a diverbio urtandosi tra loro per motivi comuni e di nessun conto. Anche riguardo ai servi ci urtiamo soprattutto con quelli coi quali siamo più a contatto per i servizi ordinari.

Dunque, la comunanza di proprietà comporta questi e altri siffatti inconvenienti: il sistema attuale, invece, sorretto da una buona educazione morale e dall'ordinamento di una corretta legislazione, si rivelerà non poco superiore, perché verrà a beneficiare dei vantaggi di entrambi i sistemi, voglio dire di quello collettivistico della proprietà e di quello privato. In realtà, la proprietà dev'essere comune, in qualche modo, ma, come regola generale, privata: così la separazione degli interessi non darà luogo a rimostranze reciproche, sarà piuttosto uno stimolo, giacché ciascuno bada a quel che è suo, mentre la virtù farà sì che nell'uso le proprietà degli amici siano comuni, come vuole il proverbio [13]. Anche adesso in taluni stati è in vigore un siffatto sistema, così delineato, il che prova che non è impossibile, e, in particolare negli stati bene amministrati in parte esiste, in parte potrebbe esistere: ivi ciascuno, pur avendo la sua proprietà privata, mette alcuni beni al servizio degli amici e a sua volta ne usa alcuni degli amici, in quanto comuni: per esempio, a Sparta usano gli schiavi gli uni degli altri, come se, per così dire, fossero propri, e lo stesso per i cavalli e per i cani e, in viaggio, se hanno bisogno di provviste, le prendono dai campi attraverso il paese. Ordunque, è meglio, come ben si vede, che la proprietà sia privata, ma si faccia comune nell'uso: abituare i cittadini a tale modo di pensare è compito particolare del legislatore. Inoltre è indicibile quanto concorra alla felicità ritenersi proprietario di qualcosa: non è senza scopo,

[13] Il detto sembra risalire a Pitagora (Diog. Laert. VIII 10) anche se più d'uno studioso dubita del comunismo dei Pitagorici.

infatti, l'amore che ciascuno ha per se stesso, ché anzi è un sentimento naturale. A ragione si biasima l'egoismo, — ma non è egoismo amare se stessi, bensì amare se stessi più del conveniente — come pure l'avidità del denaro, giacché tutti, per così dire, amano ciascuno di questi oggetti. D'altra parte compiacere e soccorrere gli amici o gli stranieri o i compagni è la cosa più gradita e condizione di ciò è il possesso privato della proprietà. Tutti questi piaceri non toccano a quanti esasperano troppo l'unità dello stato, i quali sopprimono pure, com'è chiaro, la funzione di due virtù, la temperanza nei rapporti sessuali (in realtà è un agire nobile astenersi per temperanza dalla donna altrui) e la liberalità negli averi: infatti chi è liberale non si manifesterà né compierà mai opera liberale, giacché è nell'uso che si fa dei propri beni che consiste la liberalità. 1263 b

Una legislazione siffatta potrebbe sembrare apparentemente attraente e umana: chi ne sente parlare [14] l'accoglie con gioia, ritenendo che ci sarà un'amicizia meravigliosa di tutti con tutti, specialmente quando si denuncia come causa dei mali ora esistenti negli stati l'assenza di una comunanza delle sostanze — alludo alle cause intentate dagli uni contro gli altri a proposito di contratti, ai processi per falsa testimonianza, all'adulazione dei ricchi. Ora il vero motivo di tutto questo non è la mancanza della collettivizzazione, ma la cattiveria umana, perché anche quelli che hanno i beni in comune e li mettono in comune, vediamo che vengono in contrasto molto più di quanti hanno proprietà private: ma notiamo che sono pochi quelli che dalla collettivizzazione dei beni traggono motivi di contrasto [15], perché li confrontiamo con la massa di quelli che possiedono proprietà private. È pure giusto enumerare non solo i mali, di cui verranno a mancare quelli che realizzano il collettivismo della proprietà, ma anche i beni: si vede chiaramente che la vita è affatto impossibile.

Il motivo dell'errore di Socrate bisogna pensare che sia l'ine-

[14] Probabilmente Aristotele si riferisce ai predicatori cinici, i quali dovettero accettare con entusiasmo certe pagine di Platone che più delle altre consonavano alle loro posizioni.

[15] L'espressione è oscura. Secondo alcuni Aristotele potrebbe alludere alle sette pitagoriche come pure ad amici che, facendo strada insieme, hanno messo in comune le loro cose.

sattezza del presupposto. Deve sì in certo senso realizzare l'unità sia la famiglia, sia lo stato, ma non in modo assoluto. Infatti succede che, avanzando nell'unità, lo stato non sarà più stato, e succede pure che lo sarà sì, ma vicino a perdere la sua fisionomia, stato di lega inferiore, come se si volesse ridurre il coro all'unisono o il ritmo a un unico piede. Al contrario è indispensabile che lo stato, essendo, come s'è detto prima[16], pluralità, realizzi mediante l'educazione comunità e unità — ed è strano che uno intenzionato a introdurre un sistema di educazione, grazie al quale ritiene di rendere lo stato virtuoso, pensi di ricorrere a siffatti mezzi per correggerlo e non ai costumi, alla cultura, alle leggi, nel modo che in Sparta e in Creta il legislatore ha imposto me-
1264 a diante i sissizi una comunanza di beni[17]. Non bisogna dimenticare oltre tutto che si deve tener conto del lungo tempo e dei lunghi anni trascorsi in cui tali misure non sarebbero rimaste occulte se erano buone, perché tutto più o meno è stato scoperto, ma alcune idee non sono state escogitate, altre, sebbene si conoscano, non sono applicate. Ciò diverrebbe soprattutto chiaro se si vedesse realizzata in pratica tale costituzione politica: non si potrebbe formare lo stato senza dividere e ripartire i cittadini sia in sissizi, sia in fratrie e in tribù. Di conseguenza, nessun altro risultato si ricaverà da questa legislazione se non che i custodi non coltivino i campi, proprio ciò che anche adesso cercano di fare gli Spartani.

D'altronde, quale sarà nel suo complesso il funzionamento di questa costituzione a base collettivistica Socrate non l'ha esposto e non è facile dirlo. Eppure la massa degli altri cittadini costituisce più o meno la massa della popolazione: intorno a questi non c'è nessuna precisazione: per es. gli agricoltori devono avere anche loro la proprietà in comune oppure ciascuno la sua? e così le donne e i figli, devono averli privati o comuni? Se tutto è in comune a tutti allo stesso modo, in che differiranno questi da quelli e cioè dai custodi? Quale vantaggio ritrarranno dal sottomettersi al loro comando? Quali considerazioni li indurranno a

[16] B 1261 a 18.

[17] Sui sissizi (= pasti comuni) cfr. H 1329 b 5 sgg. e note. Non è dubbio comunque che tra le ragioni che ne determinarono l'introduzione ci fu quella di agire sul carattere di chi vi prendeva parte (KAHRSTEDT, in P.W. *RE.*, 2R., IV, 1832-33).

sottomettersi a tale comando, a meno che i custodi non escogitino un espediente simile a quello dei Cretesi? Questi, infatti, hanno dato agli schiavi gli stessi loro diritti su ogni cosa, ma hanno solo vietato ad essi i ginnasi e il possesso delle armi. Se poi tali questioni saranno regolate per gli agricoltori allo stesso modo che negli altri stati, quale sarà allora l'aspetto della comunità? Si avranno necessariamente in un solo stato due stati, e, per di più, opposti tra loro, perché Socrate fa dei custodi una specie di difensori, mentre degli agricoltori, degli artigiani e degli altri fa dei cittadini ordinari. Le accuse, poi, i processi e quanti altri mali sostiene che esistono negli stati, esisteranno tutti anche tra costoro. Socrate afferma[18], senza dubbio, che in forza della loro educazione non avranno bisogno di molti regolamenti, riguardanti, per es. la polizia urbana o il mercato o altre questioni simili, e tuttavia destina l'educazione solo ai custodi. Inoltre egli lascia gli agricoltori padroni delle loro proprietà, a condizione che paghino una tassa; ma allora sarà quanto mai naturale che diventino intrattabili e pieni di superbia, molto più che in certi stati gli iloti, i penesti e gli schiavi. Se poi queste prescrizioni siano o no necessarie per gli agricoltori allo stesso modo che per i custodi, non viene per ora precisato in alcun luogo, proprio come riguardo alle questioni connesse, quale sarà il regime, quale l'educazione, quali le leggi in vigore presso gli agricoltori. Non è facile scoprire — e non è questione di poca importanza — quali debbano essere costoro, perché si mantenga la comunanza tra i custodi. Se imporrà la 1264 b
comunanza delle donne e la proprietà privata dei beni, chi provvederà all'amministrazione della casa, come gli uomini provvedono ai campi? e nel caso che siano comuni i beni e le donne stesse degli agricoltori? È assurdo poi trarre esempi dagli animali per dimostrare che le donne devono avere le stesse occupazioni degli uomini, dal momento che gli animali non hanno casa da amministrare.

Malfido è anche il sistema dei governanti, quale lo stabilisce Socrate[19]: egli vuole che i governanti siano sempre gli stessi e questo è motivo di ribellione anche tra gente di nessun valore, e

[18] PLAT. *Resp.* IV 425 c-d.

[19] *Resp.* III 412 c sgg.

quindi pure tra uomini animosi e guerrieri. Che d'altronde di necessità preponga al governo le stesse persone, è evidente, perché l'oro da parte di dio non viene mischiato nelle anime ora di questi, ora di quelli, ma sempre degli stessi: infatti dice che subito, al momento della nascita, dio mischia in questi oro, in quelli argento, bronzo e ferro in quanti poi sono destinati a diventare operai e agricoltori. Inoltre, pur togliendo la felicità ai custodi, sostiene che il legislatore deve rendere felice lo stato tutto quanto: ma è impossibile che sia felice tutto quanto se tutte le sue parti o moltissime o alcune, almeno, non hanno la felicità. La felicità, invero, non è dello stesso ordine del numero pari: l'essere pari può essere proprietà del totale, senza esserlo di alcuna delle sue parti: per la felicità ciò è impossibile. Pertanto, se i custodi non sono felici, chi altro lo sarà? Non certo gli operai, né la massa dei lavoratori meccanici. Sicché la costituzione di cui parla Socrate ha in sé queste difficoltà e altre ancora, non inferiori a queste.

6.

Più o meno simile è il caso dell'altro trattato, le *Leggi*, scritto più tardi: perciò è bene fare un piccolo esame anche della costituzione ivi delineata. Nella *Repubblica* Socrate ha precisato solamente pochi punti, sul modo di regolare la comunanza delle donne e dei figli, sulla proprietà, sulla struttura del corpo politico (la massa degli abitanti è divisa in due parti: dall'una gli agricoltori, dall'altra le forze della difesa: ce n'è poi una terza, tratta da quest'ultima, che consiglia e dirige lo stato [20]), ma riguardo agli agricoltori e agli artigiani, se non parteciperanno a nessuna carica o solo a qualcuna, se devono portare armi anche loro e prender parte alla guerra o no, su tali questioni Socrate non ha precisato niente, ma ritiene che le donne devono prender parte alla guerra e avere la stessa educazione dei custodi: per il resto ha riempito il trattato di digressioni estranee all'argomento e di discussioni
1265 a sul tipo di educazione da darsi ai custodi. Le *Leggi*, invece, per la maggior parte, sono una raccolta di leggi: ma ha detto poche

[20] Sono i filosofi, cfr. PLAT. *Resp.* III 412 d-e.

cose sulla costituzione, e, volendo renderla più alla portata comune degli stati, la riconduce pian piano all'altra forma. Se si esclude la comunanza delle donne e della proprietà, nel resto egli assegna le stesse disposizioni a entrambe le costituzioni: eguale è l'educazione e così il genere di vita esente dai lavori indispensabili, e lo stesso per il regime dei sissizi: uniche eccezioni, nelle *Leggi* egli sostiene che ci devono essere sissizi pure per le donne e che il numero degli armati, che in quella era di 1000, in queste dev'essere di 5000.

Tutti i discorsi di Socrate mostrano, è vero, originalità, finezza, novità e ardore d'indagine, ma è difficile che siano tutti egualmente nel giusto, poiché per es. riguardo alla massa ora nominata, non si deve dimenticare che, tanti come sono, avranno bisogno di un territorio della grandezza di Babilonia o d'un altro, d'estensione illimitata, da cui possano trovare sostentamento cinquemila uomini inattivi e con loro un numero molte volte più grande di donne e di servi. Bisogna sì fondare ipotesi a piacere, ma nessuna impossibile. Si dice pure che il legislatore deve dare le leggi tenendo d'occhio due cose, il territorio e la popolazione. Ma è bene anche aggiungere le regioni confinanti, soprattutto se si ammette che lo stato deve vivere la vita di uno stato e non una vita isolata (perché deve far uso di armi che siano adatte non solo per la guerra sul proprio territorio, ma anche contro le regioni straniere): se poi non si accetta siffatta forma di vita, né per gli individui né per l'insieme dello stato, occorre nondimeno che esso incuta timore ai nemici non solo quando ne invadono la terra, ma anche quando se ne ritirano.

Pure l'estensione della proprietà, bisogna considerare se non sia meglio determinarla diversamente, con una formula più chiara: egli afferma [21] che dev'essere tanta da viverci in modo sobrio, quasi dicesse da viverci bene: in realtà, quest'espressione è più generale. Inoltre si può vivere in modo sobrio ma miserabile. Una migliore definizione sarebbe ' vivere in modo sobrio e liberale ' (perché se i due termini sono separati, al liberale terrà dietro il lusso, all'altro la miseria) e poi sono questi gli unici atteggiamenti desiderabili per l'uso delle sostanze — ad es. non

[21] PLAT. *Leg.* V 737 d.

si può usare la sostanza con mitezza o con coraggio, ma con sobrietà e liberalità sì: di conseguenza è necessario che siano questi gli atteggiamenti da aversi in tale uso. È strano poi che, mentre divide in lotti uguali la proprietà, non si preoccupa di regolare il numero dei cittadini e lascia incontrollate le nascite, come se, qualunque sia il numero dei nati, la sterilità di alcune coppie sia un mezzo sufficiente a mantenere la popolazione entro la stessa
1265 b cifra: e questo perché pare che un tale equilibrio si realizzi così anche adesso negli stati. E invece non occorre la stessa diligenza per regolare questa faccenda in tale stato e negli stati odierni: ora nessuno si trova senza mezzi perché si dividono le sostanze tra la popolazione, qualunque ne sia il numero, mentre là, non essendo divisibile la proprietà, la popolazione in soprannumero, sia poca, sia molta, necessariamente non avrà niente. Si potrebbe pensare che era necessario limitare più che la proprietà, la procreazione, in modo da non superare un certo numero di nascite, numero che doveva essere determinato tenendo d'occhio i casi fortuiti — capita, per es., che alcuni piccini muoiano sul nascere — e la sterilità di altre coppie. Ma il lasciare incontrollate le nascite, come si suol fare nella maggior parte degli stati, costituisce di necessità un motivo di miseria per i cittadini e la miseria produce ribellione e malanimo. Così Fidone di Corinto[22], che fu legislatore tra i più antichi, pensava che il numero delle famiglie e dei cittadini dovesse rimanere inalterato, anche se in principio ciascuno avesse avuto un lotto di terra di grandezza ineguale: ma nelle *Leggi* che stiamo esaminando avviene proprio il contrario. Comunque, quale a nostro giudizio pensiamo sia il meglio a tale riguardo si deve dire più avanti[23]. Un'altra questione è omessa in questo trattato e cioè in che differiranno governanti e governati: egli afferma che come l'ordito si fa d'un filo diverso dalla trama, così devono stare i governanti rispetto ai governati. E poiché permette di accrescere fino al quintuplo l'intera sostanza, perché non dovrebbe essere lo stesso con la terra fino a un certo limite?

[22] Discendeva dalla famiglia regale di Argo ed è comunemente ricordato come re. La tradizione gli attribuisce la invenzione delle misure di capacità e di peso.

[23] Questa promessa è in parte mantenuta nella descrizione dello stato ideale a H 1326 b 26 sgg.

Si deve pure esaminare se la separazione delle abitazioni non nuoccia all'amministrazione domestica: egli assegna a ciascuno due abitazioni in due luoghi differenti: ora è gravoso pensare a due case.

L'ordinamento nel suo complesso non vuole essere né democrazia né oligarchia, ma una forma in mezzo a queste, che chiamano **politia**, perché è costituita di armati[24]. Se egli costruisce questa costituzione come la più applicabile tra le altre agli stati, forse ha ragione, se come la più eccellente dopo la prima costituzione, non ha ragione. Ché allora si potrebbe accettare piuttosto quella dei Laconi o una qualche altra di carattere più aristocratico. Alcuni sostengono, infatti, che la costituzione migliore dev'essere una combinazione di tutte le costituzioni e per tale motivo esaltano quella degli Spartani (e in realtà taluni dicono che risulta di oligarchia, di monarchia e di democrazia e con monarchia alludono al regno, con oligarchia al consiglio degli anziani, è democratica, poi, in rapporto alla magistratura degli efori per essere gli efori tratti dal popolo: secondo altri, invece, l'eforato è una tirannide e la democrazia è rappresentata dai sissizi e da tutto il sistema della vita quotidiana). In queste *Leggi* si dice[25] che la 1266 a
costituzione migliore dev'essere una combinazione di democrazia e di tirannide, forme che o non si dovrebbero ritenere affatto costituzioni o le peggiori di tutte. Dicono meglio perciò coloro che ne fondono di più perché quello che risulta di più costituzioni è migliore. Del resto la costituzione delle *Leggi* si vede chiaramente che non ha niente di monarchico, ma solo elementi oligarchici e democratici: tuttavia è portata a inclinare di più verso l'oligarchia. Ciò appare dal modo di nominare i magistrati: che siano sorteggiati tra candidati eletti per votazione è un tratto che

[24] Nelle *Leggi* (VI 753 b sgg.) Platone divide la popolazione che è formata da quattro classi in due parti: dall'una i guerrieri, che sono poi eletti alle cariche, dall'altra i contadini e gli artigiani: è evidente che la direzione dello stato sia nelle mani dei primi. Per questo « neque est plebeius status neque principatus paucorum sed est media horum quam communi nomine nominant aliqui politiam et consistit ex his qui utuntur armis » (THOM. 243). Cfr. Γ 1279 b 1 sgg.

[25] L'asserzione di Aristotele non si trova nelle *Leggi*, anche se taluni luoghi platonici esprimono qualcosa di simile.

fonde le due costituzioni, ma obbligare i benestanti a partecipare all'assemblea, a nominare i magistrati o a sbrigare altre faccende politiche ed escludere gli altri, questo è proprio dell'oligarchia, come pure cercare che la maggior parte dei magistrati siano presi tra i benestanti e le più alte cariche tra chi possiede censo più alto. Oligarchica egli rappresenta anche l'elezione del consiglio: infatti tutti sono obbligati a votare, ma per eleggere quelli che per censo appartengono alla prima classe, poi un ugual numero tra quelli della seconda, poi ancora tra quelli della terza; se non che il voto non è obbligatorio a tutti i cittadini nel caso dei candidati della terza e quarta classe e nel caso dei candidati della quarta classe il voto è obbligatorio solo per gli appartenenti alla prima e seconda classe. Dice poi che tra questi [26] si deve scegliere un uguale numero di rappresentanti per ciascuna classe censitaria: ma allora quelli delle classi di più alto censo saranno più numerosi e in condizioni migliori per il fatto che alcuni delle classi popolari, non essendo obbligati, non voteranno. Che dunque siffatta costituzione [27] non debba essere composta di democrazia e di monarchia appare chiaro da queste considerazioni e anche da altre che si faranno in seguito, quando l'esame si porterà su tale costituzione. Così, pure rispetto all'elezione dei magistrati, il farli eleggere tra una rosa di candidati già eletti, è pericoloso, perché se alcuni, anche in numero modesto, vogliono raggrupparsi, le elezioni avverranno sempre secondo il volere di costoro.

Ecco, dunque, quel che riguardo alla costituzione si dice nelle *Leggi*.

7.

Ci sono anche altre forme di costituzione, escogitate alcune da cittadini privati, altre da filosofi o uomini di stato, ma sono tutte più vicine di queste due a quelle ora vigenti con cui gli

[26] E cioè tra i rappresentanti del consiglio, eletti secondo il procedimento descritto.

[27] « Siffatta costituzione » è quella che a 1266 a 2 chiama τὴν ἀρίστην πολιτείαν.

stati si governano. Nessun altro, infatti, ha introdotto innovazioni come la comunanza dei figli e delle donne e neppure i sissizi per le donne, ma partono, piuttosto, dalle necessità di fatto. C'è chi ritiene che l'essenziale è dare disposizioni giuste sulla proprietà perché è a questo proposito, dicono, che nascono tutte le sedizioni. Per ciò Falea di Calcedonia [28] per primo introdusse tale norma: egli sostiene che i possedimenti dei cittadini devono essere uguali. Questo egli riteneva non difficile realizzare negli stati in corso 1266 b
di fondazione, più laborioso, invece, in quelli già fondati: comunque tale eguaglianza si sarebbe ottenuta ben presto se i ricchi davano la dote e non la prendevano e, a loro volta, i poveri non la davano, ma la prendevano. Platone, invece, scrivendo le *Leggi*, pensava che bisognasse lasciare la libertà fino a un certo punto ma che non si dovesse dare a nessun cittadino facoltà di acquistare una proprietà cinque volte superiore alla più piccola, com'è già stato detto [29]. Ora quelli che propongono una tale legislazione non dovrebbero dimenticare un punto che invece dimenticano al presente, e cioè che, regolando l'ammontare della proprietà, si deve regolare anche il numero dei figli, perché se il numero dei figli è sproporzionato all'effettivo valore della proprietà, la legge necessariamente viene abrogata e, a parte tale abrogazione, è deplorevole che molti da ricchi diventino poveri — ed è difficile che tali persone non bramino un nuovo ordine di cose. Quindi che l'equilibrio della proprietà abbia una certa importanza per la comunità politica non solo taluni degli antichi l'hanno apertamente riconosciuto, per es. Solone nella sua legislazione [30], ma c'è anche una legge presso altri popoli che proibisce di acquistar terre a piacere. Allo stesso modo le leggi proibiscono di vendere la proprietà: per es. a Locri è legge che non si può vendere, a meno che non si dimostri d'aver subito una disgrazia notoria, e che si devono inoltre conservare i lotti primitivi (e fu proprio l'abrogazione di questa legge che rese troppo democratica la costituzione di Leucade, perché successe che le cariche non furono più coperte da

[28] 39, 1 Diels-Kranz.

[29] Cfr. B 1265 b 21-23.

[30] Si accenna molto probabilmente alla σεισάχθεια con cui Solone cercò di ristabilire quell'equilibrio nella proprietà che varie cause (miseria, debiti, guerre, etc.) avevano turbato.

persone col censo prescritto). È bensì possibile che esista parità di proprietà, ma questa può essere o troppo grande, donde il lusso, o troppo esigua, donde un'esistenza miseranda. Dunque, com'è chiaro, non basta che il legislatore renda eguali le proprietà, ma deve aver di mira un livello medio. C'è di più; anche se si stabilisse per tutti una proprietà giusta, non se ne trarrebbe alcun vantaggio: in realtà si devono equilibrare i desideri più che le sostanze e ciò non è possibile se non a chi è convenientemente educato dalle leggi. Ma forse Falea potrebbe affermare che proprio questo egli vuol dire, giacché ritiene che negli stati dev'esserci eguaglianza su questi due punti, possesso ed educazione. Ma allora bisogna dire quale sarà quest'educazione, giacché che sia la stessa e uguale per tutti non serve a niente: è possibile benissimo che sia la stessa e uguale per tutti e tale tuttavia da spingere gli uomini all'avidità delle ricchezze o degli onori o di tutt'e due.

Inoltre le sedizioni nascono non solo dall'ineguaglianza degli averi, ma anche degli onori: i due motivi, però, operano in senso opposto, giacché le masse si rivoltano per l'ineguaglianza della
1267a proprietà, le classi superiori per gli onori, se sono distribuiti in maniera uguale. Di qui anche il verso:

Ohi, nel medesimo onore si trovano il prode e il codardo![31]

E poi gli uomini non commettono il male solo per procurarsi il necessario — ciò che Falea ritiene possa curarsi mediante l'uguaglianza della proprietà, con la conseguenza che più non si rubi per il freddo o per la fame — ma anche per conquistare un piacere e soddisfare un desiderio: in effetti se nutrono un desiderio che va oltre il necessario, commetteranno il male per trovarvi rimedio. E non solo per questo, ma anche quando non hanno desideri, per godersi piaceri senza dolori. Qual è dunque la cura per questi tre mali? Per il primo una sostanza modesta e il lavoro: per il secondo la temperanza: quanto al terzo, se alcuni volessero godere facendo appello esclusivamente alle loro risorse non potrebbero chiedere la cura se non alla filosofia, perché gli altri piaceri hanno bisogno degli uomini. I più grandi mali si commettono in vista dell'eccesso, non del necessario (ad es. nessuno si fa tiranno per ripararsi dal freddo: per ciò i grandi onori si rendono non a chi uccide un ladro, ma un tiranno): di conseguenza la costituzione di Falea, nel modo in cui è impostata, vale solo per le piccole ingiustizie sociali. Egli vuole inoltre predisporre molte altre norme che regolino in maniera perfetta le reciproche relazioni tra i cittadini: ma bisogna badare anche alle relazioni coi vicini e con tutti gli stranieri. È necessario pure che la costituzione sia ordinata in vista della forza militare, di cui però lui non dice niente. Lo stesso per la proprietà: bisogna che sia sufficiente per affrontare non solo le necessità interne dello stato ma anche i pericoli che vengono dall'esterno, perciò non dev'essere tanto grande da eccitare le brame dei vicini più forti, mentre i possessori non saranno in grado di respingere gli aggressori, né così esigua da non permettere di sostenere una guerra contro nemici dello stesso numero e di uguali capacità. Falea, dunque, non ha precisato niente in proposito, mentre non si deve ignorare che è utile una certa disponibilità di ricchezza. Forse il limite migliore è questo: non siano così eccessive che stati più forti traggano vantaggio dal muovergli guerra, ma gliela facciano solo nel caso in cui gliela farebbero, se anche non avesse tante ricchezze. Così, mentre Autofradate stava per assediare Atarneo, Eubulo l'esortò a considerare il tempo necessario per prendere il territorio e a calcolare la spesa che esigeva la sosta di tutto quel tempo, perché egli, se avesse ricevuto una indennità inferiore, voleva abbandonare subito Atarneo. Queste parole fecero riflettere Autofradate che desistette dall'assedio[32].

Senza dubbio, l'eguaglianza di proprietà tra i cittadini è uno dei fattori che contribuiscono a eliminare discordie tra loro, ma

[31] HOM. *Il.* IX 319.

[32] Eubulo fu ricco banchiere di Bitinia, possessore delle due piazzeforti di Atarneo ed Asso sulla costa dell'*Asia Minore*. Gli succedette Ermia. Il fatto illustra benissimo il principio enunciato. Se Atarneo fosse stata una terra con ricchezze eccessive, la sosta dell'esercito di Autofradate sarebbe stata compensata dal bottino: essendo invece di limitate risorse, Eubulo poteva cederla a una cifra inferiore a quella che comportava la sosta dell'esercito. La guerra a cui si allude è forse quella con cui i Persiani e Autofradate tentarono di sedare la rivolta organizzata dal satrapo Artabazo.

non è davvero gran che, per così dire. In effetti gli appartenenti alle classi superiori potrebbero risentirsi, convinti di meritare qualcosa di diverso dagli altri, e per questo li si vede di frequente
1267 b attaccare lo stato e provocare rivolte. Inoltre la perversità degli uomini non si sazia mai: e dapprima si contentano di due oboli soltanto, poi, quando questo è diventato norma consuetudinaria, vogliono sempre di più fino a superare ogni limite: senza limite, infatti, è la natura del desiderio per il cui soddisfacimento i più vivono. Il punto di partenza in tali questioni, più che equilibrare le sostanze, è far sì che gli uomini per natura ammodo, non vogliano possedere il soverchio, quelli inferiori, invece, non lo possano, e cioè, restino in sottordine, e non subiscano soperchierie. Falea, poi, non ha parlato in modo preciso neppure dell'uguaglianza delle sostanze. In realtà egli pareggia solo la proprietà terriera, mentre la ricchezza consiste pure negli schiavi, nelle greggi, nel denaro e in tutto quell'insieme considerevole dei cosiddetti beni mobili: quindi o bisogna cercare l'uguaglianza in tutte queste cose o fissarne una quantità media o tralasciarle tutte. Sembra poi, dalla sua legislazione, che egli progetti uno stato di piccole dimensioni, se gli artigiani per lo meno devono essere tutti schiavi pubblici e non costituire un complemento del corpo dei cittadini. Ma se quelli che eseguono lavori comuni devon essere schiavi pubblici, allora (come già accadde in Epidamno e Diofanto[33] una volta tentò di stabilire in Atene) bisognerebbe seguire queste regole. Dunque, intorno alla costituzione di Falea, da questi rilievi si possono più o meno osservare i pregi e i difetti.

8.

Ippodamo[34] figlio di Eurifonte, da Mileto (che escogitò il piano regolatore delle città e divise il Pireo mediante strade e

[33] È incerto se Aristotele alluda a quel Diofanto di Sfetto, uomo di stato del tempo di Demostene. Quanto a Epidamno l'aver imposto ogni lavoro agli schiavi pubblici può spiegarsi con l'aristocrazia che v'imperava e che doveva aver disprezzo verso ogni lavoro manuale.

[34] Ippodamo di Mileto è detto pitagorico da Stobeo. Nella sua costruzione predomina la tricotomia e il tre era il numero perfetto per i

che per la sua brama di ostentazione mostrò pure in tutto il tenore di vita tale eccentricità da sembrare a taluni che vivesse in modo troppo ricercato, con la folta zazzera e gli ornamenti costosi, e, per di più, con la veste semplice ma pesante non solo d'inverno ma anche durante la stagione estiva e che, infine, volle essere un erudito in tutta la scienza naturale) fu il primo di quelli che, pur non occupandosi di politica, tentarono di dire qualcosa sulla costituzione migliore. Egli progettava uno stato con una popolazione di diecimila uomini, diviso in tre classi: faceva una classe di artigiani, un'altra di agricoltori, la terza, poi, di difensori forniti di armi. Divideva in tre parti il territorio: una sacra, una pubblica, una privata: sacra quella da cui si sarebbero tratte le spese per le cerimonie rituali agli dèi, comune quella che avrebbe fornito i mezzi di sostentamento ai difensori, privata quella propria degli agricoltori. Riteneva pure che ci sono soltanto tre sorte di leggi, giacché triplice è la materia intorno a cui versano le cause: oltraggio, danno, omicidio. Proponeva pure di costituire una sola corte suprema alla quale si dovessero deferire tutte le cause che pareva non fossero state giudicate a dovere, e la formava
di un certo numero di anziani eletti per votazione. Il verdetto 1268 a
nei tribunali riteneva che non dovesse essere dato col porre il voto nell'urna; al contrario ogni giudice doveva portare[35] una tavoletta su cui scrivere la pena, se il giudizio era di piena condanna, se era di piena assoluzione, lasciarla bianca, se poi era parte d'assoluzione, parte di condanna, definirlo con esattezza. Perché non riteneva soddisfacente la legislazione attuale: infatti costringe i giudici a spergiurare in quanto danno il verdetto in questo o quel senso. Proponeva anche una legge perché ottenessero una ricompensa quanti hanno fatto un'invenzione utile allo stato, e un'altra perché fossero mantenuti a spese pubbliche i figli dei caduti in guerra, quasi che tale provvedimento non sia stato mai preso altrove (in realtà una legge del genere vige ora

Pitagorici. Il suo pensiero fu forse influenzato da Ione di Chio, anche lui urbanista e pitagorico. La sua città era stata costruita dopo il 480 a.C. su un piano perfettamente geometrico e si suppone che a Mileto egli abbia appreso il metodo che poi realizzò in altre città.

[35] « portare » (φέρειν), ma non tanto nel senso di portare da casa, bensì di depositare: « apporter » Tricot, « to deposit » Newman.

in Atene[36] e in altri stati): infine che i magistrati fossero tutti eletti dal popolo, e il popolo era formato, secondo lui, dalle tre classi dello stato. Gli eletti dovevano curare gli affari dello stato, gli affari concernenti gli stranieri e gli orfani.

Sono questi i tratti più importanti e più degni di rilievo del sistema politico di Ippodamo. Ma un primo dubbio potrebbe sorgere a proposito della distinzione della massa dei cittadini. Gli artigiani, gli agricoltori e i possessori di armi hanno tutti in comune i diritti politici, ma gli agricoltori non hanno armi, gli artigiani né terra né armi, di modo che diventano quasi schiavi di chi possiede le armi. Inoltre è impossibile che prendano parte a tutte le cariche (perché è inevitabile che tra chi possiede le armi siano presi gli strateghi, i custodi dei cittadini e, si può dire, le più alte cariche): se non prendono parte al regime dello stato, com'è possibile che siano ben disposti verso il regime? « Ma, si può osservare, è pur necessario che i possessori di armi siano più forti delle altre due classi ». Questo non è facile, se non sono molti: e se lo sono, perché gli altri devono partecipare al governo dello stato e avere in mano la nomina dei capi? Ancora: in che sono utili gli agricoltori allo stato? Che ci siano gli artigiani è necessario (perché ogni stato ha bisogno di artigiani) e possono vivere come negli altri stati col loro mestiere, ma gli agricoltori potrebbero essere a buon diritto una parte dello stato se fornissero il cibo ai possessori di armi: ora, invece, hanno terra propria e la coltiveranno in proprio. Quanto poi al territorio comune da cui i guerrieri trarranno il sostentamento, se lo coltiveranno da sé, non ci sarà differenza tra la classe militare e quella agricola, mentre proprio questo vuole il legislatore, se poi lo coltiveranno altri, diversi e dagli agricoltori che lavorano in proprio e dai militari, allora, ci sarà una quarta classe dello stato che non ha nessun diritto ed è estranea al regime. Se poi si vorrà che gli stessi uomini coltivino la terra privata e quella comune, il quantitativo dei frutti raccolti non basterà a che ciascun agricoltore lavori per due
1268 b famiglie[37]. E poi per quale motivo i contadini non trarranno di-

[36] Thuc. II 46.

[37] γεωργήσει δύο οἰκίαις: espressione dubbia e variamente emendata. Comunque il pensiero di Aristotele non è oscuro: è quasi impos-

rettamente dalla ⟨stessa⟩ terra e dagli stessi lotti il sostentamento per sé e quello che offriranno ai combattenti? Tutto questo genera senz'altro molta perplessità. Non sta bene neppure la legge riguardo alle sentenze giudiziarie che prescrive di giudicare ricorrendo alla distinzione, anche quando l'accusa è formulata in termini assoluti, e che trasforma il giudice in arbitro. Questo è possibile in un arbitrato, specie con parecchi arbitri, (perché allora essi conferiscono tra loro sulla sentenza), ma non è possibile nei tribunali, ché anzi i più dei legislatori cercano di fare in proposito proprio il contrario e cioè che i giudici non conferiscano tra loro. E poi come non sarà pieno di perplessità il giudizio, quando il giudice ritiene che uno sia debitore, ma non di tanto quanto esige il querelante? Costui, ad es., vuole venti mine, un giudice invece ne aggiudicherà dieci (ovvero l'uno esige di più, l'altro ne aggiudicherà di meno), un altro cinque, un altro quattro: in tal modo, è chiaro, ripartiranno la cifra richiesta e alcuni condanneranno all'intera somma, altri a niente. E quindi in che modo sarà possibile raggruppare i diversi suffragi? Del resto niente costringe a spergiurare chi dà piena assoluzione o condanna, se l'accusa è stata formulata in termini assoluti: ed è giusto, perché, pronunciando l'assoluzione, egli non decide che l'imputato non debba niente, ma che non debba le venti mine, mentre spergiura chi condanna, pur ritenendo che l'imputato non debba le venti mine[38].

Quanto alla proposta che si deve concedere qualche onore a chi ha fatto un'invenzione utile allo stato, non è davvero senza pericoli, ma solamente speciosa a udirsi, giacché comporta ma-

sibile, e per l'innata cattiveria degli uomini e per le difficoltà reali, che con i frutti del raccolto un solo uomo pensi al lavoro dei campi e al mantenimento di due famiglie (la sua e quella del difensore).

[38] Il testo è diversamente inteso. Ci troviamo di fronte allo stesso caso di prima, di uno cioè che ha accusato un altro e pretende un risarcimento di venti mine. L'accusa è stata fatta ἁπλῶς, in maniera semplice, in termini assoluti, e cioè in forma non equivoca e come unica accusa. In tal caso il giudice convinto che l'accusato dovesse ad es. 10 mine e non 20, come l'avversario richiedeva, poteva dare il suo giudizio in tutta tranquillità, giacché non spergiurava sostenendo che l'accusato non doveva le venti mine (in realtà secondo lui ne doveva solo 10) e questo rispondeva alla sua intima persuasione.

ligne denunzie e, può darsi, anche mutamenti di costituzione. La materia porta ad affrontare un altro problema e una diversa ricerca: alcuni [39] si chiedono se è dannoso o giovevole agli stati mutare le leggi tradizionali, quando ce ne siano altre migliori. Non è facile accogliere senz'altro l'opinione menzionata, se proprio non giova mutarle, ed è possibile d'altronde che taluni propongano l'abrogazione delle leggi o della costituzione nell'interesse comune. E siccome ne abbiamo fatto cenno, è meglio dilungarsi sull'argomento con qualche altra piccola spiegazione. È, come abbiamo detto, una questione discussa, e potrebbe sembrare preferibile il mutamento. Certo, in tutti gli altri campi del sapere questo ha portato dei benefici, ad es. nella medicina, quando s'è mossa per una strada opposta a quella tradizionale, nella ginnastica e, in generale, in tutte le altre arti e attività; di conseguenza, poiché si deve ritenere la politica una di queste, è evidente che, anche nei suoi riguardi, si dovranno avere di necessità gli stessi risultati. Si potrebbe dire che se ne ha un indizio nei fatti stessi, giacché le leggi antiche erano troppo semplici e incivili. Così gli Elleni si ricoprivano di ferro [40] e compravano le mogli l'uno dall'altro, e quante altre delle antiche prescrizioni sopravvivono in
1269 a qualche luogo sono proprio assurde, ad es. la legge relativa all'assassinio in Cuma, per la quale se chi accusa un altro di assassinio produce un certo numero di testimoni tra i suoi parenti, l'accusato è ritenuto reo di assassinio. D'altronde, in generale, tutti cercano non quel che è tradizionale, ma quel che è bene ed è naturale che i primi uomini, siano essi nati dalla terra o scampati a qualche cataclisma, fossero simili a uomini qualunque, a insensati, come si dice pure a proposito dei Figli della Terra, sicché sarebbe strano attenersi alle loro decisioni. Inoltre neppure le leggi scritte è bene lasciare inalterate: in realtà, come riguardo alle altre arti, così anche riguardo alla struttura d'uno stato è impossibile sia determinata minutamente in ogni dettaglio: è necessario determinarla in generale, mentre le azioni si portano sempre al particolare.

Da tali considerazioni risulta chiaro che bisogna cambiare

[39] Secondo il Newman (II, 307) sarebbero i Pitagorici.
[40] Thuc. I 6.

talune leggi e in determinate occasioni, ma per chi esamina la cosa da un altro punto di vista, il cambiamento sembra richiedere molta cautela. Infatti, quando l'utile è minimo, siccome è male abituare gli uomini ad abrogare le leggi alla leggera, è chiaro che bisogna tollerare qualche sbaglio e dei legislatori e dei magistrati, perché l'utile apportato dal mutamento non pareggerà il danno recato dall'abitudine di disobbedire ai magistrati. È falso pure l'esempio tratto dalle arti perché non è lo stesso cambiare un'arte e una legge: la legge non ha altra forma per farsi obbedire che il costume e questo non si realizza se non in un lungo lasso di tempo, sicché passare con leggerezza dalle leggi vigenti ad altre nuove leggi significa indebolire la forza della legge. Ma se ci sono poi leggi da essere mutate, devono essere mutate tutte e in ogni costituzione o no? E da uno qualunque o da determinate persone? Perché la differenza è grande. Quindi lasciamo per ora l'esame di tali problemi: li si tratterà in altra occasione [41].

9.

Intorno alla costituzione dei Lacedemoni e dei Cretesi, come più o meno intorno alle altre costituzioni, ci sono due questioni da esaminare: la prima, se qualche disposizione sia buona o non buona in rapporto all'ordinamento migliore, la seconda, se c'è qualche elemento realmente in opposizione con il principio fondamentale e l'indole della costituzione, com'essi la presentano. Che lo stato bene amministrato debba possedere la libertà dalle incombenze necessarie è concordemente ammesso: in che modo però debba possederla, non è facile intenderlo. In Tessaglia i penesti si ribellarono spesso ai Tessali e parimenti gli iloti ai Laconi (essi vivono come spiando il momento della disgrazia dei padroni): ai Cretesi, invece, non è mai accaduto alcunché di simile [42]. Il motivo è forse che gli stati limitrofi, pur essendo in 1269 b

[41] Questo problema non è ripreso in nessuna parte della *Politica*. L'espressione comunque non è così impegnativa da esigere una trattazione.

[42] «Penesti» e «iloti» appartenevano i primi all'antica popolazione

lotta tra loro, non si allearono coi ribelli, nessuno mai, giacché non ne ricavavano utilità, avendo essi pure dei perieci, mentre ai Laconi, tutti i popoli limitrofi erano ostili, Argivi, Messeni, Arcadi. E anche Tessali dapprincipio si rivoltarono perché questi erano sempre in lotta coi confinanti, Achei, Perrebi, Magnesi. Ora, lasciando altre considerazioni, pare davvero un affare laborioso per la cura che richiede cercare il modo di trattare uomini ridotti in tale condizione: se si lasciano un po' liberi, diventano insolenti ed esigono gli stessi diritti dei padroni: se vivono tra strettezze, complottano e odiano. È chiaro, quindi, che quelli che stanno in tali rapporti cogli iloti, non hanno trovato la soluzione migliore.

Inoltre la libertà concessa alle donne è dannosa sia all'intento della costituzione sia alla felicità dello stato. Perché, come l'uomo e la donna sono parte della famiglia, è chiaro che anche lo stato si deve ritenere diviso press'a poco in due gruppi separati, quello degli uomini e quello delle donne: di conseguenza, in tutte le costituzioni nelle quali la posizione delle donne è mal definita, bisogna credere che la metà dello stato sia senza leggi. Il che è accaduto precisamente a Sparta: il legislatore, volendo che tutto lo stato fosse forte, perseguì apertamente le sue intenzioni in rapporto agli uomini, le trascurò invece con le donne: per ciò esse vivono senza freno, rotte a ogni dissolutezza e in lussuria. È inevitabile, quindi, che in tale costituzione sia in onore il denaro, tanto più se gli uomini si trovano ad essere dominati dalle donne, come succede nella maggior parte delle razze militari e guerriere, a eccezione dei Celti [43] e di quanti altri popoli hanno apertamente in onore le relazioni tra uomini. E non senza ragione pare che l'autore primo dei miti abbia congiunto Ares ad Afrodite, perché si vede che tutti gli uomini di tal sorta sono attratti dall'intimità cogli uomini o con le donne. Per questo il fenomeno si è verificato presso i Laconi e durante il tempo della loro egemonia molti affari furono sbrigati dalle donne. Del resto che differenza c'è fra un governo di donne o di magistrati succubi di donne? Il ri-

di Tessaglia (GLOTZ-COHEN, *Hist. Gr.*, I, pp. 99 e 220) i secondi all'antica popolazione del Peloponneso resa schiava dai Dori invasori.
[43] DIOD. V 32, 7; ATHEN. *Deipn.* XIII 603 a.

sultato è lo stesso. E poiché l'arroganza non serve a nessuna delle occupazioni quotidiane, ma, se mai, alla guerra, anche sotto questo aspetto, le donne dei Laconi furono quanto mai funeste. E lo dimostrarono in occasione dell'invasione dei Tebani [44], perché non resero alcun servigio utile, come negli altri stati, e causarono più confusione dei nemici. Ma c'erano fin dal principio buone ragioni per cui la licenza femminile dovesse farsi strada tra i
Laconi: essi rimanevano molto tempo fuori della patria per le loro 1270 a
spedizioni, impegnati in guerra contro gli Argivi, e in seguito contro gli Arcadi e i Messeni: tornata la pace, si mettevano a disposizione del legislatore, dato il loro tenore di vita militaresco (che comporta molte forme di virtù): quanto alle donne dicono sì che Licurgo tentò di ridurle sotto le leggi, ma siccome riluttavano, desistette dal proposito. Son queste, dunque, le cause di quel che è accaduto, e quindi evidentemente anche di questo difetto della costituzione. Ma noi non cerchiamo ciò che deve essere scusato o che non lo deve, bensì ciò che è giusto e non giusto nella costituzione. Gli errori commessi riguardo alla condizione delle donne, com'è stato già affermato [45], non solo par che producano una certa disarmonia nella costituzione in se stessa, ma concorrano anche, in qualche modo, a fomentare avidità di denaro. Oltre quel che s'è detto adesso, si potrebbero muovere delle critiche all'ineguale distribuzione della proprietà: capita in effetti che alcuni di essi abbiano una fortuna eccessivamente grande, altri, invece, estremamente piccola, per cui la terra è venuta in mano a pochi. E anche ciò è dovuto alle cattive disposizioni di legge, perché il legislatore ha condannato come biasimevole comprare o vendere la terra originaria, e ha fatto bene, ma ha concesso a chi lo voleva la facoltà di darla o di lasciarla: ora, in questa maniera o in quella, il risultato è necessariamente lo stesso. E così appartengono alle donne quasi i due quinti di tutto il territorio, sia perché è elevato il numero delle ereditiere, sia perché danno grandi doti. Invece, era meglio che le doti fossero proibite o contenute entro limiti esigui e modesti: ora ognuno può dare la figlia

[44] Si tratta dell'invasione dei Tebani guidati da Epaminonda nel 369 a.C.
[45] Cfr. 9, 1269 b 12-23.

ereditiera a chi vuole e se muore intestato, colui che per sua volontà ne prende il posto, la dà a chi gli piace. Quindi, pur potendo la terra nutrire 1500 cavalieri e 30.000 opliti, essi non raggiunsero il numero di mille. Risulta dunque chiaro, proprio dai fatti, che le disposizioni in questa materia sono difettose; in realtà lo stato non ha resistito a una sola disfatta [46], ma è andato distrutto per mancanza di uomini. Si dice che sotto i primi re concedevano la cittadinanza sicché non c'era allora mancanza di uomini, pur essendo essi impegnati per molto tempo in guerra, e si afferma che allora gli Spartiati arrivarono perfino a 10.000: comunque, vero o no tutto questo, è meglio che lo stato abbia abbondanza di uomini, grazie a una proprietà ben distribuita. Anche la legge sulla procreazione dei figli è contraria a correggere tale inegua-
1270 b glianza: in realtà, il legislatore, volendo accrescere il più possibile il numero degli Spartiati, spinge i cittadini a mettere al mondo quanti più figli possano: infatti, hanno una legge per cui il padre di tre figli è esente dal servizio militare, quello di quattro è dispensato da qualsiasi tassa. Eppure è chiaro che, se tanti nascono e la terra resta divisa come s'è detto, molti di necessità cadranno in miseria.

D'altra parte ci sono difetti anche riguardo all'eforato. Questa magistratura ha assoluto controllo sui loro affari più importanti e gli efori sono tratti esclusivamente dal popolo; per ciò spesso giungono alla carica uomini del tutto poveri, i quali, per le loro ristrettezze, sono venali. E lo dimostrarono spesso, in passato, e adesso, nella faccenda di Andro [47], in cui taluni, corrotti dal denaro, distrussero, per quanto poterono, lo stato intero. Inoltre, poiché la carica è molto alta e uguale alla tirannide, i re stessi furono spinti a corteggiarli, sicché, anche da questo punto di vista, la costituzione ne ebbe a soffrire e da aristocratica che era diventò democratica. Questa carica, è vero, tiene unito il regime — e, in realtà, il popolo sta quieto perché accede alla suprema magistratura, di modo che, sia opera del legislatore o della sorte, l'eforato è d'utilità alla situazione. Infatti se un regime intende conservarsi, è necessario che tutte le parti dello stato vogliano che esista e si mantenga nelle stesse condizioni: e di questa idea sono i re, per gli onori che godono, gli « uomini dabbene » per l'ufficio di « anziano » (perché questa carica è premio della loro eccellenza) e il popolo per l'eforato (giacché tutti vi possono accedere) — e tuttavia a tale magistratura dovrebbero sì essere eletti tutti, ma non al modo di adesso (che è troppo puerile). Inoltre gli efori sono giudici assoluti di processi importanti, pur essendo persone qualunque, sicché sarebbe meglio che non li decidessero a loro criterio ma secondo la parola scritta e le leggi. Anche il tenore di vita degli efori non è conforme allo spirito dello stato, perché è troppo rilassato, mentre quello degli altri cittadini eccede piuttosto in austerità, sicché non riescono a sostenerlo ed eludendo di nascosto la legge, si danno ai piaceri dei sensi.

Anche le prescrizioni riguardanti il consiglio degli « anziani » non sono buone. Certo, se fossero persone ammodo ed educate convenientemente alle virtù dell'uomo [48], si potrebbe dire che è un'istituzione utile allo stato, per quanto il fatto che essi siano arbitri per tutta la vita di affari importanti lasci adito a qualche dubbio (perché come del fisico, c'è anche una vecchiaia dell'intelletto), ma con l'educazione che hanno, tale che il legislatore stesso 1271 a
diffida di loro come di persone non buone, allora è qualcosa di pericoloso. Come ben si sa, coloro che coprono questa carica, si lasciano corrompere dai doni e trattano molti affari pubblici gui-

[46] La battaglia di Leuttra del 371 in cui secondo Xenoph. *Hell.* VI 4, 15 morirono mille Laconi, e 400 Spartiati.

[47] Non si sa a quale fatto Aristotele alluda. Certo è che è recente (καὶ νῦν δὲ ἐν τοῖς 'Ανδρίοις). Il Newman, II, 333 avanza l'ipotesi che si riferisca a una vicenda del 333 a.C.: in quell'anno la flotta persiana fece un'apparizione davanti ad Andro e a Sifno per suscitare in Grecia una rivolta che mettesse in imbarazzo Alessandro occupato nella spedizione contro i Persiani. Il re Agide ebbe dei colloqui coi capi persiani: se, come è possibile, furono gli efori a mandare Agide per intavolare quelle discussioni, si intende a quale rovina voglia alludere Aristotele. Si tratta, è ovvio, d'una semplice congettura. C'è pure da notare che la lezione è incerta e che taluni codd. recano ἀνδρείοις = sissizi. In questo senso interpreta lo scol. Imm. p. 302. I moderni hanno abbandonato tale lezione ritenendo impossibile che durante un pasto comune sia potuto accadere qualcosa tanto esiziale da mettere in pericolo la sicurezza dello stato.

[48] In greco c'è un genit. assol. che ha senza dubbio significato ipotetico, come lascia intendere il verbo seguente ἂν εἴπειέ τις, e più ancora il fatto che a 1271 a 1 Aristotele neghi recisamente la supposizione qui fatta: sicché è il contrario.

dati dal favoritismo: per ciò sarebbe meglio che non fossero irresponsabili, mentre adesso lo sono. Si potrebbe pensare che il corpo degli efori esiga il rendiconto da tutte le magistrature: ma questa sarebbe una prerogativa davvero eccessiva per l'eforato, e, d'altra parte, non è questo il modo in cui, a parer nostro, si deve render conto. Inoltre il procedimento seguito nell'elezione degli « anziani », per quanto riguarda la selezione, è puerile, e non è giusto che ponga da sé la propria candidatura chi sarà ritenuto degno della carica: piuttosto chi merita la carica deve esercitarla, lo voglia o no. E invece anche qui il legislatore agisce manifestamente con lo stesso intento che in ogni altra parte della legislazione: volendo rendere i cittadini ambiziosi si è servito di questo procedimento per l'elezione degli « anziani » e, in realtà, nessuno chiederebbe di coprire una magistratura se non fosse ambizioso. Eppure la maggior parte dei delitti volontari gli uomini la commettono quasi sempre per ambizione o per cupidigia.

Quanto al regno, se è meglio per gli stati averlo o non è meglio, si rimandi ad altro discorso[49]: comunque sarebbe meglio che ciascun re fosse designato non come si fa adesso, ma tenendo conto della sua condotta. È chiaro che il legislatore ritenga di non potere, neppur lui, rendere i re « persone dabbene »: in ogni caso ne diffida come se fossero uomini non sufficientemente degni e proprio per questo gli Spartani avevano l'abitudine di mandare nelle ambascerie insieme ai re i loro rivali e di pensare che la salvezza dello stato risiedesse nella rivalità dei re. E non è buona neppure la legislazione sui sissizi, i cosiddetti fidizi, dovuta a chi per primo li ha istituiti: era opportuno piuttosto che i contributi fossero tolti dai fondi comuni, come si fa a Creta: tra i Laconi, invece, ciascuno deve portare la sua parte, anche chi è estremamente povero e non può sostenere tale spesa, sicché il risultato è proprio l'opposto dell'intento del legislatore. In realtà, egli vuole che l'organizzazione dei sissizi sia democratica, mentre, regolata in tale maniera, diventa nient'affatto democratica, perché per i molto poveri non è agevole prendervi parte, mentre, secondo loro, definizione tradizionale della cittadinanza è che chi non può portare questo contributo non ne ha parte. Anche alla legge

[49] Γ 1284 b 35 sgg.

sui navarchi già molti altri hanno mosso delle critiche, e critiche giuste, perché è fomite di ribellione: vicino ai re, che sono comandanti militari a vita, la navarchia è quasi un altro potere regale. E così si potrebbe criticare il principio fondamentale del legislatore, che anche Platone ha criticato nelle *Leggi*[50]: l'intero sistema 1271 b
delle leggi è rivolto a una parte di virtù, la virtù militare, perché è utile a dominare. Per ciò i Laconi si sono mantenuti finché hanno combattuto, decaddero, invece, quando ebbero conquistato l'impero, giacché non sapevano vivere in ozio, e non erano esercitati in nessun'altra disciplina superiore a quella militare. Ed ecco un altro errore non inferiore a questo: credono che i beni siano quelli conquistati con la virtù più che con la malvagità, e in questo hanno ragione, ma poi suppongono che tali beni siano superiori alla virtù, e in questo non hanno ragione. È in difetto presso gli Spartiati anche l'ordinamento delle finanze pubbliche. Nel tesoro pubblico non c'è niente anche se sono costretti a sostenere grandi guerre e i contributi sono mal regolati: in realtà, siccome la maggior parte della terra appartiene agli Spartiati, essi non verificano i contributi l'uno dell'altro. E il legislatore ha ottenuto l'effetto contrario all'interesse generale, perché ha fatto uno stato senza ricchezze e dei privati avidi di ricchezze. Intorno alla costituzione dei Lacedemoni basti quel che s'è detto: sono queste le principali critiche che le si possono rivolgere.

10.

La costituzione cretese s'avvicina a questa: in alcuni dettagli non le è inferiore, ma nel complesso è meno rifinita. Pare, e si dice anche[51], che la costituzione dei Laconi sia modellata in moltissime parti su quella cretese, e certo moltissime disposizioni antiche sono meno elaborate di quelle più recenti. Dicono che quando Licurgo, lasciata la tutela del re Carillo[52], abbandonò il

[50] PLAT. *Leg.* I 630 d, 631 c, etc.
[51] Cfr. HERODOT. I 65.
[52] Su questa breve digressione cfr. PLUT. *Lyc.* 3-4 e soprattutto EPHOR. in MÜLLER, *Fr. Hist. Gr.*, I, p. 251 n. 64, probabile fonte di Aristotele.

paese, passò moltissimo tempo a Creta per la consanguineità di stirpe che c'era tra i due popoli, e infatti i Lictii [53] erano coloni dei Laconi e quelli ch'erano venuti a fondare la colonia adottarono il sistema di leggi vigente tra gli abitanti d'allora: per questo i perieci usano ancora le stesse loro leggi nella convinzione che fu Minosse a stabilire per primo l'ordinamento legislativo. L'isola appare per natura adatta a dominare il mondo ellenico ed ha una posizione privilegiata: in realtà, sovrasta tutto il mare sulle cui rive abitano quasi tutti gli Elleni: per un lato è poco distante dal Peloponneso, per l'altro dall'Asia all'altezza del capo Triopo e di Rodi. Anche per questo Minosse poté mantenere l'impero del mare, conquistò alcune isole, altre ne colonizzò e, infine, avendo organizzato una spedizione contro la Sicilia, finì ivi la vita presso Camico.

Il sistema cretese ha qualche analogia con quello spartano.
1272 a Coltivano i campi per gli uni gli iloti, per i Cretesi i perieci: esistono presso entrambi i sissizi e in tempi antichi i Laconi li chiamavano non « fidizi » ma « andria » come i Cretesi, per cui è chiaro che sono venuti di lì. E così pure è il sistema di governo: gli efori hanno la stessa autorità dei magistrati che a Creta sono chiamati « cosmi », solo che gli efori sono cinque di numero, i cosmi dieci. Gli « anziani » di Sparta sono uguali agli « anziani » che i Cretesi chiamano il « consiglio »: un giorno c'era la monarchia, poi i Cretesi l'abolirono e i cosmi hanno la direzione delle operazioni di guerra. Tutti i cittadini sono membri dell'assemblea, di null'altro arbitra se non di confermare col proprio voto le decisioni degli anziani e dei cosmi.

Il funzionamento dei sissizi è migliore presso i Cretesi che i Laconi: a Sparta ciascuno vi contribuisce con una quota fissata a testa, se no la legge vieta di prender parte alla vita politica, com'è stato già detto [54]: a Creta, invece, il regolamento è più sociale perché da tutti i frutti della terra, dai capi di bestiame appartenenti allo stato, dai tributi che pagano i perieci se ne destina una parte agli dèi e alle " liturgie ", un'altra ai sissizi, sicché tutti i cittadini sono mantenuti coi fondi pubblici, donne, bambini,

[53] Lyctus, colonia spartana a Creta, nei pressi di Cnosso.
[54] Cfr. 9, 1271 a 26-37.

uomini: e per la sobrietà dei pasti, ch'egli ritiene salutare, molte sagge misure ha predisposto il legislatore e per l'isolamento delle donne, onde non abbiano troppi figli, permettendo anche le relazioni cogli uomini: se ciò sta bene o non sta bene, l'esame sarà per un'altra volta. È chiaro, dunque, che la regolamentazione dei sissizi è migliore presso i Cretesi che i Laconi, ma l'istituto dei cosmi è anche peggiore di quello degli efori. Il difetto che si trova nella magistratura degli efori sussiste pure nei cosmi (giacché ci può diventare chiunque), manca, però, il lato positivo che giova al governo di Sparta. In realtà qui, poiché l'elezione è fatta tra tutti, il popolo, partecipando alla massima magistratura, vuole il mantenimento della costituzione, lì, invece, eleggono i cosmi non tra tutti i cittadini, ma tra determinate famiglie e gli « anziani » tra quelli che sono stati cosmi. Sugli « anziani » si potrebbero ripetere le osservazioni fatte riguardo a quelli di Sparta (essere irresponsabili del loro operato e rimanere in carica a vita è una prerogativa troppo grande per i loro meriti, mentre il fatto che esercitano l'autorità non seguendo norme scritte ma il loro criterio, è pericoloso). Anche l'acquiescenza del popolo escluso dalle cariche non è indizio di buona costituzione, giacché, al contrario degli efori, nessun profitto viene ai cosmi dalla carica: nella loro isola essi sono lontani da ogni corruzione.

Il rimedio che essi usano per questo difetto [55] è assurdo e 1272 b
proprio non d'un regime costituzionale ma d'una ristretta signoria: spesso alcuni loro colleghi o cittadini privati cospirano insieme e li cacciano via dal potere — i cosmi, del resto, possono rassegnare le dimissioni prima del termine. Sarebbe meglio, però, che tutto ciò procedesse secondo la legge anziché secondo il volere degli uomini, perché non è una regola sicura. Ma il male peggiore di tutti è la sospensione di questa magistratura, imposta spesso dai potenti, quando vogliono sottrarsi alla giustizia. Questo prova che tale sistema possiede sì qualche tratto proprio d'uno stato costituzionale, ma in realtà non è uno stato costituzionale, bensì piuttosto una signoria di pochi. E i nobili sono soliti formare delle

[55] E cioè l'illogica scelta dei cosmi e dei senatori da determinate famiglie, il che comporta una non meno illogica esclusione dal potere di molte altre.

fazioni tra il popolo e i loro amici e provocare così una sospensione del governo, fomentare rivalità e scendere in lotta gli uni cogli altri. Che differenza c'è tra una tale situazione e la sospensione temporanea dello stato, in quanto tale, e quindi la distruzione della comunità politica? È precario uno stato in tali condizioni, quando c'è chi intende attaccarlo e ne ha la possibilità. Però, come s'è detto [56], la sua posizione lo salva, giacché la distanza ha prodotto il bando degli stranieri: è per questo motivo che la massa dei perieci rimane solidale coi Cretesi mentre gli iloti si ribellano di frequente. D'altronde i Cretesi non possiedono un impero in terra straniera e di recente una guerra esterna ha attraversato l'isola e dimostrato, in modo evidente, la fragilità delle sue leggi. Intorno a questa costituzione ci basti aver detto tali cose.

11.

Anche i Cartaginesi godono fama di avere una buona costituzione, con molte norme eccellenti rispetto agli altri, e talune specialmente quasi identiche a quelle dei Laconi. Queste tre costituzioni, voglio dire la cretese, la spartana, e, terza, dei Cartaginesi, sono in certo modo vicine l'una all'altra e differiscono non poco dalle rimanenti. Molte delle istituzioni presso di loro sono buone e prova che la costituzione sia ben congegnata è il fatto che il popolo resta fedele al suo sistema costituzionale e che non si sono avute, cosa davvero degna di rilievo, né sedizioni né tiranni. Questo regime ha elementi quasi identici a quelli della costituzione spartana: i sissizi delle consorterie politiche ai fidizi, la magistratura dei 104 agli efori (solo che c'è un punto in cui è superiore: gli efori sono scelti tra qualunque ceto di persone, mentre i Cartaginesi eleggono questi magistrati secondo il merito), i re [57] e il consiglio degli anziani corrispondono ai re e agli anziani di Sparta. Altro elemento di superiorità è che i re non appartengono alla stessa famiglia e neppure a una famiglia qualunque, ma se ce n'è una per qualche rispetto superiore, li si sceglie tra questi per elezione più che per età, giacché, costituiti arbitri di importanti affari, se sono meschini, procurano grossi danni e, 1273 a
in realtà, ne hanno già procurati allo stato dei Lacedemoni.

[56] Cfr. 1272 a 41 sgg.

[57] I re (« suffeti »: ma il vocabolo indica la funzione di guidare l'esercito, come appare da Liv. XXX 7, 5: « sufetes quod velut consulare imperium apud eos erat ») erano due di numero e reggevano il potere per un anno.

Ora la maggior parte dei punti criticati, in quanto deviazioni [58], sono comuni a tutte le costituzioni di cui abbiamo parlato: per quanto riguarda il principio fondamentale della aristocrazia o della politia [59], questa costituzione inclina in alcune parti verso la democrazia, in altre verso l'oligarchia. I re insieme agli anziani, se sono tutti d'accordo, hanno l'autorità di presentare o non presentare al popolo alcune questioni, se non lo sono, è il popolo a decidere anche di queste: quanto a quelle che essi portano al popolo, gli permettono non solo di ascoltare il parere dei capi, ma di decidere in piena sovranità e chi vuole può opporsi alle proposte avanzate, ciò che nelle altre costituzioni non si dà. Che le pentarchie, arbitre di molti e importanti affari, si eleggano per cooptazione ed eleggano poi la suprema magistratura dei Cento, che esercitino inoltre la loro autorità più a lungo delle altre cariche (e infatti l'esercitano sia dopo aver deposto il mandato sia prima di assumerlo) è oligarchico: ma che non ricevano paga e non siano sorteggiati [60] s'ha da considerarlo aristocratico, come pure ogni altra norma simile, e anche il fatto che le cause siano giudicate tutte dai magistrati (e non da magistrati differenti a seconda delle differenti cause, come a Sparta). Ma il sistema politico dei Cartaginesi devia dall'aristocrazia accostandosi decisa-

[58] Per comprendere il periodo, ammonisce Aubonnet (168), bisogna rileggere l'inizio del c. 9, donde prendono luce le due asserzioni di Aristotele. La prima contiene la critica a taluni punti della costituzione cartaginese « in quanto (sono) deviazioni » dal sistema migliore di costituzione (1269 a 31-32). La seconda asserzione studia la costituzione cartaginese in rapporto al principio fondamentale (ὑπόθεσις, 1269 a 33-33) che la caratterizza.

[59] καὶ τῆς πολιτείας: καὶ nel senso di ' oppure ', ' ovvero ' (Bonitz, *Ind. Ar.* 357 b 20 sgg.).

[60] Qual è il soggetto? Grammaticalmente le pentarchie, e cioè i membri di tali associazioni, come intendono Tricot, Jowett, Gigon etc. Ma non si può escludere che, come le pentarchie, anche altre magistrature a Cartagine non fossero retribuite. Così il Barker.

mente all'oligarchia a causa d'un'idea condivisa dai più: pensano cioè che si devono eleggere i magistrati non solo per il merito ma anche per la ricchezza, giacché è impossibile che chi è privo di risorse sia un magistrato perfetto e abbia tempo a disposizione. Se dunque l'elezione per ricchezza è proprio dell'oligarchia e l'elezione per merito proprio dell'aristocrazia, sarà questo un terzo sistema col quale i Cartaginesi hanno regolato il problema della loro costituzione: in realtà fanno le elezioni tenendo d'occhio queste due condizioni, e specialmente le elezioni delle cariche supreme, i re e gli strateghi. Ma bisogna considerare errore del legislatore siffatta deviazione dal principio aristocratico: tra le cose indispensabilissime a cui si deve fin da principio badare c'è proprio questa, che i migliori possano avere tempo a disposizione ed evitare ogni occupazione indegna di loro, non soltanto durante l'esercizio del potere, ma anche nella vita privata. E se si deve badare anche all'agiatezza economica per assicurare una certa disponibilità di tempo, è male che siano venali le magistrature più alte, la monarchia e la strategia. Perché questa legge fa apprezzare più il denaro che la virtù e rende lo stato tutto avido di ricchezza: in realtà ciò che i capi hanno in pregio, anche l'opinione degli altri cittadini lo dovrà necessariamente seguire e dove la virtù non è apprezzata sopra tutto, non è possibile che
1273 b ivi si abbia una solida costituzione aristocratica. È logico che quanti hanno comprato la carica s'abituino a trarne profitto, dal momento che hanno speso per occuparla: è strano, infatti, che un uomo povero ma onesto voglia guadagnar quattrini e non lo voglia uno più ordinario per rifarsi delle spese. È per questo che devono coprire le cariche[61] quelli che sono in grado di coprirle nel modo migliore. Sarebbe meglio comunque che il legislatore, se anche ha trascurato di dare l'agiatezza agli uomini ammodo, procurasse loro disponibilità di tempo, per lo meno durante la loro magistratura. Potrebbe sembrare un difetto pure che la stessa persona copra più cariche, il che è considerato segno d'onore presso i Cartaginesi. In realtà, una cosa sola è fatta bene

[61] Leggo con lo Spengel e con la maggior parte degli studiosi recenti ἄριστ'ἄρχειν (i codd. hanno ἀρισταρχεῖν e Gugl. « aristarchizare »). Non necessaria mi sembra la correzione del Ross: ἀργεῖν.

nissimo da uno solo, e il legislatore deve badare alla realizzazione di questo e non comandare che lo stesso individuo suoni il flauto e cucia le scarpe. Per ciò, salvo il caso di uno stato piccolo, è politicamente[62] meglio che un maggior numero di persone acceda alle magistrature, ed è anche più popolare, perché tale ordinamento è più sociale, come s'è detto, ed essendo ogni azione sempre la stessa si fa meglio e con più sveltezza. Ciò è chiaro anche nelle cose militari e navali: in questi due settori il comandare e l'obbedire si ripartisce, per così dire, tra tutti. Pur essendo la costituzione oligarchica, i Cartaginesi evitano nel modo migliore ⟨le rivolte⟩ perché arricchiscono sempre una qualche parte del popolo, inviandola nelle città soggette: con tale mezzo curano il male e rendono stabile la costituzione. Ma questa è opera del caso, mentre prevenire le rivolte spetta al legislatore. Ora, per es., se si dà una congiuntura malaugurata e la massa del popolo si ribella, nelle leggi non si trova rimedio alcuno per ristabilire la tranquillità. Tali sono i caratteri della costituzione degli Spartani, di quella cretese e dei Cartaginesi, le quali hanno a buon diritto una grande rinomanza.

12.

Di quelli[63] che hanno avanzato qualche veduta sulle costituzioni taluni non hanno partecipato, neppure minimamente, agli affari politici, ma hanno vissuto la vita da privati, e di questi, se qualcosa lo meritava, si è parlato più o meno di tutti, taluni, invece, sono stati legislatori, altri dei loro paesi, altri di popoli

[62] πολιτικώτερον: secondo alcuni « più conforme ai principi della politica » (Jowett); secondo altri, e meglio, perché qui si tratta di una regola generale, « più conforme alla scienza politica ».

[63] Col c. 11 ha termine la trattazione sulle poleis αἵπερ δικαίως εὐδοκιμοῦσι, e in verità i cc. 9-11 formano un blocco ben fuso. Col c. 12 Arist. torna ai legislatori e si riporta ai cc. 7 e 8 in cui ha parlato di Falea di Calcedonia e di Ippodamo, i quali, a quanto si sa, non presero parte alla politica attiva. Con Solone e gli altri ricordati siamo di fronte a legislatori politici. Non c'è un vero esame della costituzione ateniese: Aristotele si limita a correggere qualche opinione inesatta.

stranieri, dopo aver partecipato di persona al governo dello stato: di costoro alcuni furono solo autori di leggi, altri anche di costituzioni, per es. Licurgo e Solone: questi, infatti, hanno redatto leggi e costituzioni. Di quella dei Lacedemoni si è parlato: quanto a Solone, alcuni ritengono che sia stato un bravo legislatore, che distrusse l'oligarchia troppo sfrenata, liberò il popolo dalla schiavitù e pose le fondamenta alla democrazia tradizionale, congegnando abilmente la costituzione: e infatti il consiglio dell'Areopago è un elemento oligarchico, l'elezione dei magistrati aristo-
1274 a cratico, l'organizzazione dei tribunali democratico. Pare tuttavia che Solone non abolì le istituzioni esistenti prima di lui, cioè il consiglio e l'elezione dei magistrati, ma che fondò la democrazia ammettendo nei tribunali tutti i cittadini. Per questo alcuni lo criticano d'aver distrutto l'altra parte del corpo politico, facendo arbitro di tutte le decisioni il tribunale che è eletto per sorteggio. E poiché tale tribunale acquistò vigore, ci furono quelli che, compiacendo il popolo come si fa con un tiranno, trasformarono la costituzione nell'attuale democrazia: Efialte diminuì la potenza dell'Areopago [64] e anche Pericle: Pericle stabilì la paga per i membri dei tribunali e questo sistema ciascuno dei demagoghi lo spinse progressivamente verso l'attuale democrazia [65]. Pare tuttavia che questo accadde non per intenzione di Solone, ma piuttosto per opera delle circostanze (in realtà il popolo, essendo stato l'artefice della vittoria navale durante le guerre mediche, salì in superbia e si prese per capi gente di scarso valore, nonostante l'opposizione delle classi più elevate) e in effetti pare che Solone abbia dato al popolo l'autorità assolutamente indispensabile di eleggere i magistrati e di controllarne l'operato [66] (perché senza questa autorità il popolo sarebbe schiavo e sul piano di guerra) e fece esercitare tutte le magistrature dai nobili e dai facoltosi, dai pentacosiomedimni, dagli zeugiti, e dalla terza classe, quella cosiddetta dei cavalieri: ce n'era pure una quarta, dei teti, che non partecipavano ad alcuna magistratura.

Furono pure legislatori Zaleuco per gli abitanti di Locri Epi-

[64] *Ath. Pol.* XXV e Ar. in MÜLLER, *Fr. Hist. Gr.*, II, fr. 66, pp. 125-26.
[65] *Ath. Pol.* XXVII.
[66] SOLO fr. 5 Diehl; Γ 1281 b 32 sgg.

zefiri e Caronda di Catania [67] per i suoi concittadini e per le altre città calcidiche d'Italia e di Sicilia. Alcuni, anzi, tentano pure di metterli in relazione. Onomacrito [68], dicono, fu il primo esperto nella legislazione: pur essendo di Locri, l'apprese a Creta dove si trovava per esercitare l'arte della divinazione: di lui diventò amico Taleta [69] e di Taleta furono scolari Licurgo e Zaleuco, e di Zaleuco Caronda. Ma dicono questo senza tener conto alcuno della cronologia. Anche Filolao corinzio fu legislatore dei Tebani. Apparteneva Filolao alla stirpe dei Bacchiadi ed era divenuto amante di Diocle, il vincitore dei giochi d'Olimpia: quando poi Diocle abbandonò la sua città, abominando l'amore della madre Alcione, si trasferì a Tebe, ove entrambi finirono la vita. Ancor oggi mostrano i loro sepolcri ben visibili l'uno dall'altro, ma l'uno guarda verso la terra corinzia, l'altro no. A quanto si racconta, disposero essi stessi così le loro tombe. Diocle, per odio contro la passione materna, affinché la terra corinzia non si vedesse dal tumulo, Filolao invece affinché si vedesse. Per tale motivo, dunque, abita- 1274 b
rono tra i Tebani e Filolao dette loro varie leggi, tra le altre quella sulla procreazione dei figli, che essi chiamano leggi dell'adozione: e questo è stato da lui stabilito come norma legale al fine di salvaguardare il numero dei lotti familiari. Non c'è niente di speciale nel codice di Caronda, se non i processi per falsa testimonianza (in realtà fu il primo a introdurre la denuncia di questo reato [70]) ma per la precisione delle sue leggi egli è più rifinito degli odierni legislatori.

Il tratto caratteristico di Falea è la perequazione della proprietà, di Platone la comunanza delle donne, dei figli, della proprietà, i sissizi delle donne e inoltre la legge sull'ubriachezza, che cioè i

[67] Zaleuco visse secondo la tradizione intorno alla 29ª olimpiade (= 664 a.C.) e dette leggi agli abitanti di Locri. Quanto a Caronda, quasi certamente è più giovane di Zaleuco, anche se è difficile stabilire la differenza di età tra i due, essendo molto discordi le fonti in proposito. Cfr. NIESE in P. W. III, 2181. Cfr. pure G. GIANNELLI, *Trattato di storia greca*, Roma 1954, p. 110 e GLOTZ-COHEN, *op. cit.*, I, pp. 240-1.
[68] Onomacrito visse alla fine del VI sec.: fu poeta e profeta ed ebbe parte nel movimento orfico.
[69] Taleta di Creta per distinguerlo dal più noto Talete di Mileto. Secondo [PLUT.] *De mus.* 10, visse dopo Archiloco.
[70] Su tale denuncia cfr. *Ath. Pol.* LXVIII, 4.

sobri devono dirigere il simposio [71], la preparazione militare in modo che i soldati diventino con l'esercizio ambidestri giacché delle due mani non dev'essere una utile, l'altra disutile [72]. Vi sono, poi, le leggi di Dracone, ma egli stabilì leggi per una costituzione già esistente e non c'è in esse alcun elemento particolare, degno di menzione, si eccettui la severità a causa della gravità delle pene. Anche Pittaco fu autore di leggi, ma non d'una costituzione: legge propria di lui è che gli ubriachi, se commettono un fallo, paghino una pena più grande degli uomini sobri e siccome sono più gli ubriachi a far violenza che le persone sobrie, egli non badò all'indulgenza che si deve avere in maggior misura cogli avvinazzati, ma piuttosto all'interesse generale. Anche Androdama di Reggio [73] fu legislatore per i Calcidesi di Tracia: sono sue le leggi riguardanti i casi di assassinio e di successione: tuttavia non si potrebbe ricordare alcuna norma particolare di lui. Siano queste le nostre osservazioni intorno alle forme di costituzione attualmente vigenti o proposte da taluno.

[71] PLAT. *Leg.* I 640 d; II 671 d-672.
[72] PLAT. *Leg.* VII 794 d-795 d.
[73] Personaggio sconosciuto. Solo HERODOT. VIII 85-IX 90 parla di due uomini, di nome Androdama, nessuno dei quali però, per più ragioni, e soprattutto per motivi cronologici, può identificarsi con quello di Aristotele.

LIBRO TERZO Γ

1.

Per chi studia i caratteri e la natura di ciascuna costituzione, 1274 b
la prima ricerca, in genere, è fare l'esame intorno allo stato: che cos'è lo stato? In proposito sul momento si discute: alcuni sostengono che è lo stato a compiere un atto, altri che non è lo stato, ma l'oligarchia o il tiranno. Vediamo pure che tutta l'attività dell'uomo politico e del legislatore versa intorno allo stato e la costituzione è una determinata organizzazione di persone abitanti lo stato. Ma poiché lo stato è un composto, come un'altra qualsiasi di quelle cose che sono un tutto e risultano di molte parti, evidentemente bisognerà dapprima fare una ricerca sul cittadino: lo stato,
infatti, è una pluralità di cittadini. Di conseguenza s'ha da esa- 1275 a
minare chi bisogna chiamare cittadino e chi è il cittadino [1]. Perché anche sul cittadino si discute di frequente e non tutti ammettono concordemente che cittadino sia la stessa persona: in effetti, c'è chi, pur essendo cittadino in una democrazia, spesso non è cittadino in una oligarchia. Non si devono considerare, è chiaro, quelli che ottengono siffatto titolo di cittadino in maniera speciale, come ad es. chi è stato fatto cittadino: il cittadino non è cittadino in quanto abita in un certo luogo (perché anche i meteci [2] e gli

[1] Secondo il metodo analitico Aristotele sposta la domanda dalla πόλις al πολίτης. In greco il rapporto logico tra costituzione, stato, cittadino appare più evidente che in italiano anche sotto l'aspetto semantico: πολιτεία, πόλις, πολίτης.
[2] Sui « meteci », che in sostanza erano stranieri domiciliati, e sui loro rapporti con lo stato e col προστάτης (patrono) cfr. G. DE SANCTIS, *Atthis* cit., pp. 127-32.

schiavi hanno in comune il domicilio) né lo sono quelli che godono certi diritti politici sì da subire o intentare un processo (perché questo compete pure a quanti hanno una convenzione: in molti luoghi, però, i meteci non godono tali diritti in tutta pienezza e devono di necessità procurarsi un patrono, sicché solo in maniera incompleta partecipano a una comunità di tal sorta): quindi, come i ragazzi che per l'età non sono ancora iscritti nelle liste e i vecchi che sono esenti da incarichi, bisogna sì dirli in qualche modo cittadini, ma non in senso assoluto, giacché si deve aggiungere che i primi non sono formati, gli altri che hanno oltrepassato il vigore dell'età o qualch'altra cosa del genere (non importa quel che si aggiunge, perché ne è chiaro il senso). Noi cerchiamo il cittadino in senso assoluto, senza alcuna imperfezione del genere, che debba essere corretta, perché anche riguardo a uomini privati dei diritti politici ed esiliati si possono porre tali dubbi e soluzioni. Cittadino in senso assoluto non è definito da altro che dalla partecipazione alle funzioni di giudice e alle cariche. Delle cariche alcune sono distinte in rapporto al tempo, sicché la stessa persona non può affatto coprirne talune due volte o solo dopo determinati intervalli di tempo: per altre il tempo non è definito, come per il giudice e per il membro dell'assemblea. Forse si potrebbe dire che costoro non sono magistrati né partecipano, in forza di queste funzioni, a una magistratura: eppure sarebbe ridicolo negare autorità a persone che hanno il potere più alto. Ma non ci interessi più ciò, perché si fa questione di un nome e non ce n'è uno che conviene al giudice e al membro dell'assemblea, con cui si debbano indicare entrambi. Se si vuole una definizione, si chiamino magistrature a tempo indefinito. Stabiliamo quindi che sono cittadini quanti partecipano in tal modo di queste funzioni.

Di tal sorta è all'incirca la definizione che precipuamente s'adatta a tutti coloro che sono detti cittadini. Non bisogna però dimenticare che le cose le cui nozioni [3] hanno tra loro una differenza specifica, e una è prima, un'altra seconda e così via di seguito, o non hanno niente in comune, in quanto tali, o ben poco: ora le costituzioni vediamo che hanno tra loro una differenza specifica, e alcune sono posteriori, altre anteriori, perché quelle difettose e de- 1275 b
generate, di necessità sono posteriori a quelle senza difetti (in che senso diciamo degenerate sarà chiaro più tardi [4]): è necessario di conseguenza che pure il cittadino sia differente in rapporto a ciascuna costituzione. Pertanto la definizione data riguarda soprattutto il cittadino della democrazia: può sì applicarsi anche agli altri regimi, ma non necessariamente. Infatti in taluni il popolo non ha funzione politica e non c'è l'uso di convocare l'assemblea popolare, ma solo determinati funzionari, e le cause vengono giudicate in base a una certa ripartizione, come per es. a Sparta quelle riguardanti i contratti le giudicano efori diversi in casi diversi, quelle riguardanti l'omicidio gli anziani, e così altre cause un'altra magistratura. Lo stesso sistema si segue anche a Cartagine [5], perché talune magistrature giudicano tutte le cause. Quindi la definizione del cittadino esige delle correzioni, perché negli altri regimi il membro dell'assemblea e il giudice non sono magistrati senza limiti di tempo, ma limitati in rapporto alla carica: e di costoro o a tutti o ad alcuni viene assegnato l'ufficio di consigliare e di giudicare o in ogni materia o in alcune. Chi è dunque il cittadino appare chiaro da queste considerazioni: quegli che ha la facoltà di partecipare all'ufficio di consigliere e di giudice questo noi diciamo senz'altro cittadino dello stato in cui ha tale diritto e per stato intendiamo, volendo parlare in maniera generale, un numero di tali persone sufficiente ad assicurare indipendenza di vita.

[3] Brano molto discusso. Col Newman (I, 242) e col Jowett (II, 106-107) intendo τὰ ὑποκείμενα « nozioni » (e cioè costituzioni): « the notions to which the things in question are referred i.e. the forms of the constitution on which the idea of the citizen depends »: πράγματα, quindi, sono le cose e cioè i cittadini specificati in rapporto alle diverse costituzioni.

2.

Ma in pratica definiscono cittadino chi discende da genitori entrambi cittadini e non da uno solo, ad es. dal padre o dalla madre, e c'è chi spinge questa esigenza ulteriormente e cioè alla

[4] Cfr. 1279 a 19 sgg.; Δ 1289 a 26 sgg.
[5] Cfr. B 1273 a 19.

seconda generazione o alla terza o più avanti ancora. Ma, posta tale definizione popolare e grossolana, taluni [6] si domandano: « quell'antenato di tre o quattro generazioni addietro, come sarà diventato cittadino? ». Così Gorgia da Lentini, un po' per un dubbio vero, un po' per ischerzo, diceva che, come i mortai sono quelli fatti dai fabbricanti di mortai, così anche i Larissei sono quelli fatti da operai appositi: e in realtà ci sono dei fabbricanti di Larissei. La cosa è semplice: se possedevano il diritto di cittadinanza secondo la definizione data, erano cittadini, ché certo non è possibile applicare il titolo di discendente da padre o madre cittadini ai primi coloni o fondatori di una città.

Piuttosto sorge una difficoltà a proposito di quanti acquistarono il diritto di cittadinanza in seguito a cambiamento di costituzione: parlo di quel che ad es. fece in Atene Clistene dopo l'espulsione dei tiranni: egli iscrisse nelle tribù [7] molti stranieri e meteci in condizione di schiavitù. A proposito di costoro la controversia non riguarda tanto il fatto della loro cittadinanza, ma se l'hanno ottenuta ingiustamente o giustamente: ché, per giunta, si potrebbe dubitare anche di questo, se cioè, chi non è giustamente
1276 a cittadino, sia davvero un cittadino, dal momento che 'ingiusto' vale lo stesso che 'falso'. Ora poiché vediamo che taluni coprono delle cariche ingiustamente e sul loro conto dobbiamo dire che coprono delle cariche ma non giustamente, e poiché il cittadino è definito da una determinata funzione di governo (e chi partecipa di questa funzione è cittadino, come abbiamo detto) è evidente che si devono dire cittadini anche costoro.

3.

Se lo siano giustamente o ingiustamente, la questione si connette alla controversia cui s'è già accennato [8]. Dubitano in effetti

[6] Tra questi dovrebbe essere compreso Antistene (cfr. Diog. Laert. VI 4). Il che è tanto più verisimile in quanto che subito appresso viene ricordato Gorgia, il quale fu maestro di Antistene.

[7] Cfr. *Ath. Pol.* XXI e G. De Sanctis, *Storia greca*, I, pp. 543 sgg.

[8] Cfr. 1274 b 34 sgg. dove si tratta il problema della vera definizione dello stato. È ovvio che la legittimità d'una cittadinanza è in rapporto alla legittimità della fonte che la concede: quindi a seconda dell'interpretazione di 'stato' varierà la risposta alla questione avanzata.

taluni quand'è che lo stato agisce e quando non è lo stato, ad es. nei casi in cui dall'oligarchia o dalla tirannide si passa alla democrazia (ché allora alcuni non vogliono liquidare né i contratti, giacché non ne ha profittato lo stato ma il tiranno, né molti altri impegni simili, giacché alcune forme di governo si sostengono sul dominio e non cercano il vantaggio comune). Se dunque anche talune democrazie si reggono in tal guisa bisogna dire che gli atti di questo governo sono atti di questo stato allo stesso modo che quelli dell'oligarchia e della tirannide. La questione sembra in qualche modo affine a questo problema: quand'è che lo stato si deve dire 'lo stesso' o 'non lo stesso ma diverso'? Per risolverlo, la via più istintiva è esaminare il luogo e la popolazione: si dà il caso, infatti, che siano divisi il territorio e la popolazione e una parte abiti un posto, un'altra un altro.

Bisogna ammettere che questo problema è abbastanza facile (e, invero, siccome il termine 'polis' ha vari significati [9], si può procedere in tale ricerca con una certa speditezza); ma ugualmente si può chiedere quand'è che uno stato, i cui abitanti stanno nello stesso luogo, s'ha da considerare uno e lo stesso? Non certo in rapporto alle mura, ché sarebbe possibile porre un muro solo intorno al Peloponneso. Un caso del genere ce l'offre forse Babilonia e le altre simili, che circoscrivono nei loro confini più un popolo che una città: e, infatti, a quanto dicono, Babilonia era stata conquistata da tre giorni e una parte della città non se n'era accorta.

L'esame di questo problema sarà comunque utile in altra occasione (perché, riguardo alla grandezza dello stato, non deve sfuggire all'uomo di stato che estensione ha da avere e se è bene

[9] La polivalenza del termine 'polis' consiste essenzialmente in ciò, che può significare il luogo abitato dagli uomini e lo stato che questi uomini costituiscono, in quanto raccolti sotto la stessa costituzione: riunisce quindi nella sua ambiguità le due condizioni di cui Aristotele ha detto nel periodo precedente. Sicché nel caso prospettato uomini abitanti luoghi diversi possono costituire uno stato, una polis, se prendiamo 'polis' come 'insieme di persone che hanno la stessa πολιτεία'; non lo costituiscono, se lo prendiamo come insieme di persone abitanti lo stesso luogo.

sia formato di un unico popolo o di più): ma quando la stessa popolazione abita lo stesso luogo, bisogna forse dire che lo stato *rimane lo stesso finché gli abitanti rimangono della stessa stirpe*, anche se continuamente alcuni muoiono e altri nascono, proprio come siamo soliti dire che i fiumi sono gli stessi e le fonti le stesse, anche se continuamente sopraggiungono nuove correnti d'àcqua e altre ne passano, ovvero bisogna dire che gli uomini sono bensì gli stessi proprio per tale causa, ma che tuttavia lo 1276 b stato è diverso? In realtà, se lo stato è una comunità ed è una comunità di cittadini partecipi d'una costituzione, quando la costituzione diventa specificamente diversa e dissimile, par che di necessità anche lo stato non sia più lo stesso, proprio come diciamo che è diverso un coro che talora è comico, talora tragico, pur se spesso i componenti sono gli stessi, e ugualmente che è diversa ogni altra società e associazione, se diversa è la forma dell'unione: così pure, nonostante l'uguaglianza dei suoni, parliamo di diversità di modi musicali, se anche talora si tratti del modo dorico, talora di quello frigio. Ora, se le cose stanno in questi termini, è evidente che bisogna soprattutto affermare che uno stato è lo stesso guardando alla costituzione e si può chiamarlo con lo stesso nome o con uno diverso, sia quando gli abitanti sono gli stessi sia quando sono del tutto diversi. Se poi è giusto tener fede o no ai propri impegni, quando lo stato trapassa in una forma diversa di costituzione, è un altro discorso.

4.

Collegata a quanto si è detto adesso è l'indagine se la virtù dell'uomo buono si debba ritenere la stessa che quella del bravo cittadino o non la stessa. Ma se è giusto che questo punto sia sottoposto a esame, si deve prima fissare sia pure in abbozzo la virtù del cittadino. Ora, come il marinaio fa parte d'una comunità, così pure diciamo del cittadino. E sebbene i marinai abbiano funzioni diverse (uno è rematore, uno pilota, uno ufficiale di prua, un altro infine ha un'altra designazione del genere) è chiaro che la definizione più esatta della loro eccellenza riguarderà ciascuno in particolare, e tuttavia ce ne sarà una comune

che si adatta a tutti. La sicurezza della navigazione è opera di tutti loro: a questo tende ciascun marinaio. Lo stesso riguardo ai cittadini: sebbene differenti tra loro, la sicurezza della comunità è opera loro e questa comunità è la costituzione: per ciò la virtù del cittadino è necessariamente in rapporto alla costituzione. Ma se ci sono più forme di costituzione, evidentemente non è possibile che esista una sola virtù del bravo cittadino, quella perfetta, mentre noi diciamo che l'uomo buono è tale in rapporto a una sola virtù, quella perfetta.

È chiaro allora che si può essere buoni cittadini senza possedere la virtù per la quale l'uomo è buono. Non solo, ma, prospettando la difficoltà in altro modo, si può pure studiare lo stesso problema in rapporto alla costituzione migliore. Se è impossibile che tutti i componenti dello stato siano buoni[10], tuttavia ciascuno deve assolvere bene la sua funzione in rapporto alle sue possibilità, e questo procede da virtù[11]: ora, siccome è impossibile che tutti i cittadini siano uguali, non potrà essere una sola la virtù del 1277 a cittadino e dell'uomo buono. Infatti la virtù del bravo cittadino deve trovarsi in tutti (perché in questo modo lo stato sarà di necessità il migliore) ma quella dell'uomo buono non lo può, a meno che i cittadini d'uno stato buono non siano tutti necessariamente buoni. Inoltre lo stato risulta di elementi differenti, come il vivente, ad es. d'anima e di corpo, e l'anima di ragione e d'appetito, e la famiglia di uomo e di donna, e la proprietà di padrone e di schiavo: allo stesso modo anche lo stato è formato di tutti questi elementi e, oltre essi, di altre specie differenti: è necessario quindi che la virtù di tutti i cittadini non sia una sola, come non lo è, tra i coreuti, quella del corifeo e del parastate[12].

È evidente da ciò che non è assolutamente la stessa la virtù dell'uomo buono e del buon cittadino. Ma ci sarà uno nel quale la virtù del bravo cittadino sia la stessa che la virtù dell'uomo bravo? Noi diciamo che il bravo comandante è buono e prudente, che il cittadino, invece, non è di necessità prudente. Anche l'edu-

[10] Come uomini.

[11] È l'ἀρετή del cittadino, non dell'uomo buono.

[12] Il corifeo era il capo del coro: il parastate (o meglio i parastati, giacché erano in genere due) assistevano il corifeo, essendo capi ciascuno di un semicoro.

cazione di chi comanda alcuni affermano per es. che è diversa, come si vede nei figli dei re, i quali vengono educati negli esercizi equestri e bellici: così Euripide dice:

Non siano scaltri, spero, in ingegnosità
ma in quel che giova alla città ...[13]

e lascia intendere che c'è un'educazione speciale per chi comanda. Ora se la virtù del buon comandante e dell'uomo buono è la stessa e se cittadino è pure chi è comandato, non sarà assolutamente la stessa la virtù del cittadino e dell'uomo, o solo d'un determinato cittadino: e, infatti, non è la stessa la virtù di chi comanda e del semplice cittadino e per questo probabilmente Giasone diceva di aver fame quando non esercitava la tirannide, intendendo che non sapeva vivere da privato.

E tuttavia si tiene in pregio la capacità di comandare e di obbedire e ⟨par⟩ che sia virtù del cittadino rispettabile un'adeguata capacità a ben comandare e ad obbedire. Ora se ammettiamo che virtù dell'uomo buono è quella del comando, e virtù del cittadino entrambe, le due virtù non saranno egualmente pregiate. E poiché si ritiene talora che comandante e comandato debbano apprendere cose diverse e non le stesse e che il cittadino deve conoscerle e averle entrambe, si può capire quel che segue. C'è il comando padronale: diciamo che sua materia sono i lavori necessari per la casa: non è indispensabile che il padrone sappia farli, ma piuttosto impiegarli a proprio uso[14]. L'altro è servile e per ' l'altro ' intendo la capacità di sbrigare i mestieri servili. Distinguiamo vari tipi di schiavi giacché varie sono le faccende da compiersi. Una parte ne sbrigano i manovali: costoro, come indica da sé la parola, sono quelli che vivono col
1277 b lavoro delle mani: rientra in questi l'operaio meccanico. Per tale motivo, un tempo, presso alcuni popoli, i lavoratori non erano ammessi alle cariche, prima che si sviluppasse la democrazia

[13] Nauck, *TGF*², fr. 16. Stob. *Flor.* 45, 13 riporta tre versi interi, mentre Aristotele cita solo l'inizio e la fine degli ultimi due. Per comodità li ho dati tutt'e due.

[14] A 1255 b 34-35.

nella forma più spinta. I lavori di questi, soggetti a tale forma di comando, non li deve apprendere il bravo uomo di stato né il bravo cittadino, se non per il suo esclusivo uso privato, occasionalmente, perché in tal caso non c'è più da una parte il padrone, dall'altra lo schiavo.

Ma c'è una forma di comando col quale l'uomo regge persone della stessa stirpe e libere. Questa forma di comando noi diciamo politica e questa deve apprendere chi comanda stando sotto il comando altrui, per es. a guidare la cavalleria servendo nei reparti di cavalleria o a guidare l'esercito servendo da soldato, da tassiarco, o da locago. Perciò si dice a ragione che non si può comandare bene senza aver obbedito[15]. Ora la virtù di chi comanda e di chi obbedisce è diversa, ma il bravo cittadino deve sapere e potere obbedire e comandare ed è proprio questa la virtù del cittadino, conoscere il comando che conviene a uomini liberi sotto entrambi gli aspetti. Queste due capacità sono proprie anche dell'uomo buono, pur se la temperanza e la giustizia necessaria al comando sono d'una specie diversa: e, infatti, l'uomo buono che è comandato ma libero non avrà evidentemente una virtù soltanto, ad es. la giustizia, ma forme differenti secondo le quali comanderà e sarà comandato, com'è differente la temperanza e il coraggio dell'uomo e della donna (ché l'uomo sembrerebbe un vigliacco se fosse valoroso al modo che è valorosa la donna, e la donna ciarliera se fosse riservata nel suo parlare come l'uomo buono: inoltre anche l'amministrazione domestica è diversa nell'uomo e nella donna, ché compito dell'uomo è acquistare, dell'altra conservare[16]). La prudenza è la sola virtù propria di chi comanda: le altre virtù par necessario che siano comuni e a chi è comandato e a chi comanda, mentre chi è comandato non ha come virtù la prudenza ma la vera opinione: in effetti chi è comandato somiglia al fabbricante di auli, chi comanda all'auleta che li usa. È evidente da quel che s'è detto se la virtù dell'uomo buono sia la stessa o diversa da quella del bravo cittadino e in che senso sia la stessa, in che senso diversa.

[15] È il detto di Solone: ἄρχε πρῶτον μαθὼν ἄρχεσθαι (Diog. Laert. I 69).

[16] Xenoph. *Oec.* VII 16 sgg. e [Arist.] *Oec.* A 1343 b 26 sgg.

5.

Intorno al cittadino rimane ancora un'altra difficoltà e cioè è davvero cittadino chi ha diritto di partecipare alle cariche oppure si devono ritenere cittadini anche gli operai meccanici? Se si devono ritenere cittadini anche questi che non prendono parte alle cariche, non è possibile che la virtù di cui s'è parlato [17] appartenga a ogni cittadino (perché anche costui è cittadino). E se nessuno di questi è cittadino, in quale classe vanno posti? Perché non sono meteci né forestieri. O affermeremo che in forza
1278 a di questo ragionamento non si arriva a nessun assurdo? Perché neppure gli schiavi sono tra le classi ricordate né gli affrancati. Il vero è che non tutti quanti sono indispensabili allo stato s'hanno da ritenere cittadini, poiché neppure i ragazzi sono cittadini come gli uomini, ma questi in senso pieno, quelli condizionatamente: sono sì cittadini ma non formati. In tempi antichi presso alcuni popoli la classe dei meccanici era di schiavi o di forestieri — ed è per questo che sono ancora tali la maggior parte di loro: lo stato perfetto, però, non farà cittadino l'operaio meccanico. Se poi anche costui è cittadino, quella che noi abbiamo definito virtù del cittadino s'ha da dire che non appartiene a tutti, e neppure all'uomo libero soltanto, bensì a quanti sono liberi dai lavori necessari. Riguardo ai lavori necessari quelli che li fanno per uno sono schiavi, quelli che li fanno per il pubblico sono operai meccanici e teti. Partendo di qui basterà un piccolo esame perché s'intenda com'è la loro posizione: proprio quel che s'è detto lo dimostra. Siccome esistono varie costituzioni, è necessario che ci siano pure varie specie di cittadini e specialmente di cittadini soggetti: di conseguenza in una costituzione anche l'operaio meccanico e il teta sono di necessità cittadini, mentre in altre è impossibile, per es. in quella che denominano aristocratica e nella quale gli onori sono conferiti in rapporto alla virtù e al merito: non è possibile in effetti che compia le opere della virtù chi vive una vita di meccanico e di teta. Nelle oligarchie

[17] La virtù propria del cittadino che ugualmente sa comandare e obbedire.

non è ammissibile che il teta sia cittadino (giacché la partecipazione alle cariche dipende da un reddito elevato), può esserlo, invece, l'operaio meccanico, giacché la maggior parte degli operai è ricca. A Tebe era legge che non potesse accedere alle cariche pubbliche chi non fosse stato dieci anni lontano dal commercio. In molte costituzioni, poi, la legge cerca di attirare nel corpo dei cittadini anche qualche straniero: in alcune democrazie chi ha la madre cittadina è cittadino e allo stesso modo stanno le cose in molti stati riguardo ai bastardi. Nondimeno, poiché danno la cittadinanza a gente siffatta in quanto scarseggiano di veri cittadini (e, in effetti, promulgano siffatte leggi per la penuria di uomini) quando il livello della popolazione raggiunge un grado discreto, a poco a poco mettono da parte prima quelli che hanno per genitori uno schiavo o una schiava, poi quelli la cui madre ha diritto di cittadinanza, e, infine, fanno cittadini quelli soltanto che sono figli di due cittadini di pieno diritto.

Appare da ciò che ci sono più tipi di cittadini e che si dice cittadino principalmente chi partecipa agli onori dello stato, come ha cantato pure Omero:

Al par d'uno spregevole fuggiasco [18]

perché è alla stregua di un meteco chi non partecipa agli onori. Ma dove una tale situazione è tenuta nascosta, si tratta di un ripiego per ingannare gli abitanti dello stato. Dunque da quanto 1278 b
s'è detto è chiaro se si deve considerare diversa o identica la virtù per cui si è uomini buoni e bravi cittadini: in uno stato uomo buono e cittadino bravo è lo stesso, in un altro è diverso, e anche là dove sono lo stesso, non lo è ogni cittadino, ma solo l'uomo di stato che è arbitro o può essere arbitro, da solo o con gli altri, della condotta degli affari pubblici.

[18] Hom. *Il.* IX 648: sono parole con cui Achille lamenta il miserabile trattamento al quale l'ha sottoposto Agamennone, facendolo ἀσύφηλον tra tutti gli Achei.

6.

Poiché si sono precisati questi punti, si deve esaminare di seguito se bisogna ammettere una forma sola di costituzione o più forme e, se più forme, quali sono, e quante e quali le differenze tra loro. La costituzione è l'ordinamento delle varie magistrature d'uno stato e specialmente di quella che è sovrana suprema di tutto: infatti, sovrana suprema è dovunque la suprema autorità dello stato e la suprema autorità è la costituzione. Dico cioè che nelle democrazie sovrano è il popolo, mentre al contrario nelle oligarchie lo sono i pochi: e noi diciamo che queste due costituzioni sono diverse. Allo stesso modo potremo parlare delle altre. In primo luogo bisogna determinare per quale fine esiste lo stato e quante sono le forme di governo che riguardano l'uomo e la vita in comune. S'è già detto, secondo i primi discorsi [19], in cui si sono fatte delle precisazioni sull'economia domestica e sull'autorità padronale, che l'uomo è per natura un animale socievole. Essi quindi, anche se non hanno bisogno d'aiuto reciproco, desiderano non di meno vivere insieme: non solo, ma pure l'interesse comune li raccoglie, in rapporto alla parte di benessere che ciascuno ne trae. Ed è proprio questo il fine e di tutti in comune e di ciascuno in particolare: ma essi si riuniscono anche per il semplice scopo di vivere e per questo stringono la comunità statale. C'è senza dubbio un elemento di bellezza nel vivere, anche considerato in se stesso, a meno che non sia gravato oltre misura dai mali dell'esistenza. È chiaro del resto che i più degli uomini sopportano molte avversità perché attaccati alla vita, come se racchiudesse in se stessa una qualche gioia e dolcezza naturale.

È senz'altro facile distinguere le forme di autorità di cui si parla comunemente e infatti nelle opere essoteriche noi diamo spesso al riguardo delle precisazioni [20]. L'autorità padronale,

[19] κατὰ τοὺς πρώτους λόγους: cfr. A 1253 a 1 sgg. e il mio *Genesi e formazione* cit., pp. 146 sgg.

[20] Difficile precisare a quale opera essoterica si riferisca Aristotele: c'è chi ha pensato al πολιτικός, chi al περὶ βασιλείας, chi infine al περὶ

sebbene in verità quando schiavo e padrone sono tali per natura, i loro interessi coincidano, tuttavia governa tenendo nondimeno d'occhio l'interesse del padrone e accidentalmente quello dello schiavo (perché se lo schiavo vien meno è impossibile che rimanga l'autorità del padrone): l'autorità sui figli, sulla moglie e sull'intera casa, che chiamiamo appunto ' economica ', si esercita o nell'interesse di chi è retto o nel comune interesse di entrambe le parti — per sé, comunque, nell'interesse di chi è retto, come vediamo pure a proposito delle altre arti, quali la medicina e la ginnastica, accidentalmente poi, nell'interesse di chi le eser- 1279 a
cita, perché niente proibisce che l'allenatore dei giovani si metta talvolta lui stesso tra quelli che si esercitano, come pure il pilota è sempre uno degli imbarcati. Ma l'allenatore o il pilota mira al bene di chi è sotto la sua autorità e quando diventa pure lui uno di questi, prende anche egli accidentalmente la sua parte di vantaggio, perché quello è un imbarcato, l'altro, pur essendo allenatore, è uno di coloro che si esercitano. Per ciò anche le cariche pubbliche, quando lo stato sia fondato sull'uguaglianza e sulla parità dei cittadini, è giusto siano esercitate a turno: in primo luogo è giusto che, a quanto vuole la natura, si serva a turno, e che si badi poi ai propri interessi, come prima, durante la carica, si badava agli interessi degli altri. Ma adesso per i proventi che si traggono dai beni comuni e dalla carica, vogliono restare al potere ininterrottamente, come se quelli che governano, sebbene malaticci, riuscissero a godere sempre ottima salute. Così, forse, in tal caso correrebbero dietro alle magistrature! È evidente quindi che quante costituzioni mirano all'interesse comune sono giuste in rapporto al giusto in assoluto, quante, invece, mirano solo all'interesse personale dei capi sono sbagliate

φιλοσοφίας e al περὶ δικαιοσύνης. In ogni caso le osservazioni che fa qui Aristotele a proposito dell'autorità padronale non contrastano con quelle del primo libro. Solo, qui si sottolinea un punto che lì non era stato messo pienamente in luce, e cioè che il comando del padrone sul servo per sé mira al bene del padrone, mentre l'autorità del padre o del marito cerca per sé il bene della moglie e dei figli. Questo punto doveva essere sottolineato adesso perché è su tale analogia che si regge il ragionamento seguente. Non si può parlare di contraddizioni tra le due sezioni.

tutte e rappresentano una deviazione dalle rette costituzioni: sono pervase da spirito di despotismo, mentre lo stato è comunità di liberi.

7.

Fatte queste precisazioni, conviene studiare di seguito le forme di costituzione, quante sono di numero e quali, e dapprima quelle rette: definite queste, risulteranno chiare anche le deviazioni. Poiché costituzione significa lo stesso che governo e il governo è l'autorità sovrana dello stato, è necessario che sovrano sia o uno solo o pochi o i molti. Quando l'uno o i pochi o i molti governano per il bene comune, queste costituzioni necessariamente sono rette, mentre quelle che badano all'interesse o di uno solo o dei pochi o della massa sono deviazioni: in realtà o non si devono chiamare cittadini quelli che ⟨non⟩ prendono parte al governo o devono partecipare dei vantaggi comuni. Delle forme monarchiche quella che tiene d'occhio l'interesse comune, siamo soliti chiamarla regno: il governo di pochi, e, comunque, di più d'uno, aristocrazia (o perché i migliori hanno il potere o perché persegue il meglio per lo stato e per i suoi membri); quando poi la massa regge lo stato badando all'interesse comune, tale forma di governo è detta col nome comune a tutte le forme di costituzione politia. (E questo riesce ragionevole: che uno o pochi si distinguano per virtù è ammissibile, ma è già difficile che molti siano dotati alla perfezione in ogni virtù,
1279 b tutt'al più in quella militare, ché questa si trova veramente nella massa: di conseguenza in questa costituzione sovrana assoluta è la classe militare e perciò ne fanno parte quanti possiedono le armi.) Deviazioni delle forme ricordate sono, la tirannide del regno, l'oligarchia dell'aristocrazia, la democrazia della politia. La tirannide è infatti una monarchia che persegue l'interesse del monarca, l'oligarchia quello dei ricchi, la democrazia poi l'interesse dei poveri: al vantaggio della comunità non bada nessuna di queste[21].

[21] Ecco la classificazione di Aristotele:

forme rette:	regno	aristocrazia	politia
deviazioni:	tirannide	oligarchia	democrazia

Uno schema simile in *Eth. Nic.* Θ 1160 a 31 sgg. e in *Rhet.* A 1365 b 22 sgg.

8.

Ma bisogna parlare un po' più a lungo sulla natura di ciascuna di queste costituzioni: l'argomento presenta alcune difficoltà ed è proprio di chi in ogni investigazione segue un metodo scientifico e non guarda solo all'aspetto pratico non tralasciare né trascurare alcunché, bensì chiarire la verità su ogni cosa. La tirannide, come s'è detto, è una monarchia che esercita potere despotico sulla comunità politica: c'è oligarchia quando sono sovrani del regime coloro che hanno proprietà, democrazia, al contrario, quando lo sono coloro che non possiedono grandi proprietà, ma sono poveri. La prima difficoltà riguarda la definizione. Supponiamo che i più, essendo ricchi, siano sovrani dello stato — e si ha democrazia quando sovrana è la massa: così pure che i poveri siano in minor numero dei ricchi e che, essendo più forti, siano sovrani del regime — e si dice che dove un piccolo numero di individui è sovrano, si ha l'oligarchia. In tali casi le definizioni date delle costituzioni non sembrerebbero esatte.

Ma anche se si mette in relazione da una parte ricchezza ed esiguità numerica, dall'altra povertà e massa, e su tale base si dà il nome alle costituzioni, oligarchia quella in cui i ricchi, pochi di numero, detengono il potere, democrazia quella in cui lo detengono i poveri che sono molti di numero, anche ciò comporta un'altra difficoltà. Come denomineremo le costituzioni ora descritte, l'una in cui ⟨i⟩ ricchi sono di più, l'altra in cui sono di meno i poveri ma entrambi sovrani del regime, se nessun'altra forma di costituzione esiste oltre quelle menzionate? Il ragionamento, dunque, sembra dimostrare che l'essere pochi o molti sovrani del regime è un elemento accidentale, l'uno delle oligarchie, l'altro delle democrazie, dovuto al fatto che i ricchi

sono pochi e i poveri sono molti dovunque (sicché ne viene che i motivi suddetti non siano ⟨motivi⟩ di differenza) mentre ciò per cui realmente differiscono tra loro la democrazia e l'oligar- 1280 a chia sono la povertà e la ricchezza: di necessità quindi, dove i capi hanno il potere in forza della ricchezza, siano essi pochi o molti, ivi si ha l'oligarchia, dove invece lo hanno i poveri, la democrazia: e tuttavia càpita, come abbiamo detto, che quelli siano pochi, questi molti. In condizione agiata si trovano, senza dubbio, i pochi, ma della libertà [22] partecipano tutti: per questi motivi pretendono entrambi il potere nello stato.

9.

In primo luogo dobbiamo esaminare quali caratteri attribuiscono all'oligarchia e alla democrazia e qual è l'idea del giusto secondo l'oligarchia e la democrazia. Perché tutti [23] si riportano a una certa idea di giusto, ma procedono fino a un certo punto e non affermano tutto il giusto in senso proprio. Per es. si pensa che il giusto sia eguaglianza, e lo è, ma non per tutti, bensì per gli uguali: anche l'ineguaglianza si pensa sia giusta, e lo è, in realtà, ma non per tutti, bensì per i diseguali: taluni, però, sopprimono questo elemento, la qualità delle persone, e fanno giudizi erronei. Il motivo è che nel giudizio sono coinvolti essi stessi e tutti, più o meno, sono cattivi giudici delle proprie cose. Quindi, poiché il giusto è relativo a determinati individui e si distribuisce nello stesso modo in rapporto alle cose e alle persone, com'è stato già detto nei libri dell'etica [24], essi convengono per

[22] ἐλευθερία è essenzialmente ' libera nascita ' (« free birth » Newman, I, 248) ma non si esaurisce in essa. Ho pertanto preferito tradurre « libertà »: così Rolfes, Viano, Tricot, etc.

[23] Entrambi i sistemi di cui s'è parlato. Per πάντες = ἀμφότεροι cfr. E 1301 a 36.

[24] Se una persona A sta rispetto a un'altra B nella proporzione di 2 a 1, una giusta distribuzione farà sì che le cose siano nella stessa proporzione: quindi tale distribuzione deve tener conto delle cose e delle persone: καὶ ἡ αὐτὴ ἔσται ἰσότης, οἷς καὶ ἐν οἷς: *Eth. Nic.* E 1131 a 20-21.

quel che riguarda l'eguaglianza della cosa, ma divergono per quel che riguarda l'uguaglianza delle persone, soprattutto a causa di quel che s'è detto poc'anzi, che cioè giudicano male le proprie cose, e inoltre perché, facendo l'una e l'altra parte parziali affermazioni sul giusto, ritengono di affermare il giusto nella sua pienezza. Gli uni, infatti, se sono ineguali sotto un certo rispetto, per es. nelle ricchezze, ritengono di essere ineguali in tutto, mentre gli altri, se sono per qualche rispetto uguali, per es. nella libertà, ritengono di essere uguali in tutto.

Ma quel che è più importante non lo dicono. Se, infatti, gli uomini si fossero uniti e raccolti in grazia delle ricchezze, parteciperebbero al governo in rapporto alla consistenza dei loro averi, sicché il ragionamento dei sostenitori dell'oligarchia sembrerebbe essere valido (perché non è giusto che in una società con un fondo di 100 mine partecipi nella stessa misura chi ha contribuito con una mina e chi ha dato il resto, sia per quanto riguarda il capitale iniziale che gli interessi): ma neppure si sono raccolti solo per vivere, bensì per vivere bene (ché allora ci sarebbe uno stato di schiavi e degli altri animali: ora, invece, non c'è perché essi non partecipano né alla felicità né a una vita di loro scelta) né per un'alleanza militare, onde evitare possibili offese, né per scambi e affari reciproci, ché allora Tirreni e Cartaginesi e quanti altri popoli hanno tra loro dei contratti sarebbero come cittadini d'un unico stato — e, in realtà, hanno accordi sui prodotti d'importazione e convenzioni per prevenire eventuali disonestà e trattati di alleanza scritti. Tutti costoro, però, non hanno magistrature comuni, con competenze su questi affari, ma, ciascuno le 1280 b sue proprie, né gli uni badano alle qualità morali che devono essere negli altri e neppure si preoccupano che nessuno di quanti fanno parte dell'accordo sia disonesto o in qualche modo immorale, ma solo che non commettano alcuna ingiustizia l'uno contro l'altro. Invece, quanti si prendono pensiero del buon governo [25] badano attentamente alla virtù e alla cattiveria esistenti nell'ambito dello stato. Di qui è chiaro che deve prendersi cura della virtù lo stato veramente degno di questo nome e che non sia tale solo a parole; ché allora la comunità diviene un'alleanza,

[25] Sull'εὐνομία cfr. Δ 1294 a 3-4; Γ 1326 a 30 e *Eth. Nic.* E 1112 b 14.

differente soltanto per il luogo dalle altre alleanze, quelle cioè che si stringono tra genti lontane, e la legge una convenzione, la quale, per usare le parole del sofista Licofrone, è garante di quel che è giusto da uomo a uomo, ma non atta a rendere i cittadini buoni e giusti. Ed è evidente che la cosa sta in questi termini. Se si raccogliessero i territori di due città in uno solo, in modo che le città di Megara e di Corinto avessero le mura contigue, non ci sarebbe tuttavia un unico stato, neppure se stabilissero il diritto di connubio tra loro — e sì che questo costituisce uno dei rapporti caratteristici degli stati. Parimenti, se alcuni abitassero sì separati ma comunque non tanto lontano gli uni dagli altri da non istituire relazioni tra loro, ma avessero anzi delle leggi per prevenire eventuali ingiustizie nello scambio dei prodotti, e uno fosse ad es. muratore, l'altro agricoltore, l'altro calzolaio o altra cosa del genere, e la popolazione nella sua totalità assommasse a diecimila unità, se non avessero tra loro altre relazioni che queste e cioè lo scambio dei prodotti e l'alleanza militare, neppure così ci sarebbe uno stato.

Per quale motivo? Non certo perché tale associazione manca di contiguità: infatti se costoro che hanno tali relazioni si riunissero insieme (e ognuno naturalmente considerasse la propria casa come uno stato) e, come se avessero stipulato un'alleanza difensiva, si aiutassero tra loro contro gli aggressori soltanto, neppure in tal caso ci sarebbe, pare, uno stato, chi almeno considera la questione con diligenza, se le loro relazioni rimangono uguali e stando uniti e stando separati. È chiaro perciò che lo stato non è comunanza di luogo né esiste per evitare eventuali aggressioni e in vista di scambi: tutto questo necessariamente c'è, se dev'esserci uno stato, però non basta perché ci sia uno stato: lo stato è comunanza di famiglie e di stirpi nel viver bene: il suo oggetto è una esistenza pienamente realizzata e indipendente. Certo non si giungerà a tanto senza abitare lo stesso e unico luogo e godere il diritto di connubio. Per questo sorsero nelle città rapporti di parentela e fratrie e sacrifici e passatempi della vita comune. Questo è opera dell'amicizia, perché l'amicizia è scelta deliberata di vita comune. Dunque, fine dello stato è il vivere bene e tutte queste cose sono in vista del fine. Lo stato
1281 a è comunanza di stirpi e di villaggi in una vita pienamente realizzata e indipendente: è questo, come diciamo, il vivere in modo felice e bello. E proprio in grazia delle opere belle e non della vita associata si deve ammettere l'esistenza della comunità politica. Perciò quanti giovano sommamente a siffatta comunità hanno nello stato una parte più grande di coloro che sono ad essi uguali o superiori per la libertà e per la nascita ma non uguali per la virtù politica, e di coloro che li superano in ricchezza e ne sono superati in virtù. È evidente perciò da quanto si è detto che tutti coloro che divergono nelle loro vedute sulle costituzioni, asseriscono una parte di quel che è il giusto.

10.

C'è un dubbio: chi dev'essere il potere sovrano dello stato? Certo, o la massa o i ricchi o gli uomini ammodo[26] o uno soltanto, il migliore di tutti, o il tiranno. Ma tutti questi casi par che comportino delle difficoltà. E che? se i poveri in forza della loro superiorità numerica si dividono i beni dei ricchi, non è ingiusto questo? «Per Zeus, l'ha deciso giustamente chi è sovrano»[27]. E allora, quale deve dirsi il colmo dell'ingiustizia? Consideriamoli ora tutt'insieme: se la maggioranza si divide i beni della minoranza, è evidente che distrugge lo stato. E invece la virtù non distrugge chi la possiede né ciò ch'è giusto è distruttivo dello stato: è chiaro, di conseguenza, che anche questa legge non è possibile sia giusta. Inoltre le azioni che un tiranno suole compiere di necessità sono giuste tutte: egli ricorre alla violenza perché è più forte, proprio come fa la massa coi ricchi. Ma è forse giusto che governi la minoranza e cioè i ricchi? Se anche costoro si comportano in tal guisa e rubano e portano via i beni della massa, questo è giusto: ma allora anche l'altro lo sarà. È chiaro, quindi, che tutto ciò è brutto e ingiusto. Dovranno forse governare gli uomini ammodo ed essere sovrani

[26] ἐπιεικεῖς: «uomini ammodo, onesti, galantuomini», «gens de valeur» Tricot: non molto diverso (ma non uguale) da οἱ ἀγαθοί, che di preferenza sottolinea l'atteggiamento morale.

[27] XENOPH. *Mem.* I 2, 41 sgg.

d'ogni cosa? Dunque è necessario che gli altri siano tutti esclusi dagli onori, non abbiano l'onore di accedere alle cariche pubbliche — per onori, infatti, intendiamo le cariche e se sempre gli stessi detengono il potere, di necessità gli altri ne saranno esclusi. È meglio allora che governi uno solo, il più bravo? Ma questa forma di governo sarà ancora più oligarchica perché gli esclusi dagli onori saranno di più. Forse, però, si potrebbe dire brutto che il potere sovrano sia esclusivamente un uomo e non la legge, un uomo che ha per lo meno le passioni che si trovano nell'animo. Ma se sovrana è la legge, sia oligarchica sia democratica, che differenza ci sarà rispetto alle difficoltà ora sorte? Capiteranno allo stesso modo gli inconvenienti descritti dianzi.

11.

Ora, riguardo agli altri ci sia un altro discorso[28]: che però la massa debba essere sovrana dello stato a preferenza dei migliori, che pur sono pochi, sembra si possa sostenere: implica
1281 b sì delle difficoltà, ma forse anche la verità. Può darsi in effetto che i molti, pur se singolarmente non eccellenti, qualora si raccolgano insieme, siano superiori a loro, non presi singolarmente, ma nella loro totalità, come lo sono i pranzi comuni rispetto a quelli allestiti a spese di uno solo. In realtà, essendo molti, ciascuno ha una parte di virtù e di saggezza e come quando si raccolgono insieme, in massa, diventano un uomo con molti piedi, con molte mani, con molti sensi, così diventano un uomo con molte eccellenti doti di carattere e d'intelligenza. Per tale motivo i molti giudicano meglio anche le opere di musica e le creazioni dei poeti: questo ne giudica una parte, quello un'altra, ma tutt'insieme gli uomini tutt'insieme. La differenza che esiste

[28] περὶ μὲν οὖν τῶν ἄλλων ἔστω τις ἕτερος λόγος. Penso che τῶν ἄλλων sia maschile e si riferisca a tutte le «altre persone» le quali all'inizio del c. 10 sono state presentate come eventuali aspiranti al supremo potere dello stato. Intorno a esse Aristotele ha prospettato solo difficoltà, non ha dibattuto l'argomento in maniera conveniente: ora si accinge a una tale trattazione a proposito del πλῆθος.

tra gli uomini eccellenti e ciascuno dei molti è come quella che dicono esistere tra belli e non belli, tra gli oggetti ritratti con arte e quelli reali, e cioè negli oggetti ritratti con arte i vari elementi dispersi sono raccolti insieme, mentre, se si considerassero separatamente, sarebbe certo più bello di quello dipinto vuoi l'occhio di costui, vuoi un altro tratto di un altro.

Senza dubbio non è chiaro se tale diversità tra i molti e i pochi eccellenti possa trovarsi in ogni popolo e in ogni massa: forse, per Zeus, è chiaro che in talune è impossibile (perché lo stesso ragionamento dovrebbe adattarsi anche alle bestie: e, in realtà, in che differiscono, per dir così, alcuni popoli dalle bestie?) ma riguardo a talune particolari masse di individui, niente proibisce che sia vero ciò ch'è stato detto. Pertanto, in base a tali considerazioni, si potrebbe risolvere la questione avanzata dianzi e quella ad essa connessa, di quali affari, cioè, devono esser sovrani i liberi e la massa dei cittadini — e sono tali quanti non hanno la ricchezza né la capacità della virtù[29]. Ora, che costoro partecipino alle cariche più alte non è senza pericoli (perché la mancanza di equità e di saggezza farà sì che inevitabilmente commettano ingiustizie ed errori) ma che non vi siano ammessi e non ne partecipino è pericoloso (perché, quando esclusi dagli onori sono molti e poveri, di necessità un tale stato è pieno di nemici). Resta quindi che costoro partecipino alle funzioni di consigliere e di giudice. Proprio per questo motivo anche Solone e alcuni altri legislatori affidan loro il compito di eleggere i magistrati e di esigerne il rendiconto[30], ma non permettono ad essi di coprire alcuna carica, da soli. E in realtà, uniti tutt'insieme, essi hanno sufficiente discernimento e stando con chi è migliore sono di utilità allo stato, proprio come un cibo

[29] μήτε ἀξίωμα ἔχουσιν ἀρετῆς μηδὲ ἕν. L'espressione è ambigua potendosi intendere sia che la massa dei cittadini non ha capacità di virtù, sia che la virtù non conferisce alla massa capacità per cui possa adire alle cariche. La prima interpretazione è condivisa da THOM. 427, la seconda dal Barker. Non mi sembra però si debba troppo sottolineare la differenza tra le due interpretazioni in quanto che la seconda suppone la prima e la prima è la condizione della seconda. Quanto alla «questione avanzata dianzi» cfr. 1281 a 11.

[30] Cfr. B 1273 b 35 sgg.

non puro mischiato a uno puro rende il tutto più nutriente di quanto non sia il poco puro: ma presi separatamente, ciascuno di loro è immaturo a dare un giudizio.

Un sistema tale di governo, però, presenta una prima difficoltà: si ammette che il giudizio su chi ha prescritto una cura giusta sia dato solo da quello stesso che conosce i metodi di cura e sa guarire l'infermo dalla malattia che l'ha colpito — costui è
1282 a il medico. E questo ugualmente nelle altre attività e negli altri mestieri. Quindi, come il medico deve rendere conto del suo operato a medici, così gli altri a quelli che sono come loro. Però è medico sia il professionista sia il direttore di laboratorio, sia, in terzo luogo, chi ha coltivato l'arte come parte della sua cultura (ce ne sono parecchi di costoro e in tutte le arti, per così dire) e noi assegnamo il diritto di giudicare a chi ha una cultura in materia non meno che agli esperti. Ora sembra che si debba seguire lo stesso criterio nell'elezione dei magistrati. Scegliere bene è compito di esperti, ad es. di esperti in geometria il geometra, di esperti in pilotaggio il pilota: e se su taluni lavori e mestieri dicono la loro anche degli incompetenti, non lo potranno certo più degli esperti. Di conseguenza, secondo questo ragionamento non si dovrebbe fare la massa sovrana nell'eleggere i magistrati e nell'esigerne il rendiconto. Ma forse quest'osservazione non è del tutto esatta sia in forza del ragionamento precedente, qualora la massa non sia di sentimenti troppo abietti (perché ciascuno, singolarmente, sarà sì giudice inferiore ai competenti, ma raccolti tutti insieme saranno superiori o non inferiori) sia perché di talune cose chi le ha fatte non è il giudice esclusivo né il migliore — e mi riferisco a tutti coloro i cui lavori li valutano anche quelli che non hanno l'arte di produrli: per es. la casa non appartiene solo al costruttore di valutarla ma la giudicherà meglio chi l'usa (e l'usa il capo di famiglia[31]) e il timone lo giudicherà meglio il pilota che il carpentiere e il banchetto un invitato e non il cuoco.

Si potrebbe forse pensare che questa difficoltà sia stata così risolta in modo soddisfacente: ma c'è l'altra connessa a questa. In realtà sembra assurdo che di affari importanti siano sovrani

[31] PLAT. *Resp.* X 601 d-e.

più gli uomini dappoco che gli uomini ammodo, e il rendiconto e l'elezione dei magistrati sono una cosa di importanza suprema: in talune costituzioni le demandano, come s'è detto, al popolo, in quanto che l'assemblea è sovrana di tutte codeste operazioni. Eppure fanno parte dell'assemblea e sono consiglieri e giudici persone di censo esiguo e di qualsiasi età, mentre l'ufficio di tesoriere, di stratego e le cariche più importanti le coprono persone di censo rilevante. Ma si potrebbe risolvere in modo simile anche questa difficoltà. Forse pure queste norme sono giuste perché non il singolo giudice, né il singolo consigliere né il singolo membro dell'assemblea sono magistrati, ma il tribunale, il consiglio, il popolo: ogni singolo fa parte delle suddette assemblee (intendo cioè il consigliere, il membro dell'assemblea, il giudice) e quindi a buon diritto sovrana degli affari più importanti è la massa, in quanto che il popolo, il consiglio e il tribunale sono formati da molti individui e il censo di tutti questi insieme è superiore a quello degli altri che singolarmente o in pochi coprono le alte cariche. Siano queste dunque le nostre 1282 b
precisazioni in proposito. Ma la difficoltà avanzata per prima[32] nient'altro pone così in luce se non che le leggi, rettamente emanate, devono essere sovrane e che chi detiene il potere, sia uno siano più, è sovrano in tutti quei casi in cui le leggi non possono pronunciarsi con esattezza, perché non è facile emanare norme generali per tutti i casi. Quali poi debbano essere le leggi rettamente emanate, non è ancora chiaro, perché permane sempre la difficoltà avanzata dianzi. Certo, però, è necessità che insieme e allo stesso modo delle costituzioni anche le leggi siano cattive o buone, giuste o ingiuste. Comunque almeno questo è chiaro, che le leggi devono essere conformi alla costituzione; e se questo è vero, è pure evidente che quante si conformano alle costituzioni rette sono necessariamente giuste, quante invece si conformano alle deviazioni non sono giuste.

[32] Cfr. 1281 a 11.

12.

Poiché in tutte le scienze e arti il fine è un bene e il bene più grande e nel più alto grado si trova in quella più importante di tutte, che è appunto la scienza politica[33], e il bene nel campo politico è il giusto, e con questo intendo ciò che è utile per il vantaggio comune, ammettono tutti che il giusto è una forma di uguaglianza e fino a un certo punto concordano coi trattati filosofici[34] in cui si sono stabilite conclusioni su questioni di etica[35] (che, cioè, il giusto è qualcosa ed è relativo a certe persone: dicono pure che deve essere eguale in rapporto a persone uguali) ma di quali cose è eguaglianza, di quali ineguaglianza, non si deve ignorare. La questione comporta delle difficoltà e una ricerca filosofica in campo politico. Forse qualcuno potrebbe asserire[36] che le cariche devono essere distribuite ai cittadini disegualmente in rapporto a una eccellenza in un qualsiasi campo, pur se in tutto il resto non differissero affatto tra loro ma si trovassero ad essere uguali — perché uomini differenti hanno diversi diritti e meriti. Ma se ciò è vero, quelli che eccellono per il colore del carnato, per la statura, per un'altra di queste qualità avranno una superiorità di diritti politici. O è una palmare falsità questa? E si capisce pensando alle altre scienze e attività. Tra auleti uguali nell'arte non si devono dare auli superiori a quanti sono più nobili di nascita (perché con ciò non suoneranno affatto meglio) ma a chi eccelle nell'arte bisogna dare anche eccellenza di strumenti. E se quel che si dice non è ancora chiaro, diverrà più manifesto qualora spingiamo ulteriormente la ricerca. Supponiamo che ci sia uno eccellente nell'auletica ma di gran lunga inferiore per nobiltà di natali o per bellezza: sebbene ciascuna di queste due doti (intendo la nobiltà di natali e la bellezza) sia un bene maggiore dell'auletica, e gli altri in proporzione superino coi loro

[33] Cfr. A 1252 a 2 sgg. e il già cit. *Eth. Nic.* A 1094 a 18 sgg.

[34] οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι in quanto seguono un metodo scientifico sono talora opposti alla ricerca non scientifica. Cfr. *Eth. Eud.* A 1217 b 22.

[35] Cfr. *Eth. Nic.* Γ 1131 a 9 sgg.

[36] Cfr. Plat. *Gorg.* 490 b sgg.

pregi la sua abilità nell'auletica più di quanto egli non li superi nell'auletica, tuttavia a costui bisognerebbe dare gli auli superiori. Perché certo bisognerebbe che la superiorità di ricchezza e di 1283 a
nobiltà concorressero all'opera: in realtà non vi concorrono affatto.

Inoltre sulla base di questo ragionamento ogni bene sarebbe commensurabile con ogni altro: in effetti, se una qualche grandezza fosse un contendente[37], anche la grandezza in generale sarebbe un contendente contro la ricchezza e contro la libertà. Di conseguenza, se A prevale in grandezza più di quanto non prevalga B in virtù, ⟨sebbene⟩ assolutamente la virtù sia più eccellente della grandezza, tutte le cose diverranno commensurabili tra loro. E infatti se questa quantità supera quest'altra, è chiaro che sono considerate su un piano di perfetta eguaglianza[38]. Ma poiché ciò è impossibile, è evidente che anche per le cose politiche, e a buon diritto, non in forza d'una diseguaglianza qualsiasi c'è contesa di cariche (in realtà, se questi sono lenti e quelli veloci, non per ciò devono avere questi di più, quelli di meno, ma solo nelle competizioni ginniche la superiorità di costoro sugli altri riceve il premio); quindi la contesa è necessario sorga in rapporto a quegli elementi dai quali risulta lo stato. È ragionevole perciò che aspirino agli onori i nobili, i liberi, i ricchi: e infatti devono essere liberi e pagare le tasse (non potrebbe esistere uno stato tutto di poveri, come neppure di schiavi). Ma se c'è bisogno di tali elementi, è chiaro che c'è bisogno pure di giustizia e di

[37] ἐνάμιλλον (codd. μᾶλλον) è correzione del Bywater accolta dal Ross. Il brano è diversamente corretto e interpretato. Intendi: se una grandezza qualunque, e cioè un bene d'una certa quantità, potesse entrare in lizza e gareggiare con ogni altro, anche la grandezza (ad es. la statura fisica) potrebbe essere un contendente. Ma anche accettando la lezione dei codd. il senso non cambia molto: il Newman sottintende ἀγαθόν riferito a μᾶλλον e spiega « if a given amount of size is more a good than (a given amount of some other good, such as wealth or free birth) ».

[38] Lett.: « è chiaro che questa quantità (è considerata) come uguale ». Si prescinde quindi dall'intrinseco valore dei beni che sono a confronto e se ne misura il valore in rapporto alla quantità. Non mi pare necessario espungere col Susemihl e col Ross il μέγεθος di l. 8 o di mutarlo in ἀγαθόν col Newman: penso che il vocabolo sia qui usato in senso molto vasto, di grandezza in genere, e quindi di 'cosa' considerata soprattutto sotto l'aspetto quantitativo: di qui la traduzione « quantità ».

valore militare [39], perché senza questi non è possibile amministrare lo stato: solo che senza i primi lo stato non può sussistere, senza questi, non può essere bene amministrato.

13.

All'esistenza dello stato, dunque, tutti o alcuni, per lo meno, di questi elementi pretendono, a quanto pare, con buone ragioni, mentre alla realizzazione d'una vita perfetta potrebbero pretendere, come s'è detto anche prima [40], con assoluta giustizia la cultura e la virtù. D'altra parte, poiché quanti sono uguali solo per un certo rispetto non devono avere uguaglianza in tutto, né diseguaglianza in tutto, quanti sono diseguali per un certo rispetto, è necessario che le costituzioni fondate su siffatti princìpi siano tutte deviazioni. S'è detto anche prima [41] che tutti contendono per partecipare al governo, e in certo senso a ragione, ma assolutamente non tutti a ragione: da un lato i ricchi perché possiedono più vasta proprietà fondiaria — e la terra è cosa pubblica — inoltre presentano generalmente più garanzie nei contratti: dall'altro i liberi e i nobili per la stretta affinità che li lega tra loro (in realtà chi ha maggiore nobiltà d'origine è più cittadino di chi è ignobile e la nobiltà di natali è apprezzata in patria presso ogni popolo): è naturale inoltre che siano superiori i discendenti di persone superiori perché la nobiltà è l'eccellenza della razza [42]. Parimenti sosterremo che a ragione contende anche la virtù, perché diciamo che la giustizia è virtù sociale, a cui tutte le altre di necessità tengono dietro. Ma anche i più coi meno: essi sono più forti, più ricchi e migliori, se si considerano i più in rapporto ai meno.

1283 b Supponiamo dunque che si trovino tutti in un unico stato, e

[39] Cfr. Δ 1291 a 24 sgg. e H 1334 a 18 sgg.

[40] Cfr. 1281 a 4 sgg. Ma anche altrove Aristotele sottolinea l'esigenza della παιδεία e della ἀρετή.

[41] Cfr. 1280 a 9 sgg.

[42] *Rhet.* B 1390 b 22. Aristotele scrisse un περὶ εὐγενείας (Diog. Laert. V 22) in cui la nobiltà era definita, come qui, ἀρετὴ γένους (Ross, *Fragm.* p. 59 n. 4).

cioè i buoni, i ricchi, ⟨i⟩ nobili, e inoltre tutta l'altra massa di cittadini: ci sarà forse discussione su chi dovrà governare o non ci sarà? In rapporto a ciascuna delle costituzioni suddette, il giudizio su chi deve governare sarà indiscusso (e in realtà esse differiscono tra loro in riferimento a chi è sovrano, in quanto che l'una si fonda sui ricchi, l'altra sugli uomini virtuosi e allo stesso modo ciascuna delle altre) e tuttavia studiamo in che maniera si deve decidere la questione quando tutti costoro si trovino insieme nello stesso tempo. Bene: se quelli che possiedono la virtù fossero assolutamente pochi di numero, in che modo conviene risolvere la questione? Si deve considerare l'espressione 'pochi' in rapporto al loro compito, se cioè sono in grado di governare lo stato, oppure se sono in numero sufficiente da costituire uno stato? [43] Ma si

[43] Alla domanda «se quelli che possiedono la virtù (ἀρετή) fossero molto pochi di numero, in che modo conviene risolvere la questione?» Aristotele non risponde direttamente, ma cerca di fissare il senso di 'pochi': pochi in rapporto agli uffici che devono coprire o in rapporto alla quantità di cui deve risultare lo stato? E tuttavia, appena formulata la domanda, la tralascia e passa ad altro. Il che ha indotto taluni studiosi (Susemihl, Thurot, altri) a spostare il nostro brano a 1284 a 3. Ma è bene da vedere se l'argomento seguente non si riferisca in qualche modo alla domanda e quindi serva a comprenderla meglio e nel modo in cui è stata enunciata e nella risposta che lascia intravedere. La discussione che segue chiarisce un punto fondamentale, e cioè che la pretesa di accedere alle cariche supreme non soffre impedimento alcuno dalla grandezza o esiguità numerica di chi a tali cariche aspira: conta esclusivamente la capacità reale dell'aspirante o degli aspiranti. Se da questa conclusione riprendiamo la prima domanda, la risposta è semplicissima: nonostante l'esiguità numerica, essi hanno diritto di accedere alle cariche supreme. Il vero problema per costoro, come per tutti, è di essere realmente superiori per virtù a quanti essi vogliono governare. Quindi l'analisi del termine 'pochi' non ha ulteriore svolgimento. E a ragione, giacché la soluzione è stata cercata non nel senso indicato da quella analisi, ma da un punto di vista più alto. Quest'interpretazione può essere sostenuta da due osservazioni: *a*) lo stretto legame tra la domanda posta da Aristotele e la questione seguente, formulata e introdotta con queste parole «ma si presenta una difficoltà a tutti quelli che...» πρὸς ἅπαντας τοὺς διαμφισβητοῦντας: non rientravano i «pochi virtuosi» in questi ἅπαντες che pretendevano le cariche supreme? *b*) che l'esiguità numerica non sia ostacolo alla pretesa di adire al governo è esplicitamente attestato in 1284 a 4-5. Ma Aristotele vedeva in ciò l'eccezione e la regola nel governo del πλῆθος (o almeno di un determinato πλῆθος): per questo, invece di

presenta una difficoltà a tutti quelli che contendono per gli onori dello stato. Quelli che pretendono di governare in forza della ricchezza, sembrerebbe che non affermino niente di giusto, e così pure quelli che si fondano sulla stirpe, perché è evidente che se c'è poi uno più ricco di tutti, evidentemente in forza della giustizia stessa, dovrà governare lui solo tutti, e così pure chi è superiore per nobiltà di natali a quanti contendono di governare in forza della loro condizione libera. Questo stesso caso si verificherà probabilmente anche nelle aristocrazie fondate sulla virtù, perché se ci fosse un solo uomo superiore agli altri eccellenti membri del governo, in forza dello stesso principio di giustizia, deve essere sovrano costui. Quindi se anche la massa dev'essere sovrana per il fatto che è più forte dei pochi, qualora uno o più d'uno e comunque meno dei molti siano più forti degli altri, costoro dovrebbero essere i sovrani anziché la massa. Tutto questo pare chiarisca l'inesattezza di quei criteri secondo cui gli uomini ritengono giusto che essi governino e gli altri siano governati tutti da loro. In realtà anche contro quelli che pretendono d'essere sovrani del governo in forza della virtù o, allo stesso modo, in forza della ricchezza, le masse potrebbero rivolgere una replica giusta, perché mai niente vieta alla massa di essere migliore dei pochi e più ricca, non nei singoli elementi, ma nella sua totalità. E anche alla difficoltà che taluni esaminano e oppongono, si può ovviare in questo modo: dubitano cioè taluni se il legislatore che voglia emanare leggi veramente giuste, debba legiferare tenendo d'occhio l'interesse dei migliori o quello dei più, qualora capiti il caso menzionato sopra [44]. Si deve determinare il giusto in modo uguale, e quel che è giusto in modo uguale tiene d'occhio il vantaggio dello stato intero e quello comune dei cittadini. Cittadino,

rispondere direttamente alla pretesa dei pochi, egli lascia capire la difficoltà di tale pretesa, giacché, vagliata e confrontata con l'analoga pretesa dei più, molto difficilmente avrebbe resistito.

[44] ὅταν συμβαίνῃ τὸ λεχθέν. Secondo alcuni Aristotele si riferisce al caso di cui a ll. 30-35 (Newman: « when the many taken collectively are better than the few ») secondo altri al caso prospettato all'inizio, 1283 b 8-9 (« when all the elements coexist » Jowett). Par che sia nel vero il Newman, perché Aristotele ricorda espressamente i due elementi — i più e i migliori — sui quali si è soffermato nella discussione precedente.

nell'accezione comune, è chi partecipa alle funzioni di governante e di governato ed è diverso a seconda delle diverse costituzioni, 1284 a
ma secondo quella migliore è chi ha capacità e intenzione di essere governato e di governare, avendo di mira una vita conforme a virtù [45].

Se poi c'è uno così eminente per altezza di virtù, o più di uno, insufficienti comunque a costituire la popolazione d'uno stato, che la virtù di tutti gli altri e la loro capacità politica non siano paragonabili a quella di costoro, se sono più, o di costui, se è uno solo, non bisogna considerarli, costoro, membri dello stato: riceveranno un torto se saranno ritenuti degni della stessa condizione degli altri, essendo tanto diversi per virtù e per capacità politica: come un dio tra gli uomini è naturalmente un uomo siffatto. Donde è evidente che la legislazione riguarda di necessità uomini uguali e per nascita e per capacità, mentre per quelli, data la loro natura, non c'è legge: sono essi la legge e sarebbe ridicolo chi cercasse di redigere una legislazione per loro. Forse essi potrebbero dire quel che, secondo Antistene, dissero i leoni quando le lepri parlarono all'assemblea degli animali e proposero che ci fosse eguaglianza tra tutti [46]. Ecco perché anche gli stati retti a democrazia hanno l'istituto dell'ostracismo, proprio per tale motivo: essi, infatti, come sembra, perseguono sopra ogni cosa l'eguaglianza e per questo, quanti mostravano di possedere eccessivo potere o per la ricchezza o per le molte aderenze o per altre possibilità politiche, erano soliti ostracizzarli e bandirli dallo stato per un determinato tempo. Anche il mito racconta che gli Argonauti abbandonarono Eracle per un motivo del genere: Argo, cioè, non volle condurlo insieme agli altri perché troppo superiore al resto dei navigatori [47]. Per ciò pure quelli che biasimano la

[45] Quest'ultimo periodo è parso a taluni critici una glossa (Barker, p. 134). In realtà non aggiunge niente al ragionamento di Aristotele pienamente concluso quando ha dimostrato che la legislazione deve badare ai più e ai migliori.

[46] *Fab. Aesop.* c. Halm n. 241. Alla proposta delle lepri i leoni avrebbero risposto: « i vostri discorsi, o lepri, hanno bisogno di unghie e di denti, come li abbiamo noi ».

[47] Secondo Ferecide in Müller, *Fr. Hist. Gr.*, I, p. 88 n. 67, la nave Argo si rifiutò di trasportare Eracle per il peso eccessivo. La stessa leggenda ripresero Antimaco nella *Lide* e Posidippo l'epigrammatista.

tirannide e il consiglio di Periandro a Trasibulo si deve credere che non sono del tutto sereni nella loro critica (dicono, infatti, che Periandro non rispose niente all'araldo mandatogli per chiedere il suo consiglio, ma che mozzando le spighe più alte, livellò il campo: l'araldo non capì il motivo di tale gesto e riferì quanto era avvenuto, ma Trasibulo comprese che doveva togliere di mezzo le persone più in vista [48]). Ora questo non giova solo ai tiranni e non lo fanno solo i tiranni, ma avviene in modo eguale anche nelle oligarchie e nelle democrazie: in realtà l'ostracismo ha, in certo senso, lo stesso effetto che la soppressione e l'esilio delle personalità più in vista. Allo stesso modo agiscono nei riguardi di stati e di popoli i signori d'un impero, per es. gli Ateniesi con gli abitanti di Samo, di Chio, e di Lesbo [49] (perché non appena ebbero rafforzato il loro dominio li immiserirono contro
1284 b i patti) e il re dei Persiani umiliò spesso Medi e Babilonesi e quanti tra gli altri popoli erano orgogliosi per aver avuto anch'essi un tempo un impero.

Tale difesa vale in generale per tutte le costituzioni, anche per quelle rette: quelle che sono una deviazione l'applicano badando al proprio interesse, ma comunque, pure riguardo alle altre che mirano al bene comune si dà lo stesso caso. Ciò è evidente anche a proposito delle altre arti e scienze: un pittore non permetterebbe che il piede di un animale fosse eccessivamente sproporzionato, neppure se oltremodo bello, né un armatore che lo fosse la prora o un'altra parte della nave, né l'istruttore del coro lascerà cantare insieme al coro chi ha la voce più forte e più bella di tutti. Di conseguenza per questo motivo niente proibisce che i monarchi siano d'accordo con gli stati, se, essendo il loro governo nell'interesse degli stati, ricorrono all'ostracismo. Sicché, in rap-

[48] HERODOT. V 92 dove però Trasibulo, tiranno di Mileto, dà il consiglio e non lo riceve.

[49] Dopo le guerre persiane Atene, sotto la spinta di Aristide e di Temistocle, fondò la confederazione navale alla quale aderirono quasi tutte le città che avevano combattuto contro il barbaro. Samo, Lesbo e Chio in un primo tempo furono trattate con ogni riguardo per la loro potenza, e poterono governarsi come vollero (*Ath. Pol.* XXIV): in un secondo momento, invece, quando l'imperialismo ateniese non ebbe più freno, dovettero piegarsi anch'esse alla volontà della dominante.

porto a talune forme di superiorità concordemente riconosciute, l'argomento a favore dell'ostracismo presenta qualche elemento di giustizia politica. Certo, è meglio che il legislatore già dapprincipio sistemi la costituzione in modo da evitare siffatta medicina, ma la seconda strada [50], se se ne dà il caso, è cercare di correggerla con siffatti correttivi. Il che invece non è accaduto negli stati perché non avevano di mira l'utile della propria costituzione, ma usavano l'ostracismo con spirito settario. Nelle forme deviate di costituzione è evidente che a ciascuna in particolare l'ostracismo giova ed è giusto, e forse è anche evidente che non è assolutamente giusto. Ma nella costituzione migliore provoca un grosso problema, non quando si dà il caso di una superiorità in certe qualità, come nella potenza politica, nelle ricchezze, nel gran numero di aderenze, bensì se c'è uno superiore per virtù; che conviene fare? Perché nessuno direbbe mai che si deve cacciare o bandire un uomo tale, ma certo neppure che si deve governare un uomo tale: sarebbe come pensare di governare Zeus, dividendo con lui gli uffici [51]. Quindi, come sembra naturale, non resta che obbedire a costui tutti, con gioia: di conseguenza uomini tali sono sovrani perpetui dello stato.

14.

Forse è bene, dopo i temi trattati, passar oltre ed esaminare il regno: infatti diciamo che questa è una delle costituzioni rette. Si deve esaminare se star sotto il governo di un re giovi allo stato e al paese che vuol essere bene amministrato oppure no, ma ci sia piuttosto un'altra forma di costituzione, e poi se a questi conviene, a quelli non conviene. Però bisogna determinare prima se c'è un genere solo di regno o abbia più forme. Ora è facile per 1285 a

[50] δεύτερος δὲ πλοῦς è una forma proverbiale greca: cfr. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Paroem. Gr.*, I, 359.

[51] μερίζοντες τὰς ἀρχάς: l'espressione che si presta a varie interpretazioni indica forse quella distribuzione di incarichi e di uffici che vige nella costituzione migliore e in rapporto a cui gli uomini sono governanti e governati. Sarebbe assurdo « dividere » in tale modo il comando con l'uomo eccezionale, come sarebbe assurdo dividerlo con Zeus.

lo meno rendersi conto che abbraccia più generi e che il sistema di governo non è uno in tutti. Quello della costituzione laconica si ritiene sia un regno di quelli essenzialmente conformi alla legge: non è sovrano di tutti gli affari, ma quando esce dal paese, è capo supremo delle operazioni di guerra; inoltre viene affidato ai re il culto degli dèi. Questa forma di regno, dunque, è una specie di supremo comando militare di capi assoluti e perpetuo. Il re non ha l'autorità di condannare a morte, se non nei casi di viltà, come presso gli antichi nelle spedizioni militari " per diritto di mano " [52]. E lo dimostra Omero: Agamennone tollerò le ingiurie nell'assemblea, ma quando uscivano in campo aperto aveva anche l'autorità di condannare a morte. Dice così:

> Quel ch'io vedrò dal conflitto lontano
> certo né cani né uccelli evitare potrà, ché la sua
> morte è nelle mie mani [53].

Questa è, dunque, una forma di regno, un comando militare vitalizio, e ce ne sono alcuni ristretti in una famiglia, altri elettivi. Oltre questa, c'è un'altra forma di monarchia, come sono i regni di alcune popolazioni barbariche: hanno tutti quanti un potere simile alle tirannidi, ma sono conformi alla legge ed ereditari giacché, avendo per natura i barbari un carattere più servile dei Greci [54], e gli Asiatici degli Europei, sottostanno al dominio dispotico senza risentimento. Per questo motivo, dunque, tali regni sono di natura tirannica, ma stabili per essere ereditari e conformi alla legge. Anche la guardia del corpo è qual s'addice a un regno e non a una tirannide, per lo stesso motivo: in effetti i re li difen-

[52] ἐν χειρὸς νόμῳ: « by right of force » (Newman, III, 261), « Standrecht » (Gigon), « la legge della forza » (Viano); cfr. Hesiod. *Op.* 189 e Plat. *Leg.* III 691 d-692 b.

[53] Hom. *Il.* II 391-93 leggermente modificati.

[54] Con « ereditari » ho tradotto πάτριαι bene spiegato dallo scol. Imm. p. 309: « è legge tra loro (= tra i barbari) che il figlio riceva il regno del padre. E per questo (il regno) è chiamato patrio (o paterno: πατρική) e non perché il re cura da padre (πατρικῶς) i sudditi ». Il giudizio espresso qui da Aristotele sui popoli d'Asia e d'Europa è ripetuto sostanzialmente uguale a 1327 b 20 sgg.

dono cittadini in armi, i tiranni truppe straniere: i re governano secondo la legge e su sudditi bendisposti, i tiranni su sudditi maldisposti, sicché quelli reclutano la loro guardia dai cittadini, questi la tengono contro i cittadini.

Sono due, per ciò, queste forme di monarchia, ma ce n'è un'altra che esistette presso gli antichi Elleni: li chiamano « esimneti » [55]. Si tratta, per dirlo in modo semplice, di una tirannide elettiva, diversa da quella barbarica, non perché non fosse conforme alla legge, ma solo perché non era ereditaria. Alcuni di questi ressero tale carica per tutta la vita, altri per un limitato spazio di tempo e fino al compimento di determinati compiti: così una volta i Mitilenesi elessero Pittaco contro gli esiliati che erano guidati da Antimenide e dal poeta Alceo. Che abbiano eletto Pittaco tiranno lo prova Alceo in uno dei suoi scolii, nel quale li rimprovera:

> ... l'ignobile
> Pittaco, della città senza più ardor, d'infesto demone,
> hanno eletto tiranno e largamente hanno applaudito insieme [56]. 1285 b

Queste monarchie, dunque, sono ed erano tiranniche per essere despotiche, e regali per essere elettive ed esercitarsi sopra sudditi bendisposti. Una quarta forma di monarchia regia sono quelle dei tempi eroici, spontaneamente accettate ed ereditarie, conformi alla legge. In realtà, siccome quelli che le fondarono furono benefattori del popolo [57] nelle arti o nella guerra o perché lo raccolsero insieme o gli procurarono la terra, diventarono re col consenso della moltitudine e resero ereditario il potere ai discendenti. Disponevano da sovrani del comando supremo in guerra e dei

[55] αἰσυμνήτης da αἰσυμνάω « dominare ». Secondo alcuni il vocabolo è d'importazione asiatica. Cfr. H. Frisk, *Griech. Etym. Wört.*, I, p. 46. Gli « esimneti » avevano un potere molto simile a quello dei tiranni, (Plut. *Sol.* 14) anzi erano tiranni, anche se non si chiamavano tiranni, perché αἰσυμνήτης è « nome più decoroso » (εὐφημότερον γ'ἐκεῖνο τοὔνομα): Aristotele in Müller, *Fr. Hist. Gr.*, II, p. 163, n. 192.

[56] Lobel-Pace, *Poët. Lesb. Fragm.*, Oxford 1955, p. 271, n. 348: ivi si conserva la forma Φίτταχον al posto di Πίτταχον.

[57] Cfr. Δ 1310 b 10 sgg.

sacrifici a eccezione di quelli riservati ai sacerdoti, e inoltre giudicavano le cause. E lo facevano taluni senza giuramento, altri con giuramento e l'atto del giuramento consisteva nel levare in alto lo scettro. Dunque i re dei tempi antichi dirigevano continuamente ogni affare in città, in campagna e oltre frontiera: più tardi però, avendo essi lasciato talune prerogative proprie del loro grado, e di altre avendoli privati le plebi, in alcuni stati rimasero sotto la loro competenza soltanto i sacrifici, mentre dovunque merita ricordare la presenza di un regno, essi ebbero solo il comando delle spedizioni militari oltre frontiera.

Sono queste, dunque, le forme di regno, quattro di numero: una, quella dei tempi eroici (si esercitava sopra sudditi bendisposti, ma in campi determinati: il re era generale supremo e giudice, in più arbitro del culto religioso); la seconda, vigente tra i barbari (è un despotismo ereditario conforme alla legge); terza, la cosiddetta "esimnetia" (è una tirannide elettiva); quarta tra queste è la forma laconica (ed è, per dirla in modo semplice, un comando militare ristretto in una famiglia, a vita). Queste forme di regno differiscono tra loro nel modo che s'è detto: si ha poi una quinta forma [58], qualora un individuo singolo sia sovrano d'ogni affare come ogni popolo e ogni stato lo è dei suoi affari comuni, e corrisponde al governo della casa, perché come il governo della casa è una specie di regno esercitato sulla casa, così il regno è il governo della casa esercitato su uno stato, su un popolo solo o più popoli.

15.

Più o meno, dunque, sono due, per così dire, le forme di regno che si devono esaminare, questa e quella laconica: molte delle altre si trovano in mezzo tra queste, giacché in esse i re hanno sovranità minore che nella monarchia assoluta e maggiore che in

[58] Cfr. Γ 1278 b 37 sgg. Come un uomo, il capofamiglia, è arbitro di ogni cosa pertinente al benessere della casa, così si può immaginare tale governo esteso a tutta una polis. Essendo arbitro d'ogni cosa, è παμβασιλεύς.

quella laconica. Di conseguenza l'esame verte, più o meno, intorno a due questioni, una, se giova o non giova agli stati avere un comandante militare supremo a vita, sia che la carica rimanga nell'ambito d'una famiglia, sia che vi si acceda a turno, l'altra, 1286 a
poi, se giova o non giova che uno solo sia sovrano d'ogni cosa. Ora, la ricerca intorno a tale forma di comando militare supremo ha più un aspetto legale che costituzionale (perché può esistere in ogni costituzione) sicché per il momento sia accantonata, mentre l'altra forma di regno è un tipo di costituzione e quindi intorno ad essa bisogna fare l'esame ed enumerare le difficoltà che presenta. Punto di partenza della ricerca è questo, se è più conveniente essere governati dall'uomo migliore o dalle leggi migliori.

Quelli che ritengono conveniente essere governati da un re pensano, come sembra, che le leggi danno solo indicazioni generali e non determinazioni sui casi che via via si presentano [59]: di conseguenza è ingenuo in qualsiasi arte procedere secondo regole scritte — e in certo senso fanno ⟨bene⟩ in Egitto a dare ai medici facoltà di scostarsi dalle prescrizioni scritte dopo il quarto giorno di cura (se prima, è a loro rischio). È evidente dunque che per lo stesso motivo la costituzione migliore non è quella conforme alle regole scritte e alle leggi. Ma certo anche quel principio generale è necessario che i governanti lo possiedano. E poi ciò che non ha affatto l'elemento affettivo è meglio di quel che lo ha per natura: ora la legge non possiede tale elemento, mentre ogni anima umana lo ha necessariamente. Ma forse si potrà asserire che, in compenso, consiglierà meglio nei casi particolari. Che lui debba legiferare è chiaro senz'altro, e che debbano esserci le leggi, ma esse non saranno sovrane dove deviano dalla giusta strada, mentre devono essere sovrane in tutti gli altri casi. Ma quei casi in cui la legge non riesce a decidere interamente o bene, chi dovrà risolverli, l'uno, e cioè il migliore, o tutti? Perché ai nostri giorni, essi riuniti giudicano, consigliano, decidono e si tratta sempre di decisioni su questioni particolari. Confrontati uno per uno col mi-

[59] Plat. *Pol.* 294 b e Newman I, 270 sgg. Che la legge non riesca a dare determinazioni precise per ogni eventualità è un pensiero che ricorre di frequente in Aristotele. Cfr. *Eth. Nic.* E 1137 b 13-32; *Pol.* B 1269 a 9 sgg. e Γ 1282 b 1-6.

gliore ciascuno di essi è forse inferiore, ma lo stato è costituito da molti, come il banchetto comune è più bello di uno privato e semplice: per questo la massa spesso giudica meglio di uno solo.

Inoltre la moltitudine è maggiormente immune da corruzione e, come l'acqua ch'è molta, così anche il popolo è più dei pochi immune da corruzioni: il singolo poi è dominato dall'ira e da un'altra passione del genere, sicché il suo giudizio è necessariamente viziato, ma nell'altro caso è difficile che tutti siano nello stesso tempo soggetti all'ira e all'errore. Sia ben fermo, però, che la massa è formata di liberi che niente fanno contro la legge, o solo nei casi in cui di necessità essa sia manchevole. Ora, ammesso che non è facile trovare in una moltitudine questa condizione, tuttavia se ci fosse una pluralità di persone buone come uomini e come cittadini, forse uno solo al governo sarebbe più incorruttibile o piuttosto una pluralità che, nonostante il numero,
1286 b è formata tutta di persone buone? La pluralità, non è chiaro? " Ma questi saranno sediziosi, uno solo non sarà sedizioso ". Al che si deve opporre senz'altro che essi sono di nobili sensi al pari di quello che è uno solo. Se, dunque, il governo d'una pluralità di persone, quando sono tutte buone, si deve considerare aristocrazia, e quello di uno solo regno, l'aristocrazia sarebbe per gli stati preferibile al regno, sia che il potere regale abbia una guardia armata sia che non l'abbia, purché si possa raccogliere un buon numero di persone uguali [60]. E forse per questo un tempo i popoli furono retti dai re, che cioè era raro trovare uomini veramente superiori per virtù, tanto più che allora abitavano piccoli stati. E poi li elessero re per quell'atteggiamento benefico che è proprio degli uomini buoni. Ma quando avvenne [61] che ci fossero molti individui uguali in virtù, non rimasero più soggetti, e cercarono qualcosa di comune a tutti e stabilirono una costituzione. Ma dopo che, diventati peggiori, cercarono di arricchirsi con le cose della comunità, allora da siffatta situazione sorsero logicamente le oligarchie: e, infatti, esse dettero valore alla ricchezza. Queste dapprima si trasformarono in tirannidi e le tirannidi in democrazie, perché restringendo sempre il numero dei partecipanti al governo per l'ignobile avidità di lucro, resero più forte la massa che di conseguenza li assalì e sorsero le democrazie. E poiché è avvenuto che gli stati si sono tanto ingranditi, forse non è facile che si dia più altra forma di costituzione se non la democrazia.

[60] Sott. « in virtù », come lascia chiaramente intendere il brano e il confronto con la linea 12 ὁμοίους πρὸς ἀρετήν.

[61] In quel che segue Aristotele dà un primo abbozzo della successione delle forme di costituzione, partendo da quella regale, che per più motivi è la prima. La successione delle costituzioni è vista in funzione del πλοῦτος che si afferma insensibilmente tra i membri dell'aristocrazia e domina poi nell'oligarchia e nella tirannide. Ma non è questo il solo schema: cfr. 1297 b 16 sgg.

Ora, ammesso che per gli stati la miglior forma di governo sia quella regale, come andranno le cose a proposito dei figli? Deve regnare anche la loro discendenza? Ma se riescono come sono stati taluni, è un disastro. " Però in tal caso, il re, essendo sovrano assoluto, non trasmetterà il potere ai figli ". Non è davvero facile a credersi: è difficile, anzi, e suppone una forza superiore a quella della natura umana. C'è una difficoltà anche a proposito della guardia armata: chi vuole regnare deve forse circondarsi d'una milizia con cui potrà costringere quanti rifiutano l'obbedienza, o in che modo gli è possibile reggere la carica? Perché, se anche fosse un sovrano conforme alla legge e non facesse niente di sua volontà contro la legge, gli sarebbe tuttavia necessaria la forza per difendere le leggi. Probabilmente non è difficile risolvere la questione a proposito di un tal re: è necessario che egli possieda una milizia e che la milizia abbia tanta consistenza che sia superiore a quella dei sudditi presi singolarmente o aggruppati insieme, ma inferiore a quella della massa, secondo il criterio con cui gli antichi davano la guardia del corpo quando eleggevano uno che chiamavano « esimneta » o tiranno dello stato: e ci fu un tale che, quando Dionigi richiese la guardia del corpo, consigliò i Siracusani di dargliela in siffatta misura [62].

16.

Segue adesso la trattazione sul re che in ogni affare si comporta secondo la sua volontà e bisogna quindi compiere tale ricerca. 1287 a

[62] DIODOR. XIII 95, 3 sgg.

La monarchia, che s'è detta conforme alla legge, non costituisce, come abbiamo affermato[63], un tipo speciale di governo (in realtà, in ogni costituzione può aversi un supremo comando militare a vita, per es. nella democrazia e nell'aristocrazia, e molti fanno uno sovrano dell'amministrazione dello stato: c'è ad es. un'autorità del genere a Epidamno e ad Opunte, sia pur in dimensioni più piccole). Ma a proposito della cosiddetta monarchia assoluta (quella cioè in cui il re governa ogni cosa a sua volontà) alcuni ritengono non conforme a natura[64] che uno solo sia sovrano di tutti i cittadini, dove lo stato è formato di persone uguali: tra individui uguali per natura il giusto è di necessità lo stesso e il merito è lo stesso conformemente a natura: di conseguenza, se è dannoso al fisico che persone disuguali abbiano uguale cibo e vesti, e lo stesso vale anche per gli onori, è ugualmente dannoso che persone uguali abbiano cose disuguali: per ciò è giusto che esse non comandino più di quanto obbediscano e che quindi si alternino nello stesso modo. Ma questo è già legge: la legge è, infatti, ordine. È preferibile, senza dubbio, che governi la legge più che un qualunque cittadino e, secondo questo stesso ragionamento, anche se è meglio che governino alcuni, costoro bisogna costituirli guardiani delle leggi e subordinati alle leggi: è necessario sì che vi siano delle magistrature, ma non è giusto, dicono, che questo solo governi, quando tutti sono uguali. Certo[65], tutti

[63] Cfr. 1286 a 2 sgg.

[64] La φύσις a cui costoro ricorrevano per invalidare l'esistenza del sovrano assoluto fa pensare che si tratti di sofisti, gli stessi, forse, che negavano l'esistenza del governo padronale.

[65] Periodo molto discusso. Secondo alcuni esso sarebbe una ulteriore obiezione fatta dal difensore della legge contro il capo assoluto: secondo altri un'obiezione contro il governo della legge fatta dal difensore del monarca allo scopo di dimostrare che i magistrati non servono a supplire le deficienze della legge. Mi sembra più giusta la prima interpretazione sia perché ἀλλὰ μὴν indica un modo di transizione pur rimanendo nell'ambito della stessa argomentazione, sia perché, se si considera questo periodo riferito alla legge, di cui chiaramente si riconoscono i limiti, più evidente appare la susseguente esaltazione della legge stessa, il cui fine non è solo quello di dare norme di giudizio, bensì pure di formare uomini capaci di giudicare là dove essa non è precisa e chiara come si conviene. Ed è questa l'interpretazione tradizionale.

questi casi che la legge si rivela incapace di definire, neppure un uomo potrebbe conoscerli. Però la legge, data una conveniente istruzione, impone ai magistrati di giudicare e di amministrare il resto secondo il parere più giusto; inoltre dà loro la possibilità di introdurre quell'emendamento che ad essi, dopo varie esperienze, sia sembrato migliore delle disposizioni stabilite. Quindi chi raccomanda il governo della legge sembra raccomandare esclusivamente il governo di dio e della ragione, mentre chi raccomanda il governo dell'uomo, v'aggiunge anche quello della bestia perché il capriccio è questa bestia e la passione sconvolge, quando sono al potere, anche gli uomini migliori. Perciò la legge è ragione senza passione. L'esempio tratto dalle arti[66] si rivela, poi, falso, che cioè è brutto curare i malati secondo le prescrizioni scritte, ma è preferibile affidarsi a persone che possiedono l'arte. Ora i medici non fanno niente contro la ragione in forza dell'amicizia, ma si guadagnano la paga guarendo i pazienti: invece quelli che stanno ai posti di governo sono soliti fare molte cose per dispetto o per favore. E poi quando si sospetta che i medici persuasi dai nemici di qualcuno lo vogliono sopprimere, in cambio di denaro, allora si cerca di preferenza la cura secondo le prescrizioni scritte.
Ma i medici, quando sono malati, chiamano al loro letto altri 1287 b
medici, gli allenatori altri allenatori, quando vogliono esercitarsi, ritenendo di non poter dare un giudizio esatto, perché giudicano di cose proprie e sono influenzati dai loro sentimenti. Di conseguenza è chiaro che, cercando il giusto, cercano[67] l'imparziale e la legge è l'imparziale. Inoltre le leggi fondate sulla consuetudine sono più importanti e trattano materie più importanti delle leggi scritte, sicché se un uomo è più sicuro nel suo governo delle leggi scritte, non lo è certo più di quelle fondate sulla consuetudine.

Neppure è facile peraltro che uno solo badi a molte cose: bisognerà quindi che ci siano più magistrati creati da lui: e allora che differenza c'è se un tale ordinamento sia originario o se invece quell'uno l'abbia sistemato in tal modo? Inoltre, come s'è

[66] Cfr. 1286 a 12-14.

[67] Il soggetto della frase è «i difensori della legge».

detto prima[68], se è giusto che governi un uomo eccellente, perché superiore, due uomini buoni sono superiori a uno solo. Lo dice il poeta:

due insieme andando[69]

e il voto di Agamennone:

dieci avess'io consiglieri siffatti ...[70].

Ci sono anche adesso uffici, come quello di giudice, sovrani nel decidere casi che la legge è incapace di definire con esattezza: ma dove è capace, nessuno dubita che nel modo migliore li regolerà e deciderà la legge. Ma siccome può darsi che taluni casi siano contemplati dalla legge e altri no, proprio questo fa dubitare e indagare se è preferibile che governi la legge migliore o l'uomo migliore perché è tra le cose impossibili stabilire una legge per tutto ciò su cui si delibera. Ora non oppongono questo che cioè non debba essere l'uomo a decidere casi siffatti, bensì non uno solo, ma molti.

Ogni magistrato giudica bene quand'è educato dalla legge, ma forse sembrerebbe strano che una sola persona, giudicando con due occhi e due orecchie e servendosi per le sue azioni di due piedi e di due mani, vedesse meglio di molti con molti organi: quindi anche adesso i sovrani moltiplicano i loro occhi, le orecchie, le mani, i piedi perché si fanno colleghi nel regno uomini devoti alla loro autorità e a loro stessi: se non sono devoti, non agiranno secondo le intenzioni del sovrano, mentre se sono devoti a lui e alla sua autorità, allora, certo l'amico è uguale e simile e, pertanto, se egli ritiene che costoro debbano governare, ritiene con ciò stesso che debbano governare come lui persone uguali e simili a lui. Ecco, dunque, più o meno, quel che dicono quanti muovono obiezioni contro il regno.

[68] Cfr. 1283 b 21 sgg.; 1284 b 32 sgg.
[69] Hom. *Il.* X 224. Il verso termina: « l'uno intende prima dell'altro quel che è vantaggioso ».
[70] Hom. *Il.* II 372.

17.

Ma forse questo si verifica in tal modo nel caso di certe persone, nel caso di altre non così. Perché c'è uno che da natura è fatto per il governo despotico[71] e un altro per il governo di tipo regale e un altro per la politia, e questo è giusto e giovevole; ma fatto per il governo di tipo tirannico non c'è nessuno per natura e neppure per un governo rispondente alle altre forme di costituzione, quante rappresentano delle deviazioni, perché sono contro natura. Ma da quanto s'è detto risulta per lo meno chiaro 1288 a
che tra persone uguali e simili non è giovevole né giusto che uno solo sia sovrano di tutti, né se non esistono leggi ma sia lui la legge, né se le leggi esistono, né se è buono lui e buoni i sudditi, né se non sono buoni i sudditi e non è buono lui, né se egli è superiore in virtù, a meno che non lo sia in certo modo. Quale sia questo modo s'ha da dire, e, in certo senso, è stato già detto anche prima[72].

In primo luogo[73] si deve stabilire chi è adatto a vivere sotto un re e sotto l'aristocrazia e, infine, sotto la politia. Adatto ad essere governato da un re è un popolo tale che può per natura produrre una famiglia di capacità eminenti nella guida politica: adatto all'aristocrazia un popolo che può per natura produrre

[71] Leggo col Newman δεσποστὸν καὶ ἄλλο βασιλευτόν, lezione condivisa dall'Immisch e dai moderni Tricot, Barker, Gigon, altri.
[72] Cfr. 1284 a 3 sgg.
[73] Si è molto discusso se il brano 1288 a 6-15 (di qui cioè fino a « le cariche ai benestanti in rapporto al merito ») sia di Aristotele e, ammesso che lo sia, se abbia il suo giusto posto. Le obiezioni mosse non sono determinanti e gli stessi che le hanno sollevate riconoscono che la digressione, se si può chiamare così, è comprensibile in un libro come la *Politica*. Si rifletta, del resto, che con tale " digressione " Aristotele veniva a spiegare la frase iniziale del capitolo, stabilendo con precisione quali fossero per natura i vari tipi di uomini adatti ai vari tipi di costituzione. L'ultima parte del capitolo ripete idee già svolte: ma anche a questo proposito si badi che Aristotele sottolinea quello che è l'elemento fondamentale di tutta la trattazione sul monarca e cioè la necessità di sottostare a un uomo qualora abbia virtù in grado eminente. Solo così viene legittimata la monarchia.

un corpo di individui in grado di essere retti nel modo conveniente agli uomini liberi da capi di segnalate capacità nella condotta politica. Adatto alla politia è un popolo in cui naturalmente esiste un corpo di individui con capacità militari [74] in grado di essere governati e di governare secondo la legge che distribuisce le cariche ai benestanti in rapporto al merito. Perciò quando si dà il caso che o un'intera famiglia o una persona sola si distingua per virtù dagli altri, tanto che la sua virtù superi quella degli altri tutti, allora è giusto che questa famiglia abbia il regno e sia sovrana di tutti e che quell'unica persona sia re. Come s'è detto prima, tutto ciò non è solo conforme all'idea di giusto che sogliono proporre quelli che redigono le costituzioni, siano aristocratiche, siano oligarchiche e ancora democratiche (perché tutti si appellano a una superiorità, ma non alla stessa superiorità) bensì anche a quel che si è detto prima [75]. Perché, certo, non conviene ammazzare o bandire o ostracizzare un uomo siffatto, né è giusto che sia sottoposto all'altrui governo, nella vicenda del potere: la parte per sua natura non può soverchiare il tutto, mentre a chi è in possesso d'una tale superiorità proprio questo succede. Di conseguenza non resta che obbedire a costui e farlo sovrano e non a turno, ma in un senso assoluto. Dunque, intorno al governo regale, quali varietà comprende, se non giova agli stati o se giova, e a quali e sotto quali condizioni, siano queste le nostre precisazioni.

18.

Ora poiché diciamo che tre sono le costituzioni rette e che di queste migliore è di necessità quella controllata dai migliori e tale è quella in cui avviene che un uomo solo o una famiglia intera o un corpo di individui superino gli altri tutti in capacità, potendo gli uni essere governati e gli altri governare per raggiungere la

[74] Con la maggior parte degli studiosi moderni (Newman, Tricot, Barker, Gigon, etc.) leggo πολεμικόν al posto di πολιτικόν del Ross.

[75] Cfr. 1284 b 28 sgg., ove si esamina la pretesa di chi è superiore per virtù.

vita di massimo gradimento, e poiché nei primi discorsi si è dimostrato che la virtù dell'uomo e quella del cittadino nello stato migliore sono di necessità la stessa, è chiaro che allo stesso modo e con gli stessi mezzi un uomo diventa buono e si può costituire uno stato retto ad aristocrazia o a regno: di conseguenza l'educa- 1288 b
zione e le abitudini che rendono un uomo buono sono più o meno le stesse che lo rendono adatto allo stato e al regno. Determinato questo dobbiamo cercare ormai di trattare della forma migliore di costituzione, in qual modo è naturale che sorga e sotto quali condizioni raggiunga il suo assetto. [È necessario quindi che chi imprende a fare un esame conveniente sull'argomento...] [76].

[76] Queste ultime parole messe tra parentesi dagli edd. recenti sono riprese all'inizio del lib. VII. Molto probabilmente esse sono un'aggiunta posteriore non di Aristotele dovuta al desiderio di collegare questo libro col VII, nel quale si descrive la costituzione ideale.

LIBRO QUARTO Δ

1.

In tutte le arti e scienze[1] che non si restringono a una sola 1288 b
parte, ma abbracciano completamente una determinata classe di oggetti, spetta a una sola studiare quanto s'addice a ciascuna classe, per es. quale specie di esercizi ginnici conviene alle diverse specie di fisici e quale è la migliore (perché la migliore s'addice di necessità a chi ha natura e risorse ottime) e qual è quell'unica specie che s'addice ai più, in generale, (anche questo è compito della ginnastica) e pure se uno desidera uno stato fisico e un sapere che non s'addicono alle competizioni degli agoni[2], è nondimeno compito dell'allenatore e del maestro di ginnastica procurargli siffatta capacità. Lo stesso vediamo che succede a proposito dell'arte medica, della costruzione di navi, della fattura di vesti e di ogni altra arte. Di conseguenza è chiaro che anche a proposito della costituzione appartiene alla stessa scienza esaminare la migliore, qual è, quale carattere deve avere perché riesca soprattutto conforme al desiderio, sempre che le circostanze esterne non frappongano ostacoli, quale si adatta ai diversi popoli (perché forse è impossibile che molti ottengano la costituzione migliore, di guisa che al bravo legislatore e al vero uomo di stato non deve sfuggire quella che è la più efficiente in senso assoluto e quella che è la migliore in determinate condizioni) e come terza quella fondata su un certo presupposto (in realtà deve essere in

[1] L'inizio del libro *ex abrupto* senza alcuna particella di connessione con quel che precede, ricorda l'analogo inizio del III libro.

[2] Così intendo con la maggior parte degli studiosi recenti.

grado di esaminare, a proposito di una costituzione data, come potrebbe costituirsi in origine e in che modo, una volta costituita, potrebbe mantenersi il più a lungo possibile: mi riferisco per es. a uno stato al quale sia capitato non solo di non essere retto dalla costituzione migliore e di essere sprovvisto del necessario, ma anche di non avere la costituzione accettabile in quelle condizioni, bensì una peggiore): oltre tutto questo, deve conoscere[3] la costituzione che soprattutto s'adatta agli stati in generale, giacché la maggior parte di quanti discutono sulle costituzioni, anche se parlano bene in tutto il resto, non colgono quel che è utile. In effetti non deve studiare soltanto la costituzione migliore, ma anche quella possibile, e parimenti quella che è più facile e più comune a tutti gli stati: adesso, invece, taluni cercano solo la costituzione più alta e che richiede mezzi complessi, mentre altri, sostenendone piuttosto una comune e sopprimendo le vigenti,
1289 a esaltano quella laconica o un'altra. Ma il legislatore deve introdurre un ordinamento di tale natura che i destinatari, fondandosi sulle costituzioni vigenti, siano indotti e possano facilmente accettare[4], perché correggere una costituzione non è impresa minore del costruirla la prima volta, come non lo è il riapprendere una scienza di fronte all'apprenderla la prima volta. Per questo, oltre ciò che s'è detto, l'uomo di stato deve essere in grado di sostenere le costituzioni vigenti, come s'è affermato anche dianzi[5]. Il che, però, è impossibile, chi ignori quante sono le forme di costituzione. Ora, alcuni[6] pensano che esista una sola forma di democrazia e una sola di oligarchia: questo non è vero. Quindi deve non

[3] Il soggetto di δεῖ γνωρίζειν dev'essere ripreso da τῆς αὐτῆς ἐπιστήμης di l. 22, com'è logico, giacché le due parentesi, in cui il soggetto cambia, servono a spiegare le due asserzioni che le precedono — e il soggetto di queste asserzioni è proprio ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη. Ma alcuni prendono come soggetto l'ἀγαθὸς νομοθέτης di l. 27 (Rolfes): altri intendono l'espressione impersonale (Tricot, etc.). Grammaticalmente la questione va risolta nel modo che s'è detto, anche se in concreto non c'è molta differenza tra le diverse interpretazioni.

[4] Leggo con la maggior parte dei codd. κοινωνεῖν, che il Ross corregge in καινίζειν.

[5] Cfr. 1288 b 28-33 — sempre al fine di correggerle e di renderle più efficienti.

[6] Tra questi «alcuni», τινές, c'è anche Platone. Cfr. 1316 b 25-27.

ignorare le varie forme delle costituzioni, quante sono, in quanti modi si combinano: e proprio coll'aiuto di questa conoscenza deve considerare le leggi migliori e quelle che si adattano a ciascuna costituzione, giacché si devono fare le leggi conformi alla costituzione, e così in effetti le fanno tutti, non la costituzione conforme alle leggi. La costituzione, infatti, è l'ordinamento delle cariche in uno stato, in che modo sono distribuite, qual è il potere sovrano della costituzione, quale il fine di ogni comunità. Le leggi sono distinte dai princìpi che caratterizzano la costituzione, e secondo esse i magistrati devono governare e vigilare sui trasgressori. È quindi chiaro che deve conoscere necessariamente le varietà di costituzioni e la definizione di ogni forma anche per la formulazione delle leggi: in effetti, non è possibile che le stesse leggi giovino a tutte le oligarchie e a tutte le democrazie, se ce ne sono veramente più forme e non una sola, sia di democrazia, sia di oligarchia.

2.

Ora, poiché nella prima ricerca[7] sulle forme di costituzione, ne abbiamo distinte tre, le forme rette, il regno, l'aristocrazia, la politia, e tre, le deviazioni di queste, la tirannide del regno, l'oligarchia dell'aristocrazia, la democrazia della politia, intorno all'aristocrazia e al regno s'è parlato (in effetti, studiare la costituzione migliore[8] è lo stesso che parlare delle forme che portano questi nomi, giacché e l'una e l'altra vuole essere fondata sulla virtù fornita dei mezzi necessari), inoltre s'è già precisato in che differiscono tra loro aristocrazia e regno, e quando bisogna adottare il regno[9]: rimane da discutere di quella chiamata col nome comune a tutte, politia, e delle altre forme, l'oligarchia, la democrazia, e la tirannide. È chiaro, anche a proposito di queste deviazioni, quale sia la peggiore e quale la successiva. La devia-

[7] Cfr. Γ 7 e nota 21.

[8] Γ 1288 a 33 sgg.

[9] Per la prima questione cfr. Γ 1279 a 33 sgg. e 1286 b 3 sgg.; per la seconda Γ 1288 a 15 sgg.

zione della forma prima e più divina è di necessità la peggiore, e quindi è necessario che il regno o abbia soltanto il nome senza 1289 b alcuna consistenza, o sia fondato sulla superiorità preponderante di chi regna: di conseguenza la tirannide, essendo la forma peggiore, è la più lontana da una costituzione, in secondo luogo l'oligarchia (e in verità l'aristocrazia dista molto da questa costituzione), la più moderata è la democrazia. Già uno degli scrittori precedenti ha espresso la sua opinione in proposito, pur senza fare le stesse nostre considerazioni: egli riteneva che [10], quando tutte le forme di governo fossero buone, ad es. l'oligarchia retta e le altre, la peggiore era la democrazia, quando cattive, la migliore: noi, al contrario, diciamo senz'alcuna esclusione che le deviazioni sono tutte sbagliate e che non si ha diritto di dire che un'oligarchia è migliore d'un'altra, ma meno cattiva. Comunque, ci si astenga per ora, dal dare una distinzione siffatta: noi dobbiamo dapprima distinguere quante sono le varietà di costituzioni, se davvero esistono più forme di democrazia e di oligarchia, e poi qual è la forma più comune e quale la più desiderabile dopo la costituzione migliore, e se si dà per caso un'altra forma aristocratica e ben congegnata e insieme adatta alla maggior parte di stati, qual è; poi, delle altre [11], quale sia desiderabile per i diversi popoli (perché probabilmente agli uni la democrazia è più necessaria dell'oligarchia, agli altri questa lo è più di quella): dopo ciò in che modo deve procedere chi vuole stabilire queste costituzioni, intendo cioè la democrazia in ciascuna forma e, a sua volta, l'oligarchia: infine, quando avremo fatto un cenno rapido per quanto è possibile, di tutti questi problemi, si cercherà di trattare qual è la rovina e quale la salvezza delle costituzioni, sia in generale, sia di ciascuna in particolare, e per quali motivi soprattutto è naturale che si producano.

[10] L'allusione è a Platone che nel *Pol.* 301 sgg., dopo aver fissato che l'unica forma ideale di governo è quella di chi regge con arte i sudditi, sostiene che tutte le forme storiche sono imitazione di quella.

[11] E cioè quelle che non sono democrazia e oligarchia.

3.

La pluralità delle costituzioni è dovuta al fatto che ogni stato ha un considerevole numero di parti. In primo luogo vediamo che tutti gli stati sono composti di famiglie, poi che di questa massa di gente, taluni necessariamente sono ricchi, altri poveri, altri di condizione media, e che dei ricchi e dei poveri gli uni sono armati, gli altri disarmati. Vediamo pure che il popolo si occupa parte di agricoltura, parte di commercio, parte di mestieri meccanici. Pure tra quelli di rango elevato [12] si danno differenze e in rapporto alla ricchezza e alla consistenza della proprietà, qual è ad es. l'allevamento dei cavalli (in realtà non è facile che lo faccia chi non è ricco; per ciò anticamente in tutti gli stati che fondavano la loro potenza sulla cavalleria, c'erano le oligarchie e in guerra usavano i cavalli contro i vicini, ad es. gli Eretriesi, i Calcidesi, i Magneti del Meandro [13] e molti degli altri popoli dell'Asia): in più, oltre le differenze di ricchezza, ci sono quelle dovute alla nascita, al valore, e a ogni altro elemento che è stato 1290 a detto parte dello stato nell'esame dell'aristocrazia [14]: ivi abbiamo distinto di quante parti indispensabili risulta ogni stato. Queste parti talvolta partecipano tutte alla costituzione, talvolta in numero minore, talvolta in numero maggiore. È chiaro dunque che devon esserci di necessità più costituzioni, specificamente differenti l'una dall'altra, perché queste parti differiscono specificamente tra loro. La costituzione infatti è ordinamento di cariche e le cariche tutti

[12] οἱ γνώριμοι in opposizione al δῆμος: non sono soltanto i ricchi, ma anche quelli le cui pretese si fondano sulla virtù e sulla nascita. Ho tradotto il termine o ricorrendo a una perifrasi o a un vocabolo non eccellente ma espressivo: « notabili ».

[13] A Eretria c'era un'oligarchia di cavalieri (cfr. E 1306 a 35 sgg.): sugli Eretriesi, come pure sui Calcidesi, dominavano, al tempo che colonizzarono l'Italia e la Sicilia, gli Ippoboti (ARIST. in MÜLLER, *Fr. Hist. Gr.*, II, p. 141 n. 106). Quanto ai Magneti del Meandro cfr. HERACL. PONT. in MÜLLER, *Fr. Hist. Gr.*, II, 22, p. 218.

[14] Secondo alcuni (Susemihl, Barthélemy Saint-Hilaire, Jowett) Aristotele penserebbe a H 1328 a 17 sgg.; secondo il Newman a Γ 1283 a 14 sgg. E questo sembra giusto, poiché ivi parla precisamente degli elementi costituenti l'aristocrazia.

le distribuiscono in rapporto alla forza di chi partecipa della costituzione o ad una qualità ad essi comune, voglio dire cioè nel primo caso la forza politica dei poveri o dei ricchi, nel secondo una qualità comune a entrambi [15]. È necessario quindi che le costituzioni siano proprio tante quanti sono i modi di ordinare le magistrature in rapporto alla superiorità e alla differenza delle varie parti.

Ma par che siano soprattutto due: e come a proposito dei venti si dice che alcuni sono del nord, altri del sud, e gli altri deviazioni di questi [16], così anche a proposito delle costituzioni, che sono due, la democrazia e l'oligarchia: infatti considerano l'aristocrazia una forma di oligarchia, in quanto è oligarchia particolare, e la cosiddetta politia una forma di democrazia, come a proposito dei venti ammettono che zefiro sia una specie del vento del nord, euro del vento del sud. Un caso simile si dà a proposito dei modi musicali, come dicono alcuni: anche qui ne considerano due tipi, il dorico e il frigio e le altre combinazioni le chiamano alcune doriche, altre frigie. E soprattutto riguardo alle costituzioni sono soliti pensare così: ma è più vera e migliore la nostra classificazione, secondo la quale, essendoci due forme o una sola bene ordinata, le altre sono deviazioni, quelle di un modo bene contemperato, queste della costituzione migliore e precisamente le oligarchiche sono quelle più rigide e despotiche, le democratiche quelle rilassate e blande.

[15] L'ultima parte del periodo è stata diversamente interpretata. Comunque pare che Aristotele distingua due possibilità in rapporto alla partecipazione dei ricchi e dei poveri al governo. La prima è data dalla forza politica che essi possiedono, la seconda da una qualità (in greco κατά... ἰσότητα ciò in cui sono uguali, ciò che equipara) comune a entrambi, a ricchi e poveri. Mi sembra nel giusto il Goettling (*Aristotelis Politicorum libri octo*, Ienae 1824, p. 372) che vede indicata nella prima parte l'oligarchia e la democrazia, nella seconda la politia.

[16] Cfr. *Meteor.* B 363 a 4 sgg.

4.

Non bisogna supporre però, come di solito fanno alcuni adesso, che c'è senz'altro democrazia dove il popolo è sovrano [17] (anche nelle oligarchie e dappertutto la maggioranza è sovrana) e oligarchia dove pochi sono sovrani del governo. Se ci fosse una massa di milletrecento persone e di costoro mille fossero i ricchi e non ammettessero alle magistrature i trecento, di povera condizione ma liberi e per ogni altro rispetto uguali, nessuno affermerebbe che costoro sono retti a democrazia: parimenti se i pochi fossero poveri, ma tuttavia più forti dei ricchi, di numero maggiore, nessuno chiamerebbe oligarchia siffatta forma di governo, se gli altri cittadini, che sono ricchi, non avessero parte negli onori. Quindi bisogna piuttosto dire che c'è democrazia quando i liberi sono sovrani, oligarchia quando lo sono i ricchi: succede però 1290 b
che quelli sono molti, questi pochi, perché di liberi ce ne sono molti, di ricchi pochi. Se distribuissero le cariche in rapporto all'altezza, come, secondo alcuni [18], si fa in Etiopia, o alla bellezza, ci sarebbe oligarchia, perché è esiguo il numero e dei belli e degli alti. E tuttavia non è sufficiente definire queste costituzioni solo con queste proprietà, ma poiché molteplici sono gli elementi e della democrazia e dell'oligarchia, bisogna ulteriormente stabilire che non si ha democrazia se i liberi, pochi di numero, dominano i più, che non sono liberi, come ad Apollonia sul golfo Ionico e a Tera (in entrambe queste città avevano gli onori individui segnalati per nobiltà di nascita, quelli cioè che per i primi avevano fondato le colonie e che erano pochi tra molti) né si ha oligarchia se dominano i ricchi in forza della superiorità numerica, come un tempo a Colofone (ivi infatti i più possedevano grandi sostanze prima che scoppiasse la guerra contro i Lidi) [19] ma si ha democrazia quando stanno al potere uomini liberi e poveri, che sono in maggioranza, oligarchia quando vi stanno uomini ricchi e nobili, che sono in minoranza.

[17] PLAT. *Pol.* 291 d.

[18] HERODOT. III 20.

[19] Per la lotta tra Colofoni e Lidi cfr. HERODOT. I 14.

Si è dunque stabilito che le costituzioni sono parecchie e per quale motivo: ma che siano più[20] di quelle menzionate, e quali, e perché, dobbiamo spiegare prendendo come punto di partenza quel che è stato detto prima[21]. Siamo d'accordo che ogni stato possiede non uno, ma più elementi: ora, se volessimo fare una classificazione degli animali, in primo luogo dovremmo mettere da una parte ciò che ogni animale deve di necessità possedere (per es. taluni organi sensori, poi quelli adatti a digerire e a ricevere il cibo e cioè la bocca e lo stomaco, inoltre quelle parti con cui ciascuno di essi si muove): se gli organi fossero questi soltanto e ce ne fossero varietà differenti (intendo cioè più tipi di bocca, di stomaco, di organi sensori e inoltre di organi motori) il numero delle combinazioni di questi organi moltiplicherà di necessità le classi degli animali (perché lo stesso animale non può avere più varietà di bocca e così neppure di orecchie) sicché, quando tutti i possibili appaiamenti saranno stati ottenuti, formeranno le classi di animali — e saranno tante classi di animali quanti gli appaiamenti degli organi necessari: allo stesso modo per le costituzioni menzionate. Anche gli stati non risultano di una parte sola, ma di molte, come spesso è stato detto. Di queste una è la massa
1291 a impegnata per il cibo, i cosiddetti agricoltori: seconda la classe cosiddetta degli operai meccanici (che sono impegnati nei mestieri e senza loro uno stato non può essere abitato: di questi mestieri alcuni devon esserci di rigore, altri invece contribuiscono al lusso o al viver bene), terza dei commercianti (e dico classe dei commercianti quella che s'occupa di vendite e di compere, di affari al-

[20] Tutto quel che segue fino a 1291 b 13 è ritenuto sospetto da taluni critici. Il fatto è che a 1291 b 13 si ripete l'espressione di 1290 b 21: ciò significa che quanto viene detto tra le due espressioni simili dev'essere riguardato come divagazione o ripetizione o delucidazione sia pur importante di qualche asserto precedente, in ogni caso non indispensabile allo svolgimento del ragionamento. Newman (IV, 162) riguarda tutto il brano come «un'aggiunta posteriore». Il Barker lo definisce «a second and alternative treatment of the same theme». Il che potrebbe essere vero: del resto nel IV libro c'è più d'un esempio di doppio trattamento dello stesso soggetto (ad. es. cfr. i cc. 5 e 6 sulle diverse forme di democrazia e di oligarchia): comunque che la ripetizione sia aristotelica è fuor di dubbio.

[21] Cfr. 1289 b 27 sgg.

l'ingrosso e al minuto), quarta dei teti, quinta la classe dei militari, che è necessario esista non meno delle altre se non vogliono cadere schiavi di chi li assale, perché probabilmente è tra le cose impossibili pretendere di chiamare stato uno stato servo per natura: lo stato infatti è autosufficiente e quel che è schiavo non è autosufficiente. Perciò nella *Repubblica* tale questione è trattata finemente ma non esaurientemente. Socrate afferma[22] che lo stato risulta di quattro elementi, i più indispensabili, e li specifica, il tessitore, l'agricoltore, il calzolaio, il muratore. E poiché questi non sono autosufficienti, vi aggiunge il fabbro e gli addetti al bestiame necessario, e, in più, il mercante all'ingrosso e il rivenditore: tutti questi costituiscono la popolazione dello stato nel suo primo formarsi, quasi che ogni stato si realizzi in vista del necessario e non piuttosto del bello, bisognoso nella stessa misura di calzolai e di agricoltori. Ma la classe dei militari non gliel'assegna prima che, ingrandito il territorio e venuti a contatto con quello dei vicini, i cittadini scendano in guerra. Tuttavia, anche tra i quattro membri, o qualunque ne sia il numero, è indispensabile che ci sia qualcuno che assegni e giudichi il giusto. Ora se si ritiene l'anima parte dell'animale a maggior ragione del corpo, pure dello stato bisogna ritenere parti, a maggior ragione di quelle che contribuiscono all'utile necessario, le altre della specie suddetta, la classe dei militari e quella che ha competenza nell'amministrare la giustizia, inoltre, quella dei consiglieri, giacché consigliare è opera di intelligenza politica. Che queste funzioni sussistano separatamente in talune classi o nelle stesse non interessa affatto il ragionamento: capita sovente che gli stessi uomini imbraccino le armi e coltivino i campi. Di conseguenza se queste classi e quelle s'hanno da considerare parti dello stato, è evidente che la classe degli opliti è, in ogni caso, necessariamente una parte dello stato.

Settima[23] è la classe che serve la comunità con le sue proprietà, quella che chiamiamo dei ricchi. Ottava dei pubblici ufficiali e

[22] Plat. *Resp.* II 369 d sgg. Lo stesso termine κομψῶς qualifica la critica che fa Aristotele a Platone a 1265 a 12.

[23] Manca a prima vista la sesta classe che, però, molto probabilmente è costituita dall'autorità giudiziaria, nonostante il successivo accenno a l. 39.

cioè quella che serve nelle magistrature, dato che senza magistrati è impossibile l'esistenza dello stato. È necessario quindi che ci siano taluni in grado di coprire le magistrature e di prestare tali servigi allo stato o di continuo o a turno. Rimangono poi le classi sulle quali ci è capitato di fare qualche precisazione proprio adesso e cioè di chi consiglia e di chi definisce la giustizia alle parti in lite. Se, dunque, queste funzioni devono trovarsi in uno stato e
1291 b trovarsi in modo conveniente e giusto, è necessario che ci siano alcuni cittadini in possesso di tale abilità. Molti ritengono possibile che le altre capacità si trovino negli stessi, ad es. che gli stessi siano difensori, agricoltori, artigiani e anche consiglieri e giudici — e in realtà tutti si arrogano l'abilità e credono di poter coprire la maggior parte delle cariche: ma che gli stessi siano poveri e ricchi è impossibile. Queste, dunque, par che siano soprattutto parti dello stato, i ricchi e i poveri. Inoltre, poiché per lo più gli uni sono pochi, gli altri molti, sembra che tra gli elementi dello stato queste parti siano contrarie. Di conseguenza, anche le costituzioni le stabiliscono secondo la prevalenza di costoro e quindi sembra che esistano due forme di costituzione, la democrazia e l'oligarchia.

Dunque, è stato asserito dianzi che esistono più costituzioni e per quali motivi; diciamo adesso che anche della democrazia e dell'oligarchia ci sono più forme. Questo risulta evidente da ciò che s'è detto[24]. Ci sono più classi del popolo e dei cosiddetti notabili: classi del popolo sono una gli agricoltori, un'altra quella impiegata nei mestieri, un'altra dei mercanti occupata a vendere e a comprare, un'altra impegnata sul mare — e di questa alcuni nei combattimenti, altri nella crematistica, altri nei trasporti, altri infine nella pesca (in molti luoghi ciascuna di queste classi è molto numerosa, per es. i pescatori a Taranto e a Bisanzio, gli equipaggi ad Atene, i mercanti a Egina e a Chio, i nocchieri a Tenedo): oltre queste, c'è quella dei lavoratori manuali e quella che avendo un'esigua sostanza non può concedersi ozio, ancora, quelli che non sono liberi da parte di entrambi i genitori e qualche altra del medesimo tipo. Costituiscono differenti classi di notabili

[24] Cfr. Γ 1278 b 6 sgg. e tutto quel che precede del c. 4.

la ricchezza, la nascita, la virtù, l'educazione e altre distinzioni che rientrano nello stesso genere.

La prima forma di democrazia è quella così chiamata soprattutto sulla base dell'eguaglianza: ed eguaglianza la legge di tale democrazia stabilisce il fatto che non sovrastano in alcun modo i poveri più dei ricchi e che nessuna delle due classi è sovrana, ma eguali entrambe. Perché, certo, se la libertà esiste soprattutto nella democrazia, come suppongono taluni[25] e lo stesso l'eguaglianza, si realizzeranno soprattutto qualora tutti senza esclusione partecipino in egual modo al governo. Ora poiché il popolo è numericamente superiore e la decisione dei più è sovrana, è necessario che questa sia una democrazia. Ecco dunque una forma di democrazia: un'altra è che le cariche dipendono dal censo, ma che questo è esiguo: per chi lo possiede, dev'esserci la possibilità di partecipare alle cariche, chi lo perde non può parteciparvi. Un'altra forma di democrazia è che partecipano alle cariche tutti 1292 a
i cittadini di nascita incensurabile, ma impera la legge: un'altra forma di democrazia è che chiunque prende parte alle cariche, purché sia cittadino, ma impera la legge: un'altra forma di democrazia è che tutte le altre prescrizioni sono le stesse, ma sovrana è la massa, non la legge. Questo avviene quando sono sovrane le decisioni dell'assemblea e non la legge: e ciò accade per opera dei demagoghi[26]. In realtà, negli stati democratici conformi alla legge non sorge il demagogo ma i cittadini migliori hanno una posizione preminente. Invece dove le leggi non sono sovrane, ivi appaiono i demagoghi, perché allora diventa sovrano il popolo la cui unità è composta di molti, e i molti sono sovrani non come singoli, ma nella loro totalità. E quale « plurisignoria » Omero dica « non buona », se questa o l'altra in cui sono numerosi quelli che comandano come singoli, rimane incerto[27]. Un popolo di tal sorta, in

[25] Plat. *Resp.* VIII 562 b.

[26] Il demagogo, in quanto tale, compare nella storia di Atene alla morte di Pericle: era, in sostanza, un privato, membro dell'assemblea, che proponeva una certa condotta politica — ed era politicamente irresponsabile: di qui la particolarità della sua posizione. Cfr. Antist. in Mullach, *Fr. Ph. Gr.*, II, p. 277, n. 22.

[27] Hom. *Il.* II 204 οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη: sono parole di Ulisse allorché cerca di frenare le turbe che ingannate da Agamennone fuggono

quanto signore assoluto, cerca di esercitare la signoria perché non è governato dalla legge, e diventa despotico, sicché sono tenuti in onore gli adulatori; una democrazia di tal fatta corrisponde in proporzione alla tirannide tra le forme monarchiche. Per questo anche il carattere è lo stesso: entrambe esercitano potere despotico sui migliori e le decisioni dell'assemblea rappresentano quel che là è l'editto del tiranno, e il demagogo e l'adulatore sono gli stessi o qualcosa di analogo. Soprattutto, poi, sono entrambi una potenza in entrambe le forme di governo, gli adulatori presso i tiranni, i demagoghi presso le democrazie di tal sorta. Ad essi risale la responsabilità che siano sovrane le decisioni dell'assemblea e non le leggi, giacché tutto riportano al popolo: avviene quindi che essi diventino grandi perché il popolo è sovrano di tutto, e del sentimento del popolo, loro: e, infatti, la massa crede in loro. Inoltre quelli che criticano i magistrati sostengono che giudice dev'essere il popolo, il quale contento accetta l'invito: di conseguenza tutte le magistrature si sfasciano. Ragionevole, quindi, sembrerebbe la censura di chi afferma[18] che tale democrazia non è una costituzione, perché dove le leggi non imperano non c'è costituzione. Bisogna, infatti, che la legge regoli tutto ⟨in generale⟩ e i magistrati in particolare: ecco quel che si deve ritenere una costituzione. Di conseguenza, se la democrazia è una delle forme di costituzione, è evidente che un sistema come questo in cui tutto viene governato in forza di decisioni popolari, non è propriamente democrazia, perché non è possibile che una decisione dell'assemblea abbia valore generale. Restino quindi definite in tal modo le forme della democrazia.

5.

Tra le forme d'oligarchia una è quella in cui le cariche dipendono dal censo, di tale entità che i poveri non ne partecipano,

verso le navi. Aristotele dà del vocabolo una duplice interpretazione: la πολυκοιρανίη è il comando di uno, sebbene formato di molti, ma può essere anche il comando di molti, in quanto individualmente forniti di comando.

[18] Cfr. PLAT. *Resp.* VIII 557 e sgg.

pur essendo la maggioranza; tuttavia è lecito a chi lo possiede partecipare al governo: un'altra, quando le magistrature dipendono 1292 b da censo elevato e i magistrati eleggono da sé quelli destinati ai posti vacanti (se la scelta è fatta in seno a tutti quanti par che sia piuttosto una costituzione aristocratica, se invece in seno a una determinata cerchia di persone, oligarchica): un'altra forma di oligarchia si ha quando il figlio subentra al padre, la quarta, quando si verifica quel che s'è detto adesso, ma impera non la legge, bensì chi sta a capo. E questa forma nelle oligarchie ha come riscontro la tirannide nelle monarchie, e nelle democrazie quella forma di democrazia di cui abbiamo parlato per ultimo: un'oligarchia di tal genere la chiamano « dinastia ».

Tante sono le forme di oligarchia e di democrazia: non bisogna comunque dimenticare che in molti paesi accade che la costituzione nella sua struttura legale non è democratica, ma funziona in maniera democratica in forza del costume e dell'educazione, come pure che in altri la costituzione ha un aspetto veramente democratico nella sua struttura legale, ma funziona piuttosto in maniera oligarchica, in forza del costume e dell'educazione. Il che succede soprattutto dopo i mutamenti di costituzione, perché il mutamento non lo compiono d'un tratto, bensì si ritengono paghi in un primo momento di conquistare piccoli vantaggi l'un partito dall'altro, sicché le leggi in vigore sono quelle che già c'erano, ma in realtà il potere è in mano a coloro che hanno mutato la costituzione.

6.

Da quel che s'è detto appare manifesto che tante sono le forme di democrazia e di oligarchia. È necessario, infatti, che o tutte le classi elencate[19] del popolo prendano parte al governo o alcune sì, altre no. Perciò, quando gli agricoltori o i proprietari di una modesta ricchezza sono sovrani dello stato, governano secondo le leggi (perché se lavorano hanno di che vivere e non possono stare in ozio, e quindi, messa a capo di tutto la legge,

[19] Cfr. 1291 b 17 sgg.

convocano le assemblee solo nei casi indispensabili) gli altri possono parteciparvi quando si sono procurato il censo determinato dalle leggi: perciò tutti quelli che lo possiedono possono parteciparvi. In generale che tale partecipazione non sia permessa a tutti è proprio dell'oligarchia † ma è impossibile potersene stare in ozio se non ci sono entrate †[30]. Questa è una forma di democrazia per questi motivi: l'altra forma è fondata sulla distinzione seguente: è possibile che a tutti quelli che sono di natali incensurabili sia permesso di partecipare al governo, mentre in realtà vi partecipano quelli che possono starsene in ozio: per ciò in una democrazia di tal sorta le leggi imperano per la mancanza di entrate. La terza forma è che a tutti quanti sono liberi è permesso prender parte al governo, ma in realtà non vi prendono parte per il motivo ricordato sicché è necessario che anche in questa
1293 a imperi la legge. Quarta forma di democrazia è quella che, in ordine di tempo, è sorta per ultima negli stati. Siccome gli stati si sono molto ingranditi rispetto a quel che erano un giorno e c'è abbondanza di entrate, tutti prendono parte al governo per la preponderanza della massa e vi partecipano ed esercitano il loro diritto, perché possono starsene in ozio, anche i poveri, in quanto ricevono la paga. Anzi è proprio questa massa di uomini che sta in ozio: in effetti non li impedisce la cura degli affari privati, che invece impedisce i ricchi, i quali per conseguenza non partecipano frequentemente all'assemblea e neppure all'attività giudiziaria. Perciò la massa dei poveri diventa sovrana del governo e non le leggi.

[30] Il testo è corrotto e variamente emendato. Gugl. traduce « licere autem vacare impossibile non existentibus proventibus ». Accettando tale lezione si potrebbe intendere il pensiero aristotelico così: il fatto che non tutti in questa costituzione prendano parte al governo è segno di oligarchia — ma si tratta di un'oligarchia *sui generis*, ossia di un'oligarchia di agricoltori, i quali appunto perché non hanno entrate (a differenza degli oligarchi veri) devono lavorare. Tale elemento è determinante nel diversificare questo tipo di costituzione dall'oligarchia. E ciò sembra chiaramente espresso da Aristotele in quel che segue « questa è una forma di democrazia per questi motivi » — e i motivi ai quali si riferisce sono il censo che rende possibile a tutti di partecipare al governo e il lavoro agricolo che rende possibile a tutti il censo: ciò che non avviene nelle oligarchie.

Siffatte e di tal numero sono le forme di democrazia in forza di queste esigenze: ed ecco quelle dell'oligarchia. Quando i più possiedono una sostanza, modesta però e non eccessivamente grande, si ha la prima forma di oligarchia. Essi permettono di partecipare al governo a chi la possiede e siccome c'è un gran numero di quelli che vi partecipano, è necessario che non gli uomini ma la legge sia sovrana (tanto più quindi essi distano dalla monarchia[31], né possiedono sì grande sostanza da potersene stare in ozio senza preoccupazioni, né sì piccola da essere mantenuti dallo stato: di necessità pertanto devono ritenere che la legge imperi ad essi, e non essi). Se poi i possessori di ricchezze sono di meno che nel caso precedente, ma ne hanno di più, sorge la seconda forma di oligarchia: avendo maggiore potenza ritengono giusto pretendere di più e per ciò scelgono essi stessi dalle altre classi quelli che vanno al governo: ma poiché non sono ancora così forti da governare senza legge, fanno la legge in tal senso. Se poi, data la scarsità del numero, essi continuano ad accrescere le ricchezze, si ha il terzo stadio dell'oligarchia: essi cioè occupano da sé le cariche, secondo una legge, però, in forza della quale alla loro morte i figli ne prendono il posto. Infine quando sono molto preminenti e per le ricchezze e per le molte aderenze, tale « dinastia » è vicina alla monarchia e sovrani diventano gli uomini, non la legge: è questa la quarta forma di oligarchia che fa riscontro all'ultima della democrazia.

7.

Ci sono ancora due costituzioni oltre la democrazia e l'oligarchia: una di queste tutti la riconoscono ed è detta una forma delle quattro costituzioni (e queste quattro le chiamano monarchia, oligarchia, democrazia e quarta, quella chiamata aristocrazia), quinta è quella designata col nome comune a tutte (la chiamano, infatti, politia), ma poiché non capita spesso, sfugge a quanti

[31] La frase correlativa che Aristotele tace dovrebbe essere integrata così col Newman (IV, 190): « quanto più ritengono che è la legge a dominare »; « monarchia » è qui intesa come governo personale del monarca.

tentano di classificare le forme di costituzione e numerano solo le
1293 b quattro (come Platone[32]) nella lista delle costituzioni. È esatto, dunque, chiamare aristocrazia quella di cui parlammo nei primi discorsi[33] (è giusto, in effetti, chiamare aristocrazia solo la costituzione fondata sugli uomini migliori in virtù assolutamente, e non buoni in rapporto a qualche condizione presupposta: e infatti solo in questa costituzione, assolutamente, la stessa persona è uomo buono e cittadino buono, mentre quelli delle altre costituzioni sono buoni in rapporto alla loro costituzione). Nondimeno vi sono alcuni regimi che presentano delle differenze sia da quelli a base oligarchica, sia da quello chiamato politia, e si chiamano aristocrazie: infatti dove eleggono i magistrati non solo in base alla ricchezza ma anche al merito, questa forma di costituzione differisce da entrambe e si chiama aristocrazia, perché certo, anche negli stati che non prendono pubblica cura della virtù, vi sono tuttavia taluni che godono buona reputazione e che sono ritenuti uomini eccellenti. Quindi, dove la costituzione bada alla ricchezza, alla virtù e al popolo, come a Cartagine[34], è aristocratica senz'altro e così pure in quegli stati in cui, come presso i Lacedemoni[35], bada solo a questi due elementi, la virtù e il popolo, e c'è un contemperamento di questi due, di democrazia e di virtù. Dunque, oltre la prima che è la migliore, ci sono queste due forme di aristocrazia e una terza è costituita da quante, appartenendo alla cosiddetta politia, inclinano di preferenza verso l'oligarchia.

8.

Ci rimane da parlare della cosiddetta politia e della tirannide. L'abbiamo messa in quest'ordine non perché sia anch'essa

[32] Con il Ross (e già Immisch, Spengel etc.) seguito da Tricot e da altri moderni, ritengo che ὥσπερ Πλάτων vada isolato dal resto del discorso — e non congiunto come vuole il Newman: probabilmente Aristotele si riferisce a *Resp.* VIII 544 a sgg.

[33] Anche qui, secondo il Susemihl, il riferimento è ai libri VII-VIII (cfr. 1333 a 11 sgg. e 1328 b 37 sgg.). Secondo altri, e meglio, Aristotele si riferisce a Γ 4-5.

[34] Cfr. B 1273 a 21-30.

[35] B 9.

una deviazione, come non lo sono neppure le forme di aristocrazia di cui s'è toccato dianzi, ma perché, in verità, tutte s'allontanano dalla costituzione perfetta e quindi vengono classificate insieme a queste deviazioni, mentre le vere forme di deviazione sono deviazioni di queste, come abbiamo detto nella trattazione iniziale[36]. Per ultimo è ragionevole fare un cenno sulla tirannide, perché è meno di tutte una costituzione e la nostra ricerca versa intorno alle forme costituzionali. S'è detto quindi per quale motivo si è seguito quest'ordine: adesso dobbiamo mostrare il nostro punto di vista sulla politia. Più chiara ne è la natura ora che si sono definite le caratteristiche dell'oligarchia e della democrazia, perché la politia è, per dirlo in maniera generale, una mistione di oligarchia e di democrazia. Ma si è soliti chiamare politie le forme di governo che inclinano verso la democrazia, aristocrazie quelle che inclinano piuttosto verso l'oligarchia, perché cultura e nobiltà s'accompagnano maggiormente ai più benestanti. Inoltre è ovvio che i ricchi hanno quei vantaggi per il cui possesso quanti si danno all'ingiustizia commettono ingiustizie, mentre loro, proprio per quei vantaggi sono chiamati « dabbene » ed eccellenti. E poiché l'aristocrazia vuole assegnare la superiorità ai migliori tra i cittadini, dicono che anche le oligarchie sono composte piuttosto
di « uomini dabbene ». Sembra però cosa tra le impossibili che 1294 a
abbia buon governo lo stato retto non dai cittadini migliori ma dai peggiori, come pure che sia retto dai cittadini migliori lo stato che non abbia un buon governo. Ma il buon governo non consiste in ciò, che le leggi siano convenientemente poste e non osservate. Quindi una parte del buon governo si deve supporre sia l'osservanza delle leggi vigenti: la seconda che siano ben poste le leggi alle quali i cittadini si attengono (perché si può obbedire anche a leggi mal poste). Ora questo è possibile in due modi: o che sono le migliori tra le possibili per quel dato popolo, o che sono le migliori assolutamente.

L'aristocrazia, poi, sembra consista soprattutto in ciò, che gli onori sono distribuiti secondo virtù (e infatti elemento distintivo dell'aristocrazia è la virtù, dell'oligarchia la ricchezza, della demo-

[36] ὥσπερ coi codd. e non ὅσπερ col Diebitsch e il Ross. « Nella trattazione iniziale »: cfr. Γ 1279 a 22 sgg.

crazia la libertà): che poi le decisioni siano prese dalla maggioranza esiste in tutte, e in realtà nell'oligarchia, nell'aristocrazia e nelle democrazie quel che decide la maggioranza di coloro che partecipano al governo ha valore sovrano. Ora [37] in moltissimi stati la forma della politia esiste, perché la mistione ha di mira solamente agiati e disagiati, ricchezza e libertà — e in realtà presso tutti, più o meno, par che gli agiati tengano il posto degli « uomini dabbene » —, ma siccome sono tre gli elementi che esigono uguale partecipazione al governo, libertà, ricchezza, virtù (il quarto, che chiamano nobiltà, accompagna gli ultimi due; la nobiltà infatti indica ricchezza d'antica data e virtù) è evidente che la mistione di due elementi, degli agiati e dei disagiati, si deve chiamare politia, la mistione di tutt'e tre aristocrazia, più che le altre forme di aristocrazia, oltre la forma genuina e prima. Si è dunque stabilito che esistono anche altre forme di costituzione, oltre la monarchia, la democrazia, l'oligarchia, e qual è la loro natura e in che differiscono tra loro le varie forme di aristocrazia e le politie dall'aristocrazia: è pure chiaro che aristocrazia e politia non sono molto distanti tra loro.

9.

Diciamo di seguito a quanto s'è trattato in che modo sorge, oltre la democrazia e l'oligarchia, la cosiddetta politia, e in che modo bisogna costituirla. Insieme risulterà chiaro anche come si definiscono la democrazia e l'oligarchia, perché si deve fissare la distinzione tra queste due forme e poi metterle insieme, prendendo per così dire un contributo [38] da ciascuna delle due. Tre

[37] ἐν μὲν οὖν ταῖς πλείσταις πόλεσι τὸ τῆς πολιτείας εἶδος καλεῖται. Nonostante che taluni editori segnino una lacuna nel periodo e lo ricostruiscano diversamente penso non sia impossibile darne un'interpretazione accettabile: pare del resto che Gugl. leggesse come leggiamo noi « in plurimis quidem igitur civitatibus politiae species vocatur ».

[38] σύμβολον era ciascuna delle due parti in cui si divideva una tavoletta o altra cosa del genere tenute, ciascuna, da due ospiti: accostate servivano al loro riconoscimento. Quindi il termine esprime l'idea di complementarità, di cosa che si aggiunge a cosa (συν-βάλλω).

sono i princìpi determinanti la sintesi o mistione. Si possono cioè prendere le prescrizioni legislative di entrambe le costituzioni, per es. riguardo all'amministrazione della giustizia (così nelle oligarchie stabiliscono un'ammenda per i ricchi se non fanno da giudici, ma per i poveri nessuna ricompensa, mentre nelle democrazie c'è una ricompensa per i poveri, ma per i ricchi nessuna ammenda: ora entrambe queste prescrizioni costituiscono un elemento comune e medio a queste costituzioni, e perciò sono anche caratteristica della politia in quanto risulta dalla mistione 1294 b
di tutt'e due). È questo, dunque, un modo di abbinamento: un altro è prendere il medio di ciò che entrambe le costituzioni prescrivono: così per la partecipazione all'assemblea, le democrazie non esigono censo alcuno o del tutto esiguo, le oligarchie lo esigono elevato: ora comune non è né l'uno né l'altro, ma un censo medio tra quelli prescritti dalle due costituzioni. In un terzo modo si possono combinare i due ordinamenti prendendo alcune prescrizioni dalla legislazione oligarchica, altre da quella democratica: voglio dire cioè che, a quanto si ritiene, è democratica l'assegnazione delle cariche a sorte, oligarchica, invece, per elezione, che è democratica l'elezione indipendentemente dal censo, oligarchica l'elezione in base al censo: ora, è conforme all'aristocrazia e, quindi, alla politia prendere ciascun elemento da ciascuna delle due costituzioni e cioè fare le cariche elettive secondo l'oligarchia, renderle indipendenti dal censo secondo la democrazia.

È questo, dunque, il modo della mistione: che poi siano state combinate bene democrazia e oligarchia si ha un segno quando è possibile dire la stessa costituzione democrazia e oligarchia. Evidentemente chi lo dice può farlo perché la combinazione è stata perfetta: e questo succede a una costituzione che stia al centro, giacché allora ciascuna delle due forme estreme si riconosce in essa. Ed è proprio questo il caso della costituzione dei Lacedemoni. Molti tentano di presentarla come se fosse una democrazia, perché il sistema ha molti tratti democratici, ad esempio in primo luogo il modo di allevare i ragazzi (infatti i figli dei ricchi sono allevati come quelli dei poveri ed educati nel modo che potrebbero esserlo anche i figli dei poveri): lo stesso vale nell'età successiva e quando poi sono diventati uomini, tutto si svolge nello stesso modo (perché non c'è niente che lasci distinguere il ricco

dal povero), così le norme riguardanti il cibo sono le stesse per tutti nei sissizi e le vesti i ricchi le portano quali potrebbe procurarsi uno qualunque dei poveri. E anche a proposito delle due magistrature più alte, a una il popolo può essere eletto, all'altra può prendere parte (e, infatti, eleggono gli anziani e prendono parte all'eforato). Altri invece la chiamano oligarchia, perché contiene molti elementi oligarchici, ad esempio tutte le cariche sono elettive e nessuna sorteggiata e pochi individui sono arbitri di condannare a morte, all'esilio e a molte altre pene del genere. In una politia nella quale la combinazione è stata ben realizzata, entrambi gli elementi devono apparire e nessuno dei due, e deve mantenersi in vita con le sue proprie risorse e non con aiuti esterni — e con le sue proprie risorse significa non che devono essere di più i sostenitori (questo potrebbe capitare anche a una costituzione cattiva) ma che nessuna parte dello stato vuole assolutamente un'altra costituzione. Dunque, s'è detto adesso in che modo bisogna costituire la politia e ugualmente le cosiddette aristocrazie.

10.

1295 a Ci resta da parlare della tirannide, non perché c'è in proposito un lungo discorso da fare, ma perché abbia la sua parte nella nostra ricerca, dal momento che anch'essa consideriamo una forma delle costituzioni. Sul regno abbiamo dato delle precisazioni nei primi discorsi[39], in cui facemmo uno studio sulla costituzione più propriamente denominata regno, se è svantaggioso o giova agli stati, di qual tipo dev'essere stabilito, e da chi e come. Nella nostra disamina sul regno abbiamo distinto due forme di tirannide, per il fatto che la loro natura si accosta in certo senso anche al regno giacché entrambi questi tipi di sovranità sono conformi alla legge (e infatti in alcuni popoli barbarici eleggono monarchi con poteri assoluti e un tempo tra gli antichi Elleni alcuni diventavano monarchi in questo modo: li chiamavano « esimneti »). Ma queste due forme hanno tra loro delle differenze: avevano la natura del regno perché erano conformi alla legge ed esercitavano potere sovrano su sudditi bendisposti, e della tirannide perché governavano despoticamente a loro capriccio. C'è poi una terza forma di tirannide che pare la tirannide per eccellenza e fa riscontro alla monarchia assoluta: tirannide di tal sorta dev'essere necessariamente la monarchia che irresponsabile impera su tutti i cittadini uguali o superiori per l'utilità propria e non dei sudditi. Per ciò è contro la loro volontà giacché nessun uomo libero s'adatta di propria volontà a un siffatto governo. Dunque tali e tante, per le ragioni addotte, sono le forme di tirannide.

[39] Cfr. Γ 14-17.

11.

Ma qual è la costituzione migliore e quale il miglior genere di vita per la maggior parte degli stati e per la maggior parte degli uomini, volendo giudicare non in rapporto a una virtù superiore a quella delle persone comuni né a un'educazione che esige disposizioni naturali e risorse eccezionali e neppure in rapporto alla costituzione ideale, bensì a una forma di vita che può essere partecipata da moltissimi e a una costituzione che la maggior parte degli stati può avere? In realtà le costituzioni che chiamano aristocrazie, di cui abbiamo parlato adesso, talune cadono al di fuori delle possibilità della maggior parte degli stati, talune s'accostano a quella forma chiamata politia (sicché si deve parlare di entrambe come se fossero una sola). Il giudizio intorno a tutti questi problemi va ripetuto dagli stessi princìpi fondamentali. Infatti se nell'Etica[40] si è stabilito a ragione che la vita felice è quella vissuta senza impedimento in accordo con la virtù, e che la virtù è medietà, è necessario che la vita media sia la migliore, di quella medietà che ciascuno può ottenere[41]. Questi stessi criteri servono necessariamente per giudicare la bontà o la malvagità di uno stato e di una costituzione, perché la costituzione è 1295 b

[40] Cfr. *Eth. Nic.* A 1101 a 14-16; H 1153 b 9-21.

[41] τῆς ἑκάστοις κτλ.: così coi codd.: il Ross prepone un ⟨τό⟩ alla frase.

una forma di vita dello stato. In tutti gli stati esistono tre classi di cittadini, i molto ricchi, i molto poveri, e, in terzo luogo, quanti stanno in mezzo a questi. Ora, siccome si è d'accordo che la misura e la medietà è l'ottimo, è evidente che anche dei beni di fortuna il possesso moderato è il migliore di tutti, perché rende facilissimo l'obbedire alla ragione, mentre chi è eccessivamente bello o forte o nobile o ricco, o, al contrario, eccessivamente misero o debole o troppo ignobile, è difficile che dia retta alla ragione. In realtà gli uni diventano piuttosto violenti e grandi criminali, gli altri invece cattivi e piccoli criminali — e delle offese alcune sono prodotte dalla violenza, altre dalla cattiveria. In più costoro[42] non rifiutano affatto le cariche né le bramano — tendenza, l'una e l'altra, dannosa agli stati. Oltre ciò, quelli che hanno in eccesso i beni di fortuna, forza, ricchezza, amici e altre cose del genere, non vogliono farsi governare né lo sanno (e quest'atteggiamento traggono direttamente da casa, ancora fanciulli, perché, data la loro mollezza, non si abituano a lasciarsi governare neppure a scuola) mentre quelli che si trovano in estrema penuria di tutto ciò, sono troppo remissivi. Sicché gli uni non sanno governare, bensì sottomettersi da servi al governo, gli altri non sanno sottomettersi a nessun governo ma governare in maniera despotica. Si forma quindi uno stato di schiavi e di despoti, ma non di liberi, di gente che invidia e di gente che disprezza, e tutto questo è quanto mai lontano dall'amicizia e dalla comunità statale, perché la comunità è in rapporto con l'amicizia, mentre coi nemici non vogliono avere in comune nemmeno la strada. Lo stato vuole essere costituito, per quanto è possibile, di elementi uguali e simili, il che succede soprattutto con le persone del ceto medio. Di conseguenza ha necessariamente l'ordinamento migliore lo stato che risulti di quegli elementi dei quali diciamo che è formata per natura la compagine dello stato. E son questi cittadini che nello stato hanno l'esistenza garantita più di tutti: infatti essi non bramano le altrui cose, come i poveri, né gli altri le loro, come fanno appunto i poveri dei beni dei ricchi, e quindi per non essere essi stessi presi di mira e per non prendere di mira gli altri, vi-

[42] Sono οἱ μέσοι.

vono al di fuori di ogni pericolo. Per ciò fu saggio il voto di Focilide:

> Spesso il meglio è nel mezzo, ed io lì nello stato
> [voglio essere[43].

È chiaro, dunque, che la comunità statale migliore è quella fondata sul ceto medio e che possono essere bene amministrati quegli stati in cui il ceto medio è numeroso e più potente, possibilmente delle altre due classi, se no, di una delle due, ché in tal caso aggiungendosi a una di queste, fa inclinare la bilancia e impedisce che si producano gli eccessi contrari. Per ciò è una fortuna grandissima che quanti hanno i diritti di cittadino possiedano una sostanza moderata e sufficiente, perché dove c'è chi possiede 1296 a
troppo e chi niente, si crea o una democrazia sfrenata o un'oligarchia autentica, o, come risultato di entrambi gli eccessi, una tirannide: e in realtà dalla democrazia più baldanzosa e dalla oligarchia nasce la tirannide, mentre dalle costituzioni medie e da quelle affini molto meno. Il motivo lo diremo più avanti quando tratteremo dei mutamenti di costituzione[44]. Comunque è chiaro che la forma media di costituzione è la migliore: essa sola non è sconvolta da fazioni, perché dove il ceto medio è numeroso, non si producono affatto fazioni e dissidi tra i cittadini. E i grandi stati non sono, per lo più, sconvolti da fazioni proprio per questo motivo che la classe media è numerosa: nei piccoli, invece, è facile dividere tutti in due parti, sicché non rimane niente al centro e tutti sono, più o meno, o poveri o ricchi. E le democrazie sono più sicure delle oligarchie e anche più durature proprio in forza dei cittadini medi (infatti questi sono di più e partecipano più largamente alle cariche nelle democrazie che nelle oligarchie) poiché quando, in mancanza di costoro, i poveri prevalgono per numero è un disastro e crollano[45] rapidamente. Deve ritenersi fatto indicativo che i migliori legislatori appartengono

[43] Fr. 12 Diehl. Allo stesso criterio s'era ispirato Solone nel redigere la sua costituzione: cfr. *Ath. Pol.* XII.
[44] Cfr. E 1308 a 20 sgg.
[45] Il sogg. sottinteso è « le democrazie ».

al ceto medio: Solone era uno di questi (e lo dimostra nella sua poesia) e Licurgo (che non era re) e Caronda e, più o meno, la maggior parte degli altri.

È anche chiaro da questi rilievi perché la maggior parte delle costituzioni sono democratiche o oligarchiche. Infatti, a causa della frequente esiguità numerica del ceto medio, l'una delle due classi sempre prevale, o i proprietari di beni o il demo, e questi, superato il giusto mezzo, reggono la costituzione secondo i loro princìpi, sicché ne vien fuori una democrazia o un'oligarchia. Inoltre, siccome tra demo e ricchi avvengono tumulti e lotte reciproche, qualunque dei due ha la ventura di dominare gli avversari, non stabilisce una costituzione comune e basata sull'uguaglianza, ma si prende come premio della vittoria una superiorità politica e gli uni creano la democrazia, gli altri l'oligarchia. Anche quelli che hanno esercitato l'egemonia sull'Ellade[46], poiché guardavano entrambi alla costituzione che avevano, stabilirono nei vari stati gli uni governi democratici, gli altri oligarchici, badando non all'utile degli stati, ma solo al proprio: di conseguenza, per questi motivi, non ci fu mai una forma media di costituzione o ben di rado e presso pochi: in realtà un uomo solo, tra coloro che un tempo hanno avuto l'autorità suprema, s'indusse a dare questo ordinamento[47]. Ma ormai negli stati si è radicato
1296 b il costume di non volere l'uguaglianza ma o di cercare il comando o di sottostare al comando altrui. Dunque è chiaro da ciò quale sia la costituzione migliore e per quale motivo: quanto alle altre costituzioni, giacché diciamo che ci sono più forme di democrazia e di oligarchia, non è difficile vedere quale si debba porre prima e seconda e così via di seguito secondo l'ordine, per essere l'una

[46] Evidente allusione agli Ateniesi e agli Spartani.

[47] Molto si discute per determinare chi sia « quest'uomo » il quale volle dare alla Grecia una costituzione media. Il Newman (I, 470-71) pensa si tratti di Teramene la cui figura ed opera è sufficientemente conosciuta (cfr. G. De Sanctis, *Storia greca*, II, pp. 370 sgg.). È pure noto il giudizio che su Teramene ha dato Aristotele in *Ath. Pol.* XXVIII. Oltre Teramene, però, quindici personaggi si contendono l'onore di essere l'uomo indicato da Aristotele: tra questi Solone, Teopompo, Pericle, Alessandro Magno, Timoleonte etc. L'opinione del Newman è ancora la più solida.

migliore e l'altra peggiore, dal momento che s'è delineata quella ottima. Necessariamente quella più vicina a questa sarà sempre migliore, peggiore, invece, quella che più si scosta dalla forma media, a meno che non si giudichi in relazione a un qualche presupposto: e dico in relazione a un qualche presupposto perché spesso, pur essendo una costituzione preferibile, niente vieta che per taluni un'altra giovi di più.

12.

Che costituzione giovi ai diversi popoli e di quale tipo in rapporto ai differenti tipi di popolo è quanto si deve trattare di seguito a ciò che abbiamo detto. In primo luogo s'ha da fissare in generale a proposito di tutte le costituzioni lo stesso principio: la parte dello stato che vuole la conservazione della costituzione dev'essere più forte della parte che non la vuole. Ogni stato risulta di una qualità e di una quantità. Per qualità intendo la libertà, la ricchezza, l'educazione, la nobiltà, per quantità l'abbondanza della popolazione. È possibile che la qualità si trovi in una delle due parti di cui è composto lo stato e che nell'altra si trovi la quantità, ad es. quelli di bassi natali possono essere numericamente più dei nobili o i poveri più dei ricchi, senza che peraltro siano tanto superiori per quantità quanto sono inferiori per qualità. Per ciò questi due fattori devono essere misurati l'uno in relazione all'altro. Quindi dove la massa dei poveri prevale nella proporzione detta, ivi si ha naturalmente la democrazia e ogni forma di democrazia in rapporto alla prevalenza di un determinato demo: così, se è in eccedenza la massa degli agricoltori, la prima forma di democrazia, se quella dei lavoratori meccanici e dei salariati, l'ultima e allo stesso modo le altre intermedie. Invece dove la classe dei ricchi e dei notabili è superiore per qualità più di quanto è inferiore per quantità, ivi si ha l'oligarchia e allo stesso modo ogni forma di oligarchia in rapporto alla superiorità della classe oligarchica.

Quindi il legislatore deve sempre includere nella sua costituzione i cittadini medi: se emana leggi oligarchiche, deve badare ai cittadini medi, se democratiche, conciliarsi con le leggi costoro.

E, invero, dove la massa del ceto medio supera quella dei due estremi o di uno solo degli estremi, ivi è possibile la stabilità della 1297 a costituzione perché non c'è pericolo che i ricchi s'accordino mai coi poveri contro loro: infatti non vorranno mai essere schiavi gli uni degli altri e, anche se la cercassero, non troverebbero davvero un'altra costituzione più di questa favorevole ai loro interessi. A un avvicendamento del governo, poi, non si adatterebbero mai, a causa della diffidenza reciproca. Del resto, dovunque la persona che riscuote più fiducia è l'arbitro e arbitro è chi sta in mezzo. Quanto più perfettamente contemperata risulta la costituzione, tanto più è stabile: quindi molti di quelli che vogliono metter su costituzioni aristocratiche sbagliano non solo nel concedere troppo ai ricchi, ma anche nel colpire il popolo. Necessariamente poi, col tempo, dai falsi beni derivano mali veri, perché le soperchierie dei ricchi distruggono la costituzione più che quelle del popolo.

13.

Sono cinque di numero gli espedienti che nelle politie prendono a pretesto contro il popolo: riguardano l'assemblea, le cariche, i tribunali, l'uso delle armi, gli esercizi ginnici. Quanto all'assemblea è permesso a tutti parteciparvi ma si commina ai ricchi un'ammenda se non vi partecipano o ad essi soltanto o ad essi molto maggiore: quanto alle cariche non è permesso a chi possiede il censo rifiutarle sotto giuramento, mentre è permesso ai poveri: quanto ai tribunali, c'è un'ammenda per i ricchi se non danno il voto, per i poveri invece c'è immunità ovvero l'ammenda è grande per gli uni, piccola per gli altri, come nelle leggi di Caronda. In qualche posto tutti possono prender parte all'assemblea e ai giudizi del tribunale purché si siano iscritti nel registro [48], ma se, dopo essersi iscritti, non prendono parte all'assemblea né al giudizio del tribunale, grosse ammende si comminano

[48] È il πίναξ ἐκκλησιαστικός in cui venivano registrati i nomi di quanti volevano prendere parte ai dibattiti dell'assemblea e del tribunale. E. Berneker in P.W., XX, 1408-09.

contro costoro, affinché in vista dell'ammenda rifiutino d'iscriversi e, non essendosi iscritti, non prendano parte ai dibattiti del tribunale né all'assemblea. Nello stesso senso fanno le leggi riguardo al possesso delle armi e agli esercizi in palestra. Ai poveri è permesso non averle, pei ricchi c'è una penalità se non le hanno: così, se non si esercitano, per gli uni non c'è alcuna ammenda, pei ricchi, invece, c'è una penalità affinché questi in vista dell'ammenda prendano parte agli esercizi, quelli, per non avere timore alcuno, non vi prendano parte. Sono questi gli espedienti di natura oligarchica introdotti nelle legislazioni. Nelle democrazie, poi, contro questi espedienti ne escogitano degli altri. Ai poveri assegnano una paga, quando partecipano alle assemblee e ai tribunali, mentre pei ricchi non stabiliscono nessun'ammenda. Di conseguenza è chiaro che se uno vuol fare un giusto contemperamento, deve raccogliere le prescrizioni delle due costituzioni e stabilire per gli uni la paga, per gli altri l'ammenda; in questo modo tutti vi prenderanno parte, mentre in quello la costituzione diventa appannaggio di una sola delle due classi. Ma la costitu- 1297 b zione [49] deve risultare solo di chi possiede le armi: l'ammontare del censo, però, non si può stabilire assolutamente e imporre che ⟨dev'⟩ essere tanto, ma bisogna considerare piuttosto quale limite massimo può raggiungere perché quelli che partecipano al governo siano in numero maggiore di quelli che non ne partecipano, e questo stabilire. In effetti, i poveri, anche non partecipando alle cariche, sono pronti a rimanere tranquilli se nessuno li offende né li deruba dei loro averi. Ma ciò non è facile, perché non sempre capita che quelli che stanno al governo siano persone ammodo. Quando poi scoppia la guerra si abituano a tergiversare, se non ricevono di che nutrirsi e sono privi di risorse: quando invece qualcuno pensa al loro sostentamento, allora vogliono combattere.

Presso alcuni popoli la costituzione risulta non solo di quanti servono attualmente come opliti, ma anche di quanti hanno com-

[49] τὴν πολιτείαν: anche a questo punto si discute sull'esatto significato del termine. Probabilmente indica il soggetto della costituzione, quelli cioè che hanno i pieni diritti politici; « universitas civium » (Bonitz, *Ind. Ar.* 612 b 10).

piuto tale servizio: tra i Maliesi la costituzione risultava di costoro ed eleggevano i magistrati tra quanti erano in servizio. Così la prima costituzione tra gli Elleni, che succedette alle monarchie, risultò di combattenti e fu, all'inizio, di cavalieri (perché il nerbo e la superiorità di guerra riposavano sui cavalieri e la fanteria pesante senza adeguato coordinamento è inutile e la pratica di queste cose e la tattica non esistevano presso gli antichi, sicché il nerbo era nei cavalieri); ma cresciuti gli stati e aumentata la forza della fanteria, molto più persone entrarono a far parte della costituzione; per ciò quelle che adesso chiamiamo " politie " gli antichi le chiamavano democrazie, ma le politie [50] d'una volta erano naturalmente oligarchiche e regali. Infatti, dato l'esiguo numero di uomini, non avevano un ceto medio abbondante, sicché, essendo pochi di quantità e in posizione d'inferiorità nella struttura dello stato, erano soggetti ad essere dominati. Si è detto, quindi, per quale motivo esistono più forme di costituzione e perché ce ne sono delle altre, oltre quelle comunemente ammesse (infatti non c'è soltanto un'unica democrazia e lo stesso vale per le altre) e ancora quali sono le differenze tra loro e per quale causa succede che si diano tali differenze e, inoltre, qual è la migliore tra le costituzioni, parlando, diciamo così, generalmente, e quale tra le altre costituzioni si adatta a un popolo d'una determinata natura.

14.

È adesso la volta di parlare delle questioni che vengono di seguito e in generale e separatamente, con riferimento a ciascuna costituzione, prendendo il conveniente punto di partenza. Ci sono in ogni costituzione tre parti in rapporto alle quali il bravo legislatore deve vedere quel che è a ciascuna di giovamento: quando queste sono bene ordinate, di necessità anche la costitu-

[50] αἱ ἀρχαῖαι πολιτεῖαι: anche qui il vocabolo ha diviso i commentatori. Mi sembra verisimile tradurre « politie » e per il senso generale della frase e perché così pare suggerire lo stesso vocabolo a l. 24 — e di questo pensiero il nostro periodo sembra voglia essere spiegazione.

zione è bene ordinata e dalla loro differenza dipende la differenza delle costituzioni stesse, l'una dall'altra. Di queste tre una è quella deliberante sugli affari comuni, la seconda concerne le magistra- 1298 a
ture (e cioè quali devono essere e in quali campi sovrane e in che modo si deve procedere alla loro elezione), la terza è quella giudiziaria. La parte deliberante è sovrana riguardo alla pace e alla guerra, all'alleanza e alla denuncia di trattati, riguardo alle leggi, riguardo alle sentenze di morte, d'esilio, di confisca, riguardo all'elezione dei magistrati e al loro rendiconto. È necessario rimettere tutte queste decisioni o a tutti i cittadini o tutte ad alcuni di essi (per es. a una sola magistratura o a più magistrature o alcune a questa magistratura, altre ad altra) ovvero talune a tutti, talune ad alcuni.

Che tutti deliberino di tutti gli affari è proprio della democrazia, perché è siffatta eguaglianza che cerca il popolo. Ora ci sono più modi per ottenere questo: uno consiste nel deliberare a turno e non tutti insieme in blocco (com'è nella costituzione del milesio Telecle [51]: in altre costituzioni deliberano i collegi dei magistrati riuniti in sessione plenaria, ma alle magistrature accedono tutti, indistintamente, a turno dalle tribù e dalle sezioni più piccole, finché il potere sia stato tenuto da tutti) e le riunioni si fanno solo per stabilire leggi, prender in esame questioni riguardanti la costituzione e ascoltare le disposizioni dei magistrati. Un altro modo consiste nel deliberare in blocco tutti, e si riuniscono solo per eleggere i magistrati, promulgare leggi, discutere di guerra e di pace, ascoltare i rendiconti, mentre tutte le altre faccende le deliberano magistrati incaricati di questi particolari compiti, eletti per votazione di tra la massa dei cittadini o sorteggiati. Un altro modo consiste in ciò che i cittadini si riuniscono per provvedere alle magistrature e ai rendiconti, per deliberare sulla guerra e sulle alleanze, mentre il resto è sbrigato da magistrature che, per quanto è possibile, sono elette per votazione, e sono quelle che di necessità devon essere coperte da esperti. Il quarto modo consiste in ciò che tutti si raccolgono per deliberare di ogni pro-

[51] Di Telecle non sappiamo niente oltre queste scarne notizie di Aristotele. Il Susemihl lo allinea con Ippodamo e Falea, considerandolo un teorico del diritto.

blema, e i magistrati non decidono niente ma si limitano a un giudizio preliminare: in questo modo oggi è retta la forma più spinta di democrazia, che diciamo analoga all'oligarchia dinastica e alla monarchia tirannica. Questi modi sono tutti democratici: che poi taluni deliberino di tutti i problemi è proprio dell'oligarchia. Anche qui ci sono molte varietà. Quando sono scelti in base a censo relativamente mediocre e sono molti in forza della mediocrità del censo e non introducono mutamenti in cose che la legge vieta di modificare, ma la seguono, e chiunque abbia quel censo può prender parte alle deliberazioni, una costituzione di tal sorta è un'oligarchia molto vicina alla politia per la sua moderazione. Invece, quando non tutti prendono parte alle deli-
1298 b berazioni ma solo quelli scelti e governano, costoro, conforme alla legge, come nel caso precedente, ciò è oligarchico: quando poi quelli che sono sovrani delle deliberazioni si eleggono tra loro, quando il figlio subentra nel posto al padre e sono sovrani delle leggi, di necessità tale sistema è estremamente oligarchico. Quando poi ci sono determinati individui per determinati problemi, ad esempio tutti pensano alla guerra, alla pace e ai rendiconti, ma al resto i magistrati, e questi sono eletti per votazione, non tratti a sorte, tale costituzione è un'aristocrazia. Infine, se di talune questioni s'interessano magistrati eletti per votazione, di altre magistrati sorteggiati — e questi sono stati sorteggiati o direttamente o da una lista preventivamente scelta — o tutt'insieme, magistrati eletti per votazione e sorteggiati, alcuni tratti di quest'ordinamento sono propri di una costituzione aristocratica, altri di una politia [52].

Si è dunque distinto in questo modo la parte deliberante in rapporto alle diverse forme di costituzione e ciascuna forma di costituzione si governa in proposito secondo le distinzioni dette. Ma a una democrazia della forma che adesso è considerata democrazia nel senso più pieno (intendo quella in cui il popolo è sovrano pure delle leggi) per migliorare la funzione deliberativa

[52] Elemento aristocratico è ad es. l'elezione dei magistrati fatta su una lista di persone preventivamente scelte (*Ath. Pol.* VIII, XXII etc.): elemento proprio della polizia invece la coesistenza di magistrati designati per votazione e a sorte (1294 b 12-13).

conviene fare lo stesso che si fa nelle oligarchie a proposito delle corti giudiziarie (impongono cioè un'ammenda a quanti vogliono che diano il voto affinché intervengano al processo, mentre gli stati democratici danno una paga ai poveri): fare, dunque, lo stesso a proposito delle assemblee (ché allora le deliberazioni saranno migliori, giacché delibereranno tutti in comune, il popolo coi notabili, questi con la massa): conviene pure che quelli che deliberano siano tratti per votazione o per sorteggio, in numero uguale dalle differenti parti e se i membri del popolo superano di gran lunga in quantità gli altri cittadini, conviene o non dare la paga a tutti, ma a un numero proporzionato a quello dei notabili, o escludere a sorte quelli che sono di più. Nelle oligarchie invece conviene o che ci si associ taluni del popolo o che, istituiti dei collegi di funzionari, come sono in alcuni stati i cosiddetti «probuli» e «guardiani della legge» [53], i cittadini si occupino delle questioni su cui costoro hanno in precedenza deliberato (in tal modo il popolo prenderà parte alle deliberazioni e non potrà abolire alcuna parte della costituzione) oppure che il popolo voti quel che gli è stato proposto o niente in contrario a quel che è stato proposto, o che tutti abbiano parte al dibattito, ma solo i magistrati prendano le decisioni. Si deve fare l'opposto di quel che avviene nelle politie, perché bisogna fare il popolo arbitro di respingere col suo voto una proposta e non invece arbitro di ratificarla e questo sia demandato ai magistrati. Nelle politie invece fanno a rovescio: i pochi sono arbitri di respingere col loro voto una proposta ma non arbitri di ratificarla, il che viene sempre demandato ai più. Siano in tal senso le precisazioni sul corpo 1299 a
deliberante che è in realtà il potere sovrano nella costituzione.

[53] I probuli erano magistrati incaricati di esaminare le questioni prima che fossero portate davanti al popolo: li troviamo a Corcira, a Delfi, a Megara, ad Atene, in altri luoghi. L'esistenza di tali probuli implica un corpo deliberante di una certa consistenza e per questo non li troviamo nelle forme estreme di oligarchia. Sui νομοφύλακες cfr. Γ 1287 a: si trattava in origine di magistrati incaricati di custodire l'integrità delle legge.

15.

Connessa a questi problemi è la determinazione a proposito delle magistrature. Anche questa parte della costituzione presenta molte varietà: quante devono essere le magistrature, in quali campi sovrane, e riguardo al tempo, quant'è la durata di ciascuna (perché alcuni le pongono di sei mesi, altri di meno, altri d'un anno, altri più a lungo) e se devono durare le magistrature a vita o per un ampio periodo di tempo ovvero né in questo modo né in quello, bensì gli stessi devono coprirle più volte oppure non può la stessa persona coprirle due volte, ma una volta sola, e riguardo alla designazione dei magistrati, tra chi devono essere presi, da chi e in che modo. Su tutti questi punti bisogna essere in grado di determinare quanti modi possono aversi e poi stabilire in base all'utilità quali magistrature convengono alle diverse costituzioni. Ma non è facile neppure precisare quali cariche devono essere chiamate «magistrature». La comunità politica ha bisogno di molti funzionari, ma ⟨non⟩ perciò si devono ritenere tutti magistrati, sia quelli eletti per voto sia per sorteggio: in primo luogo, ad es., i preti (quest'ufficio, in realtà, s'ha da ritenere qualcosa di differente dalle magistrature politiche) e poi i coreghi, gli araldi sono eletti e anche gli ambasciatori [54]. Tra le cariche di sovrintendenza alcune sono politiche e si estendono o su tutti i cittadini in un determinato campo d'azione, ad es. lo stratego su quanti sono soldati, o su una parte, quali il sorvegliante delle donne o dei ragazzi, altre economiche (spesso eleggono misuratori di frumento), altre sono servili, e se sono ricchi [55], vi prepongono gli schiavi. Ma soprattutto, per dirla in generale, si devono chiamare magistrature quelle a cui è demandato il compito di deliberare su determinati affari, di giudicare e di dare ordini, questo specialmente, perché il dare ordini è caratteristica essenziale dell'autorità. La questione, comunque, non ha, per così dire, importanza alcuna per la pratica (in realtà non c'è stata

[54] Compi la frase «e tuttavia non sono magistrati».

[55] Sott. «gli stati». Si tratta di schiavi popolari, appartenenti alla polis.

ancora una decisione delle discussioni sorte sul vocabolo) e tuttavia offre la possibilità di fare una ricerca speculativa. Ora quali e quante magistrature sono necessarie all'esistenza di uno stato, quali non sono necessarie ma utili a una buona costituzione, sono problemi che si potrebbero piuttosto discutere riguardo a ogni forma di costituzione e specialmente riguardo ai piccoli stati. Nei grandi, infatti, è possibile, anzi necessario, che un solo ufficio sia preposto a una sola funzione (e in realtà essendo molti i cittadini è possibile che molti accedano agli uffici: sicché da talune cariche si astengono per molto tempo, altre le coprono una volta sola, ed ogni lavoro riesce meglio quando l'attenzione di chi agisce è fissata totalmente in esso che quando è divisa tra tante occupazioni): nei piccoli, invece, è necessario raccogliere in pochi 1299 b
uomini molti incarichi (data l'esiguità del numero non è facile che molti siano in carica, perché, chi saranno quelli che a loro volta ne prenderanno il posto?). Ma talvolta i piccoli stati richiedono le stesse magistrature e leggi dei grandi stati, solo che questi richiedono spesso le stesse magistrature, mentre a quelli capita di richiederle a lunghi intervalli: per ciò niente impedisce che si assegnino molte funzioni insieme (perché certo non interferiranno l'una con l'altra) e per rimediare all'esiguità degli uomini è necessario fare le magistrature come gli spiedi-lucerne [56]. Se dunque possiamo dire quante magistrature sono indispensabili a ogni stato e quante, pur non indispensabili, è bene ci siano, più facilmente conoscendo ciò si potranno raccogliere insieme quelle magistrature che per loro natura conviene raccogliere in un'unica magistratura. Conviene pure che non ci sfugga per quali cose si richiede la sorveglianza di molte cariche locali, per quali invece ci deve essere un'unica magistratura sovrana, se ad es. per quanto riguarda il buon ordine ci dev'essere un agoranomo nell'agora, un altro funzionario in un altro luogo, ovvero lo stesso dovunque, e se bisogna distinguere le magistrature secondo le funzioni o secondo le persone, intendo dire cioè, se uno solo deve pensare al buon ordine in generale o uno al buon ordine dei fanciulli, un altro a quello delle donne, e così, se in rapporto alle costitu-

[56] ὀβελισκολύχνια: spiedi che potevano essere usati anche come lucerne. Erano strumenti militari. Per un paragone simile cfr. A 1252 b 1.

zioni anche il tipo delle magistrature varia secondo i principi di ciascuna di esse o no, ad es. se nella democrazia, nell'oligarchia, nell'aristocrazia, nella monarchia le magistrature sovrane sono le stesse, pur non costituite da persone dello stesso rango né tolte da classi uguali, ma diverse nelle diverse costituzioni — così nelle aristocrazie sono costituite da persone colte, nelle oligarchie dai ricchi, nelle democrazie dai liberi — o ci sono speciali magistrature in rapporto alle diverse costituzioni e c'è dove sono utili le stesse magistrature, dove magistrature differenti (perché è bene che le stesse magistrature abbiano qui larghe attribuzioni, lì limitate).

Nondimeno, alcuni uffici sono propri di uno speciale tipo di costituzione, ad es. quello dei probuli, che non è democratico. Il consiglio invece è un organo popolare: dev'esserci senz'altro un organo che si incarichi di preparare le deliberazioni del popolo in modo ch'esso possa attendere ai suoi affari, ma se questo è costituito da poche persone è uno strumento oligarchico e i probuli devono essere di necessità pochi di numero, sicché sono uno strumento oligarchico. Ma dove esistono entrambe queste magistrature, i probuli stanno a guardia dei consiglieri, perché il consigliere è un funzionario democratico, il probulo oligarchico. Però l'autorità del consiglio viene indebolita in quelle democrazie in cui il popolo riunendosi tratta da sé di ogni affare. Questo capita di solito dove c'è possibilità di paga per i partecipanti all'assemblea: avendo tempo a disposizione essi si raccolgono spesso e decidono tutto da loro. Ma il sorvegliante dei ragazzi e il sorvegliante delle donne e altri magistrati incaricati d'una sorveglianza di tale sorta sono istituzioni aristocratiche, non democratiche (in realtà come si potrebbe proibire alle mogli dei poveri di uscire di casa?) e neppure oligarchiche (perché le donne degli oligarchici si danno al lusso).

Basta per ora di questo argomento: bisogna cercare di studiare dapprincipio l'istituzione delle cariche [57]. Le varietà dipen-

dono da tre fattori, la cui combinazione deve di necessità dare tutti i modi. Di questi tre fattori uno è: chi elegge i magistrati? Il secondo: tra chi? Ultimo: in che modo? Di questi tre, poi, ciascuno presenta tre varietà: in effetti o tutti i cittadini eleggono o alcuni, o tra tutti o tra alcuni ben definiti (per es. in rapporto al censo o alla stirpe o alla virtù o ad altra qualità del genere: così a Megara potevano essere eletti quelli ch'erano tornati dall'esilio e che avevano combattuto insieme contro la democrazia [58]), o per votazione o per sorteggio. (A loro volta questi modi possono essere abbinati, intendo cioè che taluni magistrati li eleggono alcuni, altri tutti, taluni tra tutti, altri tra alcuni, taluni per votazione, altri per sorteggio.)

Ciascuna di queste varietà ammetterà sei modi: o tutti eleggeranno tra tutti per votazione o tutti tra tutti per sorteggio ⟨o tutti tra alcuni per votazione o tutti tra alcuni per sorteggio⟩ (e se tra tutti o parte per parte ad es. per tribù, per demi, per fratrie, finché tutti i cittadini siano stati presi in considerazione oppure sempre tra tutti) ovvero parte in questo modo, parte in quello. Se poi gli elettori sono alcuni, eleggeranno o tra tutti per votazione o tra tutti per sorteggio, o tra alcuni per votazione o tra alcuni per sorteggio, ovvero parte in questo modo parte in quello, dico, cioè, parte tra tutti per votazione parte per sorteggio e ⟨parte tra alcuni per votazione, parte per sorteggio⟩. Sicché risultano dodici modi, senza calcolare i due abbinamenti. Di

[57] La parte che segue è tra le più intricate della *Politica*. In essa Aristotele sfoggia tutto il suo amore per le classificazioni, divisioni, distinzioni e ne vien fuori una gamma tale di governi che, notano i critici, non esistette mai in Grecia, ma solo nell'esuberante capacità logica del filosofo. Si vedrà pure che molte forme sono simili tra loro o separate l'una dall'altra da una sottilissima linea di divisione. Appunto per far rientrare negli schemi proposti il testo che non è arrivato integro (dato il susseguirsi di espressioni uguali sono comprensibilissimi gli errori e le sviste dei copisti) gli editori hanno dovuto ricorrere a emendamenti e aggiunte. Ho seguito la ricostruzione del Ross, pur senza illudermi che sia al di là di ogni obiezione.

[58] Difficile è stabilire a quale avvenimento Aristotele si riferisca. Anche a 1302 b 30 sgg. e 1304 b 34 sgg. egli accenna al rovesciamento della democrazia megarese da parte di oligarchici. Taluni ammettono che in tutti e tre i passi si tratta dello stesso avvenimento, altri, invece, vorrebbero distinguere casi differenti. Sappiamo da THUC. IV 66-74 di un fatto del genere accaduto a Megara nel 424 a.C., che potrebbe appunto essere quello ricordato da Aristotele.

questi, tre sono istituzioni democratiche e cioè che tutti eleggano tra tutti per votazione o per sorteggio o in entrambi i modi, taluni per sorteggio altri per votazione. Che poi non tutti insieme eleggano, ma tra tutti o tra alcuni, per sorteggio o per votazione o in entrambi i modi, o alcuni tra tutti, altri tra alcuni, ⟨o per sorteggio o per votazione o⟩ in entrambi i modi (e per entrambi intendo taluni per sorteggio altri per votazione) è proprio della politia. Che alcuni eleggano tra tutti o per votazione o per sorteggio o in entrambi i modi, taluni per sorteggio altri per votazione, è proprio dell'oligarchia (e più accentuato è tale carattere quando i due procedimenti sono uniti). Che ne eleggano alcuni tra tutti e altri tra alcuni è proprio d'una politia a ten-
1300 b denza aristocratica e che taluni li eleggano per votazione e altri per sorteggio. Che alcuni eleggano tra alcuni ⟨per votazione⟩ è oligarchico e che alcuni tra alcuni per sorteggio (anche se questo non si verifica allo stesso modo) e che alcuni tra alcuni in entrambi i modi. Che poi alcuni eleggano tra tutti e tutti tra alcuni per votazione è proprio dell'aristocrazia.

Sono questi altrettanti modi di eleggere i magistrati e in tal maniera si dividono secondo le differenti costituzioni. Quale modo conviene a determinati popoli e come devono essere costituiti, sarà chiaro quando determineremo il potere delle magistrature e la loro natura. Per 'potere di una magistratura' intendo il potere essenziale, qual è per es. quello della magistratura che vigila sull'entrate o quello essenziale alla magistratura della difesa. Sono in effetti di forma differente ad es. il potere dello stratego, e quello essenziale a chi regola i contratti sul mercato.

Rimane da parlare della terza delle parti d'una costituzione, quella giudiziaria. Anche a questo proposito bisogna considerare i diversi modi secondo lo stesso piano. Sono tre i fattori che determinano la differenza dei tribunali: i membri che li costituiscono, l'ambito della loro giurisdizione, il modo di elezione. Riguardo ai membri intendo se le corti sono costituite da tutti i cittadini o da alcuni: riguardo all'ambito della loro giurisdizione quante sono le specie dei tribunali: riguardo al modo di elezione se bisogna sceglierli per sorteggio o per votazione. Determiniamo in primo luogo quante sono le specie dei tribunali. Sono otto

di numero: uno per il rendiconto, un altro per i danni contro la comunità, un altro per i reati contro la costituzione, il quarto per le controversie tra magistrati e privati a proposito di condanne, il quinto per i contratti privati di una certa consistenza e, oltre questi, il tribunale per omicidi e per stranieri (di tribunali per omicidi ve ne sono varie specie, sia formati dagli stessi giudici sia da giudici diversi: quelli per omicidio premeditato, per omicidio involontario, per i casi in cui si ammette il fatto ma se ne discute la legittimità, un quarto poi, per le accuse di omicidio mosse al loro ritorno in patria contro taluni esiliati in seguito ad omicidio: di tal genere per es. si dice sia il tribunale del Freatto ad Atene. Casi siffatti se ne danno generalmente pochi nel lungo corso del tempo anche nei grandi stati: quanto ai tribunali per stranieri uno tratta le vertenze di stranieri contro stranieri, l'altro di stranieri contro cittadini). Oltre tutti questi ci sono ancora tribunali che hanno competenza sui piccoli contratti, come quelli di una dracma, di cinque dracme o poco più, perché bisogna dare un giudizio anche di queste vertenze, pur se non devono essere portate davanti a una giuria numerosa.

Ma si mettano da parte questi tribunali e quelli per omicidi e quelli per stranieri e parliamo dei tribunali civili, che se non sono organizzati a dovere costituiscono fonti di sconvolgimento e di perturbamento delle costituzioni. Di necessità o tutti giudicano tutte le cause elencate, designati per votazione o per sorteggio, o tutti tutte le cause, designati parte per sorteggio parte per votazione, o talune cause dello stesso tipo, alcuni designati per sorteggio, altri per votazione. Sono questi, dunque, quattro modi: 1301 a
altrettanti sono se l'elezione è ristretta a una parte dei cittadini, perché anche qui i giudici con competenza su ogni questione possono essere scelti tra alcuni per voto, oppure tra alcuni con competenza su ogni questione per sorteggio, oppure parte per sorteggio parte per voto, oppure taluni tribunali con competenza su cause dello stesso tipo saranno formati da membri scelti per sorteggio e per votazione. Sono questi, dunque, come s'è detto, i modi ⟨corrispondenti⟩ a quelli menzionati. Ora questi tribunali possono essere combinati, intendo cioè quelli scelti tra tutti, tra alcuni, tra entrambi (come se nello stesso tribunale gli uni fossero scelti tra tutti, gli altri tra alcuni), per sorteggio o per elezione o

con entrambi i sistemi. Si è detto in quanti modi è possibile costituire i tribunali: di questi i primi sono democratici, quelli cioè scelti tra tutti con competenza su tutto, i secondi oligarchici, scelti tra alcuni con competenza su tutto, propri dell'aristocrazia e della politia i terzi, scelti parte tra tutti parte tra alcuni.

LIBRO QUINTO E

1.

Degli altri argomenti, dunque, che intendevamo trattare si 1301 a
è discusso più o meno di tutti: si deve esaminare di seguito a ciò che si è detto quante sono e quali le cause per cui le costituzioni si trasformano, qual è la rovina di ciascuna costituzione, da quali forme in quali altre soprattutto trapassano, e ancora, qual è la salvezza di ciascuna sia in generale sia in particolare, infine con quali mezzi soprattutto ciascuna di esse si mantiene in vita.

Bisogna in primo luogo stabilire come punto di partenza che si sono formate molte costituzioni perché tutti sono d'accordo sul giusto, nel senso che[1] è un'uguaglianza proporzionale, ma errano nell'applicare tale nozione, come s'è detto anche prima[2]. Così la democrazia nacque dall'idea che quanti sono uguali per un certo rispetto, siano assolutamente uguali (e in realtà per il fatto che sono tutti ugualmente liberi pensano di essere assolutamente uguali), l'oligarchia dalla supposizione che quanti sono disuguali sotto un certo rispetto siano del tutto disuguali (e in realtà essendo diseguali nel possesso della proprietà suppongono di essere assolutamente diseguali). Perciò gli uni, essendo uguali, ritengono giusto partecipare in ugual misura di ogni cosa, mentre gli altri, essendo diseguali, cercano di aver sempre di più, e il di più è diseguale. Quindi, tutte queste forme di costituzione

[1] τὸ δίκαιον καὶ τὸ κατ'ἀναλογίαν ἴσον: καὶ in senso esplicativo. È l'uguaglianza secondo il merito di cui a 1301 b 31-32. Così Newman, Jowett, Tricot, etc.

[2] Γ 1280 a 7 sgg.

hanno un qualche elemento di giusto, ma, parlando assolutamente, sono false. E per tale motivo, quando gli uni e gli altri si trovano a partecipare alla costituzione non secondo l'idea che si sono formati, scoppiano le ribellioni. Potrebbero ribellarsi con pienissimo diritto quelli che eccellono per virtù, anche se non ci pensano affatto, perché sarebbe del tutto ragionevole che solo costoro
1301 b fossero assolutamente diseguali. Ci sono poi alcuni i quali, essendo superiori per nascita, non si ritengono degni di uguali diritti proprio per questa differenza; credono, infatti, che sono nobili quanti hanno eccellenza di antenati e ricchezza.

Ecco l'origine, per così dire, e l'inizio delle ribellioni: è per questo che si ribellano. Quindi anche i mutamenti costituzionali avvengono in due sensi: talora attaccano la costituzione per cambiarla, da quella vigente in un'altra, per es. dalla democrazia nell'oligarchia o dall'oligarchia nella democrazia o da queste nella politia e nell'aristocrazia o in queste forme da quelle. Talvolta, però, non attaccano la costituzione vigente: desiderano bensì la stessa forma di governo, ma vogliono che sia sotto il loro personale controllo ad es. l'oligarchia o la monarchia. Ci può anche essere questione di più o di meno, ad es. che un'oligarchia già in vita sia governata più oligarchicamente o meno, oppure che una democrazia già in vita sia governata più democraticamente o meno, e allo stesso modo per le altre forme di costituzione, che siano più rigide o più rilassate. Il fine può essere anche quello di mutare una parte della costituzione, ad es. di creare o di sopprimere una certa magistratura: così taluni dicono che Lisandro tentò di distruggere a Sparta il potere regale e il re Pausania l'eforato [3]: anche a Epidamno la costituzione fu alterata in parte (perché costituirono un consiglio al posto dei filarchi, ma è ancora obbligatorio che i magistrati della classe che sta al governo vadano all'eliea quando si mette ai voti una magistratura: di carattere oligarchico era anche la presenza di un unico arconte supremo in questa costituzione).

[3] PLUT. *Lys.* 30 riferisce il proposito di Lisandro che « bisognava togliere il potere regale agli Eupatridi e agli Agiadi, metterlo alla portata di tutti (εἰς μέσον θεῖναι) e operare la scelta di tra i migliori ». Il che darebbe un significato più preciso all'espressione aristotelica nel senso che Lisandro intendesse non abolire il potere regale ma porlo in mano a elementi più quotati. Il Pausania che qui si nomina è probabilmente lo stesso ricordato a 1307 a 4, e a 1333 b 34, il vincitore di Platea.

Dovunque la ribellione nasce da diseguaglianza, non però ⟨se⟩ [4] tra quelli che sono diseguali sussista una proporzione (perché il potere regio a vita è elemento di diseguaglianza, quando esiste tra eguali): insomma le ribellioni sono prodotte dalla ricerca di eguaglianza. L'eguaglianza è duplice: numerica l'una, in rapporto al merito l'altra: per ' numerica ' intendo ciò che è lo stesso ed eguale per numero o dimensione, ' in rapporto al merito ' quella proporzionale: per es. numericamente il 3 supera il 2 nella stessa misura che il 2 supera l'1, ma proporzionalmente il 4 sta al 2 come il 2 sta all'1, perché 2 e 1 sono ugual parte di 4 e di 2, essendo entrambi la metà. Ora, pur convenendo che assolutamente il giusto è quello in rapporto al merito, tuttavia divergono, com'è stato già detto [5], gli uni perché, se sono eguali per qualche rispetto, pensano di essere completamente eguali, gli altri perché, se per qualche rispetto sono diseguali, pretendono di avere tutto in parti diseguali. Per questo sono essenzialmente due le forme di costituzione, la democrazia e l'oligarchia: nobiltà di nascita e 1302 a
virtù si trovano in pochi, mentre le qualità su cui si fondano queste due costituzioni, in molti: in nessun luogo ci sono cento nobili e buoni, ma di agiati e ⟨di disagiati⟩ ce ne stanno molti in molti luoghi. Comunque, dare una costituzione secondo l'una o l'altra forma d'eguaglianza in modo assoluto sotto ogni rispetto è una sciocchezza. Lo si vede da quel che succede, e, cioè, nessuna di tali costituzioni è stabile. Ed eccone il motivo: è impossibile che non ci si trascini dietro fino alla fine un male derivante da un errore iniziale, commesso al principio. Perciò bisogna in taluni casi far appello all'eguaglianza numerica, in altri all'eguaglianza in rapporto al merito.

Tuttavia la democrazia è più dell'oligarchia solida e al riparo

[4] οὐ μὴν ⟨εἰ⟩: εἰ, aggiunta del Newman, accettata da quasi tutti gli editori recenti. È giustificata dal fatto che Aristotele vuole fissare un'eccezione al principio generale, che la ribellione nasce da diseguaglianza. Tale principio non ha più valore quando persone diseguali partecipano in modo diseguale alla costituzione: c'è in tale caso una certa proporzione che tiene lontano le ribellioni.

[5] Cfr. 1301 a 26 sgg.

da ribellioni, perché nelle oligarchie si producono due forme di ribellioni, l'una degli oligarchi tra loro, l'altra contro il popolo, mentre nelle democrazie solo quella contro l'oligarchia, e una ribellione del popolo contro se stesso, degna d'essere ricordata, non si verifica. Inoltre la costituzione fondata sulla classe media è più vicina alla democrazia che l'oligarchia ed è, essa proprio, la forma più sicura di tali costituzioni.

2.

Siccome studiamo donde derivano le ribellioni e i mutamenti di costituzione, bisogna dapprima stabilirne in generale le origini e le cause. Sono tre [6] di numero, più o meno, e si devono definire ognuna per sé, dapprima in abbozzo: bisogna infatti stabilire quali sono le disposizioni di chi si ribella, per quali fini, e in terzo luogo, quali sono le origini dei disordini politici e delle ribellioni che muovono gli uni contro gli altri. Ora in generale si deve ammettere che la causa per cui i cittadini sono disposti in certo senso al mutamento costituzionale è soprattutto quella di cui abbiamo già parlato [7]. Coloro che vogliono l'eguaglianza si ribellano se pensano di avere di meno, pur essendo eguali a quelli che hanno di più, mentre quelli che vogliono diseguaglianza e superiorità, se suppongono che, pur essendo diseguali, non hanno di più, ma lo stesso o di meno (e queste cose si possono desiderare talora giustamente, talora anche ingiustamente): in effetti quelli che sono inferiori si ribellano per essere eguali, quelli che sono eguali per essere più grandi. S'è detto delle disposizioni in cui gli uomini si ribellano. I fini per cui si ribellano sono la brama di lucro e gli onori e i loro contrari, perché, cioè, volendo evitare il disonore e le perdite che possono colpire loro personalmente o gli amici, fanno ribellioni negli stati. Le cause e le origini dei mutamenti, da cui sorge negli uomini l'atteggiamento

[6] Il Jowett distingue le tre cause nel modo seguente:
a) causa materiale: l'uomo che si ribella; *b*) causa finale: il fine delle ribellioni; *c*) causa efficiente: l'origine del disordine.

[7] Cfr. 1301 a 33 sgg.; 1301 b 35 sgg. Ivi si parla della causa materiale delle rivoluzioni, la prima delle tre ricordate.

nel senso suddetto e a proposito degli oggetti ricordati [8], possono essere sette di numero o forse più. Di questi due sono gli stessi già menzionati, anche se non operano nello stesso modo, ché la brama di lucro e gli onori istigano gli uomini gli uni contro gli altri, non per impossessarsene essi stessi, com'è stato già detto, 1302 b
ma perché vedono che alcuni giustamente, altri ingiustamente ne hanno troppi. Altre cause sono la prepotenza, la paura, la superiorità, il disprezzo, lo sviluppo sproporzionato di alcune parti dello stato, e ancora, ma in altro modo, i brogli elettorali, la trascuratezza, l'incuria del poco, la disparità di elementi [9].

3.

Tra questi motivi è più o meno evidente che forza hanno e come sono causa di ribellioni la prepotenza e la brama di lucro: poiché quelli che stanno al potere fanno prepotenze e cercano guadagni eccessivi, i cittadini si ribellano, sia gli uni contro gli altri, sia contro le costituzioni che permettono a quelli tale condotta — questi guadagni eccessivi derivano talora dai beni privati, talora dai beni pubblici. È anche chiaro che forza hanno gli onori e come sono motivo di rivolta: uomini che vengono esclusi dagli onori e che vedono altri onorati, si rivoltano: la distribuzione degli onori è ingiusta quando taluni sono onorati o disonorati contro i loro meriti, al contrario è giusta quando lo sono in accordo ai loro meriti. Si ribellano a causa d'una superiorità, quando qualcuno (o uno solo o un gruppo di persone) ha una potenza più grande di quanto non convenga allo stato o al potere del governo; da tali condizioni si ha di solito come risultato la monarchia o la « dinastia ». Per questo in taluni posti vige la

[8] In questo inciso le tre cause sono messe in rapporto l'una con l'altra. Intendi « le cause e le origini dei mutamenti (le sette — e più — cause enumerate in seguito: cause efficienti) producono un sentimento di insofferenza di fronte alla costituzione negli uomini (causa materiale) a proposito degli oggetti ricordati (sono i fini, brama di lucro e onori: causa finale) ».

[9] [Arist.] *Oec.* A 1344 a 18: αἱ γὰρ ἀνομοιότητες τῶν ἠθῶν ἥκιστα φιλικόν.

pratica dell'ostracismo, come ad Argo e ad Atene: però sarebbe meglio cercare fin da principio che tali individui così potenti non sorgessero più che farli crescere e applicare più tardi il rimedio. Per la paura si ribellano quelli ch'hanno fatto dei torti e temono di doverne pagare il fio, e anche quelli che stanno per subire dei torti e vogliono premunirsi prima di subirli, per es. a Rodi i notabili si unirono contro il demo per i processi intentati contro loro [10]. Anche a causa del disprezzo i cittadini si ribellano e attaccano la costituzione, per es. nelle oligarchie quando quelli che non ne fanno parte sono di più (perché ritengono di essere più forti) e nelle democrazie quando i ricchi disprezzano il disordine e l'anarchia, come a Tebe, dopo la battaglia di Enofita, la democrazia si rovinò per il suo malgoverno [11], e così pure quella dei Megaresi vinti per il loro disordine e l'anarchia [12], e a Siracusa, davanti alla tirannide di Gelone e a Rodi il demo davanti all'insurrezione [13].

Anche per uno sviluppo sproporzionato si hanno mutamenti di costituzione; in effetti, come il corpo risulta di parti e deve crescere in proporzione perché rimanga la simmetria, se no, si distrugge, quando il piede è di quattro cubiti e il resto del corpo di due spanne, e talora potrebbe mutarsi anche nella forma d'un altro essere, se ad es. avesse un accrescimento sproporzionato non solo nel senso della quantità, ma anche della qualità, così pure
1303 a lo stato risulta di parti, una delle quali spesso s'accresce inavvertitamente, ad es. il numero dei poveri nelle democrazie e nelle politie. Talora questo capita anche per un caso fortuito: a Taranto per es., essendo stati vinti e uccisi molti notabili dagli

[10] Secondo alcuni si deve pensare alla rivoluzione del 390 a.C. a cui accenna DIODOR. XIV 97, con parole quasi simili a quelle di Aristotele. Secondo altri, ma è meno sicuro, Aristotele si riferirebbe alla rivoluzione del 357 a.C. di cui DEMOSTH. *de Rhod. lib.* 14-19.

[11] È questa l'unica notizia che abbiamo sul regime politico di Tebe dopo le guerre persiane. Ed è notizia vaga: secondo alcuni critici pare difficile ammettere la distruzione della democrazia a Tebe dopo la battaglia di Enofita (457 a.C.) giacché gli Ateniesi tennero il primato in Beozia dal 457 al 447 (battaglia di Coronea).

[12] Lo stesso avvenimento è forse ricordato a 1304 b 34 sgg.

[13] Il soggetto e il verbo della frase « e a Siracusa etc. » è « la democrazia si rovinò ». Cfr. HERODOT. VII 155.

Iapigi poco dopo le guerre persiane, la politia si trasformò in democrazia [14], e ad Argo, essendo stati messi a morte dallo spartano Cleomene quelli del sette del mese, furono costretti ad accogliere alcuni dei perieci [15], e ad Atene, in seguito ai disastri della fanteria, i notabili diminuirono di numero perché al tempo della guerra contro Sparta prestavano servizio militare i cittadini registrati nelle liste. Questo succede anche nelle democrazie, ma di meno, perché, quando i ricchi diventano più numerosi o crescono le loro ricchezze, si mutano in oligarchie e in « dinastie ». Si mutano le costituzioni anche senza ribellioni, a causa di brogli elettorali, come ad Erea [16] (dove passarono dall'elezione per voto a quella per sorteggio, proprio perché eleggevano gli intriganti) o a causa di trascuratezza, quando lasciano adire alle magistrature supreme individui che non sono amici della costituzione: così ad Oreo l'oligarchia fu dissolta quando diventò arconte Eracleodoro, che trasformò l'oligarchia in politia o piuttosto in democrazia. Si mutano anche a poco a poco: intendo con ciò che spesso si produce un grande mutamento di istituzioni, inavvertitamente, quando si trascura il poco: così ad Ambracia [17] il censo era piccolo, ma alla fine ottenne le cariche anche chi non aveva niente, perché il poco è molto vicino al niente o lo stesso.

Anche la differenza di razze è elemento di ribellione finché non si raggiunga concordia di spiriti, perché, come non si forma

[14] Il fatto accaduto nel 473 a.C. è ricordato da DIODOR. XI 52.

[15] οἱ ἐν τῇ ἑβδόμῃ: espressione di difficile significato. Plutarco (*de mult. virt.* IV 245 d), Pausania (III 4), Erodoto (VI 76-83) parlano della battaglia avvenuta tra Cleomene spartano e gli Argivi. Secondo Plutarco lo scontro avvenne ἑβδόμῃ ... ἱσταμένου μηνός, e a tale interpretazione accomodano l'espressione aristotelica Tricot, Viano ed altri. Il che sembra verisimile. Ma taluni notano che il numero sette ritorna altrove nella descrizione dello scontro (ad es. il numero dei morti fu 7777 etc.) e quindi suppongono che l'espressione possa indicare una località legata alla battaglia e che prese il nome dal numero 7: cfr. Jowett, II, 191.

[16] Erea, città d'Arcadia, si trova spesso a fianco di Sparta (cfr. XENOPH. *Hell.* VI 5, 11 e THUC. V 67): ciò si spiega col regime oligarchico che in essa dominava e al quale il tentativo di cui parla Aristotele volle porre fine.

[17] Per Oreo cfr. STRAB. X 446 e XENOPH. *Hell.* V 4, 56 sgg. Il fatto di Ambracia va posto in relazione con quanto si dice in 1304 a 31-33.

uno stato da una massa qualunque di uomini, così nemmeno in un qualunque momento del tempo. Per ciò quanti hanno accolto uomini d'altra razza sia come compagni di colonizzazione sia come concittadini, dopo la colonizzazione, la maggior parte sono caduti in preda alle fazioni. Così gli Achei colonizzarono Sibari insieme ai Trezeni, ma poi gli Achei, aumentati di numero, espulsero i Trezeni e di qui venne la maledizione sui Sibariti [18]; anche a Turi i Sibariti vennero in discordia con quelli che insieme a loro avevano fondato la colonia (perché pretendevano di avere di più, in quanto padroni del territorio, e furono cacciati via): a Bisanzio i nuovi concittadini furono sorpresi a cospirare e cacciati via con la forza delle armi: gli abitanti di Antissa, accolti i Chii esiliati, li cacciarono con le armi [19]: gli Zanclei, avendo accolto i Samii, furono cacciati loro [20], e gli abitanti di Apollonia sul Ponto Eussino, dopo aver introdotto in città nuovi concittadini, caddero in preda a lotte intestine [21] e i Siracusani, dopo il
1303 b periodo dei tiranni, concessa la cittadinanza agli stranieri e ai mercenari, caddero in preda a lotte intestine e vennero a battaglia [22]: quelli di Amfipoli, avendo accolto i concittadini dei Calcidesi, furono espulsi da loro, per la maggior parte. Nelle oligarchie a rivoltarsi sono i più, ritenendo di essere trattati ingiustamente perché, pur essendo eguali, non hanno, come s'è già detto, gli stessi diritti degli altri, mentre nelle democrazie sono i notabili, perché hanno gli stessi diritti degli altri pur non essendo eguali. Talora la rivolta nasce negli stati anche per ragioni geografiche, quando il luogo per sua natura non si presta a dar vita a uno stato, in tutta la sua unità, per es. a Clazomene gli

[18] Sulla colonizzazione di Sibari cfr. STRAB. VI 263 e DIODOR. XII 9 sgg. Fu probabilmente la prima colonia achea sul golfo di Taranto, fondata intorno al 720.

[19] Niente sappiamo di questi due avvenimenti.

[20] HERODOT. VI 22-24. L'avvenimento va collocato intorno al 490 a.C.

[21] Apollonia sul Ponto Eussino era colonia di Mileto (STRAB. VII 319). Aristotele ricorda a 1306 a 5 sgg. che ivi l'oligarchia fu distrutta da governanti che misero mano a imprese scellerate. Non sappiamo se i due fatti debbano essere associati.

[22] Il fatto è ricordato con più particolari da DIODOR. XI 72-73.

abitanti di Chito sono in lotta con quelli dell'isola e quelli di Colofone con quelli di Notio: ad Atene la popolazione non ha uguali sentimenti, ma gli abitanti del Pireo sono più democratici di quelli della città. In effetti, come in guerra l'attraversamento dei fossati, sia pure molto piccoli, dismembra le formazioni, così è naturale che ogni differenza produca un dissidio. Il dissidio più grande è forse quello tra virtù e vizio, poi quello tra ricchezza e povertà, e così via, l'una più dell'altro: uno di questi è quello menzionato.

4.

Nascono dunque le rivolte non per piccole cose, ma da piccole cose: in realtà si ribellano per cose di grande importanza. Soprattutto violente sono quelle piccole quando scoppiano tra gli appartenenti alla classe dirigente, come accadde nei tempi antichi a Siracusa: infatti la costituzione si trasformò in seguito al dissidio sorto tra due giovani della classe che stava al potere per un motivo amoroso. Mentre uno dei due era assente, l'altro, che pur gli era amico, gli strappò il fanciullo amato e quello, adiratosi per tale azione, persuase la moglie dell'altro a venire da lui: di qui, attirati alla loro causa i membri del governo, incitarono tutti alla rivolta [23]. Perciò bisogna prendere le necessarie precauzioni contro siffatte contingenze subito da principio e comporre i dissidi di quanti hanno potere e autorità: è all'inizio che si trova l'errore e l'inizio è detto metà del tutto, sicché l'errore piccolo dell'inizio sta nella stessa proporzione rispetto agli errori che si commettono nelle altre fasi. In generale le rivolte dei notabili fanno sentire le loro conseguenze sull'intero stato, come accadde a Estiea, dopo le guerre persiane, quando due fratelli vennero in dissidio tra loro per la divisione del patrimonio: il più povero, supponendo che l'altro tenesse nascosta la proprietà e il tesoro che il padre aveva trovato, attirò il popolo alla sua causa, l'altro che

[23] Secondo alcuni critici il fatto va collocato durante l'oligarchia dei «gamori» a Siracusa.

aveva molta proprietà i ricchi. E a Delfo[34] l'inizio di tutte le discordie che si produssero in seguito provenne da un dissidio
1304 a scoppiato in occasione d'un matrimonio: infatti lo sposo avendo interpretato come augurio sinistro un fatto che gli successe, quando giunse dalla sposa, se ne tornò via senza prenderla e i parenti di lei, ritenendosi insultati, mentre egli sacrificava fecero scivolare tra le sue offerte degli oggetti sacri e poi lo uccisero come ladro sacrilego. E a Mitilene la discordia scoppiata a causa di talune ereditiere fu motivo di molti disastri e anche della guerra con gli Ateniesi, durante la quale Pachete conquistò la loro città: un ricco cittadino Timofane aveva lasciato due figlie e Dessandro le aveva chieste per i suoi figli: essendo stato respinto senza averle ottenute, diede l'avvio alla rivolta e istigò gli Ateniesi giacché era prosseno della città[35]. Tra i Focesi pure scoppiò una contesa a proposito d'una ereditiera tra Mnasea padre di Mnasone e Euticrate padre di Onomarco, e questa contesa segnò per i Focesi l'inizio della guerra sacra[36]. Anche a Epidamno la costituzione si trasformò in seguito a faccende di nozze[37]. Un tale aveva promesso la figlia in sposa; il padre del fidanzato, eletto magistrato, gli inflisse una punizione e quello, ritenendosi oltraggiato, chiamò in suo aiuto quanti erano stati esclusi dal governo.

Si mutano le costituzioni in oligarchia o in democrazia o in p o l i t i a se una magistratura o una parte dello stato acquista troppa reputazione o autorità: così il consiglio dell'Areopago, acquistata grande reputazione durante le guerre persiane, decise di rendere più rigida la costituzione, mentre, a loro volta, la massa dei marinai, essendo stati artefici della vittoria di Salamina e con ciò dell'egemonia di Atene per la sua potenza sul mare, fecero

[34] Il fatterello ritorna con più particolari in PLUTARCH. *Praec. ger. reip.* 32, 15-16.

[35] Si accenna alla rivolta di Mitilene contro gli Ateniesi nei primi anni della guerra del Peloponneso.

[36] È la " guerra sacra " cui diedero inizio nel 356 i Focesi ribellandosi all'egemonia che esercitavano Tebe e i suoi alleati tessali nell'anfizionia delfica.

[37] Anche questa notizia ci viene data dal solo Aristotele in maniera molto più vaga della precedente, giacché non si riporta nemmeno il nome dei contendenti: non sappiamo se si debba mettere in relazione con quella ricordata a 1301 b 21 sgg.

più forte la democrazia: in Argo, gli ottimati, acquistata grande reputazione a Mantinea nella battaglia contro i Lacedemoni, tentarono di distruggere la democrazia[28]: a Siracusa il popolo, essendo stato artefice della vittoria nella guerra contro gli Ateniesi, mutò la p o l i t i a in democrazia[29]: a Calcide il popolo, soppresso il tiranno Foxo con l'aiuto dei notabili, occupò immediatamente il potere[30]: così pure ad Ambracia, il popolo, cacciato coll'aiuto dei congiurati il tiranno Periandro, ridusse il governo nelle sue mani. In generale non bisogna mai dimenticare che quanti sono stati artefici di potenza, siano privati cittadini o magistrati o tribù o, insomma, una parte o un gruppo qualsiasi dello stato, provocano rivolte: in effetti, o quanti li invidiano per gli onori che godono danno inizio alla rivolta, o essi stessi, per la loro superiorità, non vogliono adattarsi a un trattamento di uguaglianza. Soggiacciono a mutamenti le costituzioni anche quando le parti dello stato che sembrano opposte si eguagliano l'una con l'altra, ad es. i ricchi e il popolo, e in mezzo ad essi non c'è niente o 1304 b
ben poco: perché se una qualunque delle due parti ha una grande superiorità, l'altra non vuole correre il rischio di opporsi a un avversario manifestamente superiore. È questo il motivo per cui gli uomini eccezionali in virtù non fanno, per così dire, rivolta: sono pochi contro molti. In generale, rispetto a tutte le costituzioni, le origini e le cause delle rivolte e dei mutamenti stanno in questo modo. Sovvertono le costituzioni talora con la violenza, talora con l'inganno; con la violenza usando costrizione o subito dapprincipio o più tardi. Anche l'inganno è di due specie: talora i rivoluzionari, ingannato il popolo in un primo momento, mutano la costituzione col suo consenso, poi più tardi mantengono il potere con la violenza contro la volontà del popolo: così al tempo dei Quattrocento, ingannarono il popolo dicendo che il

[28] È la battaglia del 418 a.C. (e non del 362, come vuole il Tricot) combattuta a Mantinea tra Lacedemoni da una parte, Mantineesi, Argivi, Ateniesi dall'altra.

[29] Secondo DIODOR. XIII 34, dopo il disastro degli Ateniesi, in Siracusa fu introdotta per opera di Diocle la democrazia nella forma più spinta, perché fondata sul sorteggio delle cariche.

[30] Niente si sa di questo tiranno Foxo, e neppure di Antileone, ricordato, sempre come tiranno di Calcide, al c. 12, 1316 a 31 sgg.

Gran Re avrebbe dato i mezzi per la guerra contro i Lacedemoni e, dopo l'inganno, cercarono di conservare il comando nelle loro mani[31]. Talora, invece, essi persuadono dapprincipio il popolo e più tardi, poi, continuando a persuadere, governano col suo consenso. Generalmente parlando, dunque, riguardo a tutte le costituzioni, dalle cause enumerate possono venire mutamenti.

5.

Ed ora, partendo da queste, e prendendo in esame separato ciascuna forma di costituzione, dobbiamo vedere quel che succede. Le democrazie si trasformano soprattutto a causa dell'insolenza dei demagoghi; talora perseguitando privatamente quanti hanno ricchezze, li spingono a mettersi insieme (il timore comune unisce anche i nemici più ostinati), talora incitando pubblicamente le masse. Che avvenga così si può vedere da molti esempi. A Cos la democrazia fu sovvertita quando apparvero perfidi demagoghi (giacché i notabili fecero causa comune[32]). Così a Rodi[33] perché i demagoghi provvedevano a pagare il popolo e vietavano che si dessero le somme dovute ai trierarchi: questi, allora, per i giudizi intentati contro di loro, furono costretti a fare causa comune e a rovesciare il regime popolare. Anche a Eraclea[34] il regime popolare fu rovesciato subito dopo la fondazione della colonia a causa dei demagoghi, perché i notabili, ingiustamente trattati da loro, furono espulsi e gli espulsi poi, raccoltisi insieme e ritornati, distrussero il governo del popolo. Allo stesso modo, più o meno, fu distrutta la democrazia a Megara[35], perché i demagoghi, per poter confiscare i beni dei notabili, ne cacciarono

[31] *Ath. Pol.* XXIX sgg. e Thuc. VIII 53 sgg. Ciò avvenne nel 411 a.C.

[32] Secondo alcuni il rivolgimento della costituzione a Cos va messo in rapporto con la ribellione di Cos stessa ad Atene nel 357 a.C. (Diodor. XVI 7).

[33] Ben poco sappiamo di questa rivolta, anche se si può pensare che sia la stessa di cui al c. 3, 1302 b 23-24.

[34] Forse Eraclea del Ponto fondata dai Megaresi intorno al 560 a.C., la stessa, con molta probabilità, a cui si allude al c. 6, 1305 b 36.

[35] Cfr. Δ 1300 a 17; E 1302 b 31.

in esilio molti finché il loro numero divenne consistente ed essi tornati vinsero in battaglia il popolo e instaurarono l'oligarchia. Lo stesso successe anche a Cuma a proposito della democrazia 1305 a
che Trasimaco distrusse[36]. Così, più o meno, anche a proposito delle altre[37], chi vuole esaminarle vedrà che i mutamenti costituzionali avvengono in questa maniera. Talora, per ingraziarsi il popolo, offendono i notabili e li spingono a far causa comune, sia redistribuendone le ricchezze, sia annullandone le entrate con l'imposizione di « liturgie », talora poi li accusano per poter confiscare le proprietà dei ricchi.

Presso gli antichi, quando lo stesso era demagogo e stratego, la costituzione si trasformava in tirannide: gli antichi tiranni per la maggior parte sono venuti, più o meno, da demagoghi. E la causa per cui questo si è verificato allora e adesso no, è che allora i demagoghi venivano da quelli che guidavano l'esercito (e infatti non erano ancora abili a parlare): adesso, invece, che l'oratoria si è sviluppata, quanti sono in grado di arringare fanno i demagoghi, ma per l'ignoranza delle cose militari non attaccano lo stato: solo qua e là un caso di tal genere è accaduto. Ci furono poi tirannidi prima più che adesso anche perché importanti magistrature erano poste in mano a talune persone: per es. a Mileto[38] la tirannide sorse dalla pritania (e il pritano era arbitro di molti affari d'importanza). Inoltre poiché le città allora non erano grandi e il popolo abitava in campagna, occupato nei lavori, i capi del popolo, appresa l'arte della guerra, mettevano mano alla tirannide. E tutti lo facevano dopo aver ottenuto la fiducia del popolo e il pegno di tale fiducia era l'avversione ai ricchi: così appunto fece in Atene Pisistrato provocando una ribellione contro

[36] Niente si sa di tali avvenimenti e non sappiamo neppure a quale Cuma Aristotele alluda: secondo alcuni è la stessa nominata a 1269 a 1.

[37] ἐπὶ τῶν ἄλλων: mi sembra giusto sottintendere δημοκρατιῶν, giacché è delle democrazie che ora si parla, come Aristotele stesso ribadisce alla fine del capitolo.

[38] Secondo alcuni critici Aristotele si riferisce alla tirannide di Trasibulo che nei primi decenni del VI sec. avrebbe preso il posto dell'antico pritano: cfr. G. Giannelli, *Trattato di storia greca*, Roma 1951, p. 114.

i pediaci[39] e Teagene[40] a Megara sgozzando gli armenti dei ricchi che catturò mentre pascolavano lungo il fiume e Dionigi[41], accusando Dafneo e i ricchi, si meritò la tirannide, giacché l'inimicizia verso il tiranno gli garantì la fama di uomo del popolo. Si hanno anche mutazioni da una forma di democrazia avita in una più moderna: infatti dove le magistrature sono date per votazione e non in base al censo ed è il popolo che elegge, uomini ambiziosi del potere, facendo i demagoghi, portano le cose al punto che il popolo diventa sovrano anche delle leggi. Il rimedio per prevenire questo inconveniente o per ridurne la portata è far eleggere i magistrati dalle tribù e non dal popolo tutt'insieme. Dunque, i mutamenti delle democrazie avvengono tutti, più o meno, per questi motivi.

6.

Le oligarchie si trasformano soprattutto per due vie quanto mai ovvie. Una se vessano la massa del popolo, perché allora ogni capo diventa buono, soprattutto se avviene che tale duce sia tratto dal seno stesso dell'oligarchia, come fu a Nasso Ligdami[42],
1305 b il quale in seguito diventò tiranno dei Nassi. Ma se l'inizio della rivolta viene da altri[43], si danno vari casi. Talora la distruzione è provocata proprio dai ricchi, non da quelli che stanno al potere, s'intende, quando troppo pochi godono gli onori delle cariche, come è capitato a Marsiglia, a Istro, a Eraclea e in altre città: quelli che non partecipavano alle magistrature si agitarono finché

[39] Herodot. I 59 sgg.

[40] Thuc. I 126.

[41] Diodor. XIII 86-96.

[42] Cfr. Arist. in Müller, *Fr. Hist. Gr.*, II, 168, p. 155.

[43] ἐξ ἄλλων: il Newman, seguendo l'interpretazione tradizionale, pensa si debba completare ἢ τῶν ὀλιγαρχούντων « da altri che gli oligarchi » e per 'altri' dovrebbero intendersi quanti non stanno al governo. Altri intende l'espressione come neutra: « von anderen Ursache » (Rolfes). Più giusta mi pare la prima interpretazione. Tale forma di ribellione rientra chiaramente tra quelle provocate dall'esterno, giacché sono sì gli εὔποροι a ribellarsi, ma essi, non meno che il demo, sono esclusi dal governo.

in un primo tempo furono ammessi a parteciparne i fratelli maggiori, in un secondo tempo, poi, i minori: in taluni luoghi, infatti, non stanno contemporaneamente al governo padre e figlio, in altri non ci stanno il fratello maggiore e il minore. A Marsiglia l'oligarchia s'avvicinò alla politia, a Istro sboccò in democrazia, a Eraclea, poi, passò da un piccolo numero di membri a seicento. Anche a Cnido l'oligarchia si trasformò in seguito alla ribellione interna nella classe stessa dei notabili perché pochi prendevano parte al governo e, come s'è detto, se c'era il padre, non poteva starci il figlio e se i fratelli erano più d'uno, non altri che il maggiore: il popolo, allora, colta l'opportunità di questi dissidi, elettosi un capo tra i notabili stessi, li assalì e li vinse: la divisione è in realtà fonte di debolezza. Anche a Eritre, in tempi antichi, sotto l'oligarchia dei Basilidi[44], sebbene quelli del governo curassero bene gli affari, tuttavia il popolo, mal tollerando di essere governato da pochi, trasformò la costituzione.

Le oligarchie si sovvertono per cause interne quando i loro membri, per gusto di rivalità, si fanno demagoghi (ci sono due tipi di demagogia, uno nell'ambito stesso dei membri dell'oligarchia — perché il demagogo nasce anche tra loro, pur se sono molto pochi: così tra i Trenta ad Atene, il partito di Caricle fu potente usando metodi demagogici coi Trenta stessi, e allo stesso modo il partito di Frinico tra i Quattrocento[45] — l'altro, quando i membri dell'oligarchia usano metodi demagogici con la massa, per es. a Larissa i custodi dei cittadini usavano siffatti metodi col popolo perché era il popolo a eleggerli, e in tutte le oligarchie in cui i magistrati non sono eletti dalla classe a cui appartengono ma le magistrature si assegnano in base al censo rilevante o in forza delle consorterie politiche, e le elezioni le fanno i soldati o il popolo, come avveniva di solito ad Abido[46]: così pure dove i tribunali non sono composti di coloro che stanno al governo,

[44] Sui Basilidi che troviamo in molte città greche dell'Asia Minore (Eritre è nei pressi di Smirne) cfr. Toepffer in P.W., III, 96-97.

[45] Caricle fu con Crizia uno dei capi della fazione estrema dei Trenta.

[46] L'oligarchia di Abido, città sull'Ellesponto, a quanto è lecito congetturare, doveva essere retta da persone appartenenti a determinati circoli politici, e l'elezione era fatta dal popolo o dai soldati: una costituzione particolare a quanto rilevano tutti i critici.

perché gli oligarchi, carezzando il popolo in vista dei giudizi, trasformano la costituzione, come è successo a Eraclea sul Ponto: e, infine, quando taluni vogliono ridurre l'oligarchia nelle mani di un numero più ristretto di persone, ché allora quelli che cercano uguaglianza sono costretti a procurarsi l'alleanza del popolo). Si hanno mutamenti dell'oligarchia anche quando i suoi membri sperperano il loro patrimonio privato con una vita disordinata, perché allora costoro cercano di escogitare qualche novità e quindi o mettono mano alla tirannide, loro personalmente, o vi preparano un altro (così fece Ipparino con Dionigi in Siracusa[47]; 1306 a ad Amfipoli[48] un tale, di nome Cleotimo, condusse i nuovi concittadini dei Calcidesi e, una volta arrivati, li sobillò contro i ricchi: a Egina quegli che aveva negoziato l'affare con Carete mise mano a trasformare la costituzione per un motivo simile). Talvolta, quindi, essi[49] mettono subito mano a qualche mutamento, talvolta depredano i beni pubblici e di qui lotte o fra essi stessi o tra essi e quelli che si oppongono alle loro ruberie, come successe ad Apollonia nel Ponto. Ma quando l'oligarchia ha unità di intenti non è facile che si produca nel suo seno la distruzione: lo prova la costituzione di Farsalo dove pochi uomini sono sovrani di molti perché si comportano bene tra loro.

Le oligarchie si distruggono anche quando creano una seconda oligarchia in seno alla prima. Ciò avviene allorché, pur essendo l'intera classe dirigente ristretta, non tutti i pochi prendono parte alle cariche supreme, come accadde una volta in Elide: ivi infatti il governo era in mano a pochi « anziani » ma pochissimi diventavano « anziani » e perché la carica era vitalizia — ed essi erano solo novanta — e perché l'elezione era di tipo dinastico[50] simile a quello degli « anziani » a Sparta. Mutamenti di oligarchie si hanno in guerra e in pace: in guerra, infatti, non avendo eccessiva fiducia nel popolo, i governanti sono costretti a servirsi

[47] Ipparino, padre di Dione, fu il sostenitore principale di Dionigi, che ne sposò la figlia Aristomache.

[48] Cfr. 1303 b 2.

[49] Il soggetto non può essere altro che οἱ τοιοῦτοι di 1305 b 40 e cioè quanti hanno dissipato le loro sostanze con una vita folle.

[50] Alcuni vogliono identificare questi « anziani » coi δημιουργοί di cui THUC. V 47, ma è dubbio.

di truppe mercenarie (e colui al quale le hanno affidate diventa spesso tiranno, come Timofane a Corinto[51]: se poi sono di più, costoro rivendicano per sé potere dinastico, e talora proprio per questo timore gli oligarchi dividono con la massa l'amministrazione dello stato, giacché sono costretti a servirsi del popolo): in pace, poi, a causa della sfiducia che regna tra loro, affidano la difesa a un corpo di soldati e a un magistrato mediatore, il quale talora diventa padrone di entrambe le fazioni, come successe a Larissa al tempo del governo degli Aleuadi guidati da Simo o ad Abido al tempo delle consorterie politiche, di cui una era quella di Ifiade[52].

Avvengono ribellioni anche in seguito all'espulsione di taluni oligarchi da parte di altri oligarchi o a dissidi nati in occasione di matrimoni o di processi: esempi di disordini nati da motivi matrimoniali sono quelli già ricordati (anche l'oligarchia dei cavalieri a Eretria la distrusse Diagora che aveva subito un torto a proposito d'un matrimonio[53]) mentre le ribellioni a Eraclea e a Tebe scoppiarono in seguito a una decisione del tribunale giacché per un'accusa di adulterio quelli di Eraclea inflissero una punizione 1306 b in modo giusto ma settario contro Euritione, quelli di Tebe contro Archia; (e infatti i loro nemici furono partigiani al punto da metterli alla gogna[54] nell'agora). Molte oligarchie furono distrutte da alcuni membri del governo malcontenti dell'eccessivo dispotismo, ad es. l'oligarchia di Cnido e di Chio. Anche per un avvenimento fortuito si hanno mutamenti della cosiddetta politia e delle oligarchie, in cui l'ufficio di consigliere, di giudice e le altre cariche si esercitano in base al censo. Perché spesso, in un primo

[51] Timofane, fratello di Timoleonte, si fece tiranno di Corinto nel 365.

[52] Sull'esistenza di due fazioni in Larissa allo scoppio della guerra del Peloponneso cfr. THUC. II 22.

[53] Cfr. *Ath. Pol.* XV.

[54] Queste ribellioni, appena accennate, dovevano essere ben conosciute nell'antichità. Di Euritione non si sa niente: secondo alcuni Archia sarebbe il polemarco ricordato da XENOPH. *Hell.* V 4, 2 sgg. Quanto alla gogna si sa che era pena infamante e poco usata: consisteva in una specie di giogo di legno posto sul collo dei condannati, che impediva di levare il capo. Cfr. *Suda* sub voc. κύφωνες.

tempo, il censo è fissato in rapporto alla situazione presente, in modo che nell'oligarchia solo pochi prendano parte alle cariche e nella politia solo il ceto medio: sopraggiunto poi il benessere sia per la pace sia per un'altra congiuntura fortunata, succede che le stesse proprietà acquistino un valore molte volte maggiore, con la conseguenza che tutti i cittadini partecipano di tutti i diritti. La trasformazione si verifica ora gradualmente e a poco a poco, quasi senza che s'avverta, ora, invece, più rapidamente. Le oligarchie, dunque, si mutano e vanno soggette a rivolte per cause siffatte (in generale le democrazie e le oligarchie trapassano talvolta non nelle costituzioni opposte, ma in altre dello stesso genere, ad es. da democrazie e oligarchie rispettose delle leggi in altre despotiche e da queste in quelle).

7.

Nelle aristocrazie le rivoluzioni scoppiano in taluni casi perché pochi partecipano agli onori e ciò, s'è detto [55], turba pure le oligarchie, perché anche l'aristocrazia in certo senso è oligarchia (ed effettivamente in entrambe pochi uomini stanno al governo, anche se non è per lo stesso motivo che sono pochi); comunque è per questo che l'aristocrazia sembra un'oligarchia. La rivoluzione avviene di necessità soprattutto quando c'è una massa di uomini altezzosi per la convinzione di essere uguali ai capi in virtù, come a Sparta i cosiddetti Parteni (in realtà discendevano dai Pari) i quali, sorpresi a cospirare, furono mandati lontano a colonizzare Taranto [56]; o quando individui che pur sono grandi e a nessuno inferiori per virtù sono disprezzati da chi ha più alto ufficio, come Lisandro dai re; oppure quando uno, pur essendo valoroso, non ha parte alcuna negli onori, come Cinadone che

[55] Cfr. 1305 b 2 sgg.

[56] Sui Parteni abbiamo due tradizioni (cfr. H. Schaefer in P.W., XVIII, 1884-86), l'una rappresentata da Antioco di Siracusa (Müller, *Fr. Hist. Gr.*, I, p. 184, n. 14) l'altra da Eforo (Müller, *Fr. Hist. Gr.*, I, p. 247, n. 53). In ogni caso la fondazione di Taranto che avvenne per opera loro nell'ultimo decennio del sec. VIII, ne determina il tempo con sufficiente sicurezza.

sotto il regno di Agesilao ordì una congiura contro gli Spartiati [57]; inoltre quando taluni sono troppo poveri e altri troppo ricchi (questo capita soprattutto durante le guerre e successe pure a Sparta al tempo della guerra messenica, come appare anche dal carme di Tirteo intitolato *Eunomia* [58], perché taluni ridotti dalla 1307 a
guerra a mal partito esigevano una redistribuzione della terra); ancora se uno è grande e in grado di diventare ancora più grande per avere da solo il comando, come pare abbia fatto a Sparta Pausania che guidò l'esercito durante la guerra persiana e a Cartagine Annone [59].

Ma le politie e le aristocrazie si sfasciano soprattutto in seguito a deviazione da quello che è il giusto nella costituzione stessa. Ne è inizio, nel caso della politia la non buona contemperanza di democrazia e di oligarchia, nel caso dell'aristocrazia, di questi due elementi e della virtù, ma soprattutto di due, intendo cioè demo e oligarchia: sono questi elementi che le politie e molte delle cosiddette aristocrazie tentano di contemperare. E in questo effettivamente differiscono le aristocrazie dalle cosiddette politie ed è per questo che le une sono meno stabili, le altre più stabili: le costituzioni che inclinano maggiormente verso l'oligarchia le chiamano aristocrazie, quelle che inclinano verso la massa politie ed è per ciò che queste sono più sicure delle altre; in effetti il gruppo più numeroso è più forte e sono più contenti gli uomini quando hanno sorte uguale, mentre quelli che si trovano nel benessere, se la costituzione concede loro una superiorità, cercano di insolentire e di avere di più. In generale, sia questa o quella la parte verso cui la costituzione inclina, trapassa in essa, se l'uno o l'altro gruppo rafforza la propria consistenza, e così la politia si trasforma in democrazia e l'aristocrazia in oligarchia o negli opposti, l'aristocrazia in democrazia (poiché i più indigenti, maltrattati, trascinano la costituzione in senso op-

[57] Xenoph. *Hell.* III 3, 4-11.

[58] Si tratta della seconda guerra messenica che produsse un pericoloso squilibrio tra ricchi e poveri (Paus. IV 18, 1-3). L'εὐνομία di Tirteo ripete il titolo dal desiderio di comporre i dissidi di Sparta. Cfr. Diehl, frr. 2 sgg.

[59] Su Pausania cfr. 1301 b 20. Annone fu uno dei generali cartaginesi che lottarono in Sicilia con Dionigi il Vecchio (Just. XX 5, 10 sgg.).

posto) o le politie in oligarchie (perché unico elemento di stabilità sono l'eguaglianza in rapporto al merito e l'avere ciascuno quel che gli è dovuto). Quel che s'è detto è successo a Turi[60]: siccome le cariche erano date in base a un censo troppo alto, si passò a un censo più modesto e a un numero maggiore di uffici, ma poiché la terra era tutta illegalmente in mano ai notabili (la costituzione, infatti, era troppo oligarchica sicché essi potevano possedere sempre di più) il popolo esercitatosi in guerra sopraffece le guarnigioni, finché quelli che si trovavano ad avere più del giusto rinunciarono alla terra. Inoltre, poiché tutte le costituzioni aristocratiche inclinano all'oligarchia, i notabili accrescono di continuo le loro sostanze, per es. a Sparta i beni vanno in mano a pochi, quindi è lecito ai notabili fare di preferenza quel che vogliono e imparentarsi con chi vogliono mediante matrimoni: e fu questa la causa per cui la città di Locri cadde in rovina in seguito alla parentela contratta mediante matrimonio con Dionigi[61] — il che non sarebbe accaduto in una democrazia e neppure in
1307 b un'aristocrazia bene temperata. Soprattutto le aristocrazie si mutano inavvertitamente perché si dissolvono a poco a poco — e ciò è stato detto in precedenza[62] in maniera generale di tutte le costituzioni che anche una piccola cosa può essere causa di mutamento perché, quando hanno gettato via uno degli elementi che appartiene alla costituzione, in seguito più facilmente ne sovvertono un altro un po' più grande, fino a sovvertire tutto il sistema. Anche questo accadde alla costituzione di Turi: era legge che la carica di stratego si coprisse dopo un intervallo di cinque anni, ma alcuni giovani, diventati abili in guerra e acquistata grande reputazione presso il grosso delle guarnigioni, senza tenere conto alcuno delle autorità e pensando di poter ottenere facilmente

[60] Secondo Diog. Laert. IX 9 della costituzione di Turi, la colonia panellenica fondata nel 444 da Pericle, fu autore Protagora. Doveva essere a base democratica, anche se d'una democrazia diversa da quella ateniese: la causa di ciò va cercata nel particolare amalgama di genti che costituiva la colonia e nelle particolari condizioni geografiche.

[61] Dionigi il Vecchio sposò due donne: una di Locri dalla quale ebbe un figlio, Dionigi il Giovane, che gli successe nella tirannide, l'altra la figlia di Ipparino e sorella di Dione.

[62] Cfr. 1303 a 20 sgg.

l'intento, misero mano dapprima a distruggere questa legge, in modo che gli stessi uomini potessero coprire di continuo la carica di stratego, vedendo che il popolo avrebbe votato con entusiasmo per la loro rielezione. I magistrati incaricati di questo, i cosiddetti « consiglieri », in un primo tempo cercarono di opporsi, poi si lasciarono persuadere supponendo che quelli, modificata questa legge, non avrebbero toccato il resto della costituzione; ma più tardi, volendo impedire altri mutamenti, non poterono far più niente e tutto il sistema della costituzione si trasformò in un regime dinastico in mano ai rivoluzionari.

Tutte le costituzioni si sfasciano talora per una causa interna, talora per una causa esterna, quando nelle vicinanze c'è uno stato con costituzione contraria oppure tale stato è lontano, ma potente. Il che successe agli Ateniesi e ai Lacedemoni: infatti gli Ateniesi distrussero in ogni dove le oligarchie, i Laconi le democrazie. Si è parlato approssimativamente delle cause che producono i mutamenti delle costituzioni e le rivolte.

8.

Si deve parlare appresso della salvezza delle costituzioni, sia in generale, sia in particolare riguardo a ciascuna forma. Innanzi tutto è chiaro che se conosciamo ciò per cui le costituzioni si distruggono, conosciamo pure ciò per cui si conservano: i contrari producono i contrari e la distruzione è l'opposto della conservazione. Quindi nelle costituzioni bene temperate si deve badare, più di tutto, che non si trasgredisca la legge e specialmente si osservi il piccolo perché le trasgressioni si insinuano senza che ce se ne accorga, come le piccole spese, quando si ripetono, danno fondo al patrimonio: infatti tali spese non si avvertono perché non si fanno tutt'insieme e, in effetti, la mente è tratta in inganno da loro, allo stesso modo che dall'argomentazione sofistica « se ogni parte è piccola anche il tutto lo è »[63]. In un

[63] Si tratta del famoso σωρός, *acervus* o sorite. Cfr. Cicer. *De divin.* II 4, 11 e *Acad.* II 29, 92 sgg. Il sofisma è in ciò che, sebbene ogni parte presa individualmente sia piccola, non altrettanto è del tutto: il tutto,

certo senso è così ma in un altro no, perché il totale, e cioè il tutto, non è piccolo, ma risulta di piccole parti.

È questa l'unica cautela che si deve opporre al principio: poi,
1308 a non prestar fede agli argomenti sofistici messi insieme per ingannare la massa, giacché sono confutati dalla realtà (e a quali sofismi politici ci riferiamo, s'è detto già in precedenza [64]). Inoltre si può [65] osservare che alcune aristocrazie, come pure talune oligarchie, perdurano non già perché le costituzioni sono solide ma perché quelli che stanno al potere trattano a modo quanti sono fuori della costituzione e quanti ne sono membri, giacché non oltraggiano chi non ne fa parte, anzi vi immettono quanti di questi sono atti al comando, non oltraggiano in materia di onore gli ambiziosi, né in materia di guadagno il popolo e, in più, si comportano tra loro, e cioè tra quanti partecipano al governo, in un reciproco spirito democratico. Perché l'uguaglianza che gli uomini di sentimenti democratici cercano nella moltitudine, tra pari non è solo giusta ma giovevole. Per ciò se sono parecchi quelli che stanno al potere giovano disposizioni democratiche in gran numero, ad es. che le cariche durino sei mesi, onde tutti i pari ne partecipino: in questo caso i pari sono come il popolo (ed è per questo che tra loro sorgono spesso i demagoghi, come s'è già detto [66]) e poi c'è meno pericolo che le oligarchie e le aristocrazie cadano in mano a « dinasti » (perché non è ugualmente facile fare il male quando si copre una carica per poco tempo o per molto ed è questo il motivo per cui nelle oligarchie e nelle democrazie si formano le tirannidi: in realtà gli aspiranti alla tirannide sono o i personaggi più potenti nell'una e nell'altra forma di costituzione, e cioè qui i demagoghi, lì i « dinasti », o quelli che coprono le cariche più alte quando rimangono al potere per lungo tempo).

Si conservano le costituzioni non solo stando lontano da ciò che le distrugge, ma talvolta anche vicino, ché per il timore tengono maggiormente sotto controllo la costituzione. Di conseguenza

quindi, pur essendo un aggregato di tanti " piccoli ", non è " piccolo " allo stesso modo.

[64] Cfr. Δ 1297 a 14 sgg.

[65] Leggo con Π^2 ἔστι.

[66] Cfr. 1305 b 24 sgg.

quelli che si danno pensiero della costituzione devono procurare motivi di timore in modo che i cittadini stiano in guardia e non allentino la vigilanza intorno alla costituzione, come le scolte notturne, e rendere vicino quel che è lontano. Inoltre bisogna cercare di sorvegliare mediante le leggi le mire ambiziose e i tentativi di rivolta dei cittadini più elevati e anche quelli che si tengono estranei a tali velleità ambiziose, prima che ne siano presi anch'essi: ma certo conoscere un male all'inizio non è di uno qualunque, bensì di un vero politico. Riguardo poi al mutamento dell'oligarchia e della politia causato dal censo, il che avviene quando, rimanendo inalterato il censo, si ha abbondanza di denaro, conviene si accerti la quantità totale di denaro in rapporto a quella precedente, negli stati ove il censimento è annuale, ogni anno, in quelli più grandi ogni tre o cinque anni, e se il nuovo 1308 b
totale è molte volte superiore o inferiore a quello antecedente, allorché fu stabilita la quota per partecipare alle cariche, sia legge aumentare o restringere l'ammontare del censo: se il nuovo totale supera l'antico, ampliando il censo in rapporto all'aumento, se è inferiore, restringendolo e rendendolo più modesto. Perché se non si fa così, succede che nelle oligarchie e nelle politie si abbia qui l'oligarchia, lì la dinastia, e nell'altro caso che dalla politia nasca la democrazia e dall'oligarchia la politia o la democrazia.

È poi accorgimento comune alla democrazia, all'oligarchia, alla monarchia e a ogni forma di costituzione non esaltare troppo qualcuno oltre le debite proporzioni, bensì cercare di assegnare onori modesti e di lunga durata più che grandi e di poca durata (perché questo corrompe gli uomini e non è da tutti sopportare una grossa fortuna) o, se no, non si deve, datili tutti insieme, toglierli poi tutt'insieme, ma gradualmente: soprattutto bisogna cercare per mezzo delle leggi di regolare le cose in modo che nessuno riesca a raggiungere una posizione troppo preminente per aderenze di amici e possibilità di ricchezze, se no, si devono allontanare costoro, mediante l'espulsione. E poiché gli uomini provocano innovazioni politiche anche con la loro vita privata [67],

[67] Forse Aristotele pensava ad Alcibiade, la cui eccentricità è ampiamente testimoniata dalle fonti. Cfr. PLUT. *Alc.* 2-3.

bisogna istituire una magistratura che sorvegli quanti vivono in maniera non confacente alla costituzione, alla democrazia in regime democratico, all'oligarchia in regime oligarchico e così ugualmente per ciascuna delle altre costituzioni. Per le stesse ragioni [68] bisogna guardarsi dal promuovere il benessere dello stato in maniera parziale: in proposito il rimedio è sempre affidare affari e magistrature alle parti opposte (e per opposte intendo i nobili di fronte alla plebe e i disagiati di fronte agli agiati) e tentare o di fondere la massa dei disagiati e quella degli agiati o di potenziare il ceto medio (perché questo pone fine alle rivolte provocate dalla diseguaglianza). Ma la cosa più importante in ogni costituzione è provvedere mediante le leggi e ogni altra disposizione affinché le magistrature non abbiano a diventare fonti di guadagno.

E a questo si deve badare soprattutto nei regimi oligarchici, perché il popolo non si dispiace tanto di essere escluso dai posti di comando, ché anzi è contento se uno lo lascia attendere in pace ai propri affari, quanto se crede che i magistrati rubino i beni pubblici: in tal caso due motivi lo torturano, non partecipare agli onori e neppure ai guadagni. Se poi si ottiene questo, si realizza l'unico modo in cui è possibile che coesistano democrazia e aristocrazia, perché allora sarà possibile che sia il ceto elevato,
1309 a sia la massa abbiano quel che entrambi vogliono. Proprio della democrazia è che tutti possano governare, dell'aristocrazia che il ceto elevato stia al comando: questo si otterrà quando non è possibile trarre guadagno dalle cariche. Infatti i disagiati non vorranno governare perché non guadagnano niente ma badare piuttosto agli affari propri; lo potranno invece gli agiati perché non hanno bisogno del denaro pubblico. Conseguenza di ciò sarà che i disagiati diverranno agiati perché si occuperanno dei loro affari e quelli del ceto elevato non saranno soggetti a persone qualunque. Per evitare poi che il patrimonio pubblico venga rubato, la consegna dei beni si faccia alla presenza di tutti i cittadini e copie delle liste siano depositate in ogni fratria, distretto e tribù: e perché non ci siano profitti dalle cariche, ci devon essere onori assegnati per quelli di specchiata virtù. Nelle democrazie, poi,

[68] Per evitare, cioè, il pericolo di innovazioni.

bisogna astenersi dai ricchi non solo evitando ogni redistribuzione dei loro averi, ma anche delle loro entrate — il che capita in alcune costituzioni, inavvertitamente —, ed è meglio impedire certe « liturgie », costose ma inutili, che alcuni vorrebbero fare, come l'allestimento di cori, la corsa delle fiaccole, e altri spettacoli del genere. In un'oligarchia si deve avere grande cura di quanti hanno bisogno e affidare a costoro le cariche da cui ⟨si traggono⟩ profitti e se uno dei ricchi li offende ci dev'essere una pena maggiore che se offendesse uno del suo ceto: le eredità si devono trasmettere non per donazione ma per diritto di parentela e la stessa persona non può riceverne più d'una. Così, infatti, le sostanze saranno più livellate e molti indigenti potranno passare in una condizione agiata. È anche utile e nella democrazia e nell'oligarchia assegnare a quanti partecipano meno ai vantaggi della costituzione, nella democrazia ai ricchi, nell'oligarchia ai bisognosi, o uguaglianza o una certa preferenza nelle altre cose [69], a eccezione delle supreme cariche dello stato, perché queste si devono affidare a coloro che hanno pieni diritti costituzionali, o esclusivamente o per la maggior parte.

9.

Tre requisiti devono avere quelli che si apprestano a coprire le magistrature supreme: primo, rispetto della costituzione in vigore, poi, estrema capacità nei doveri della carica, terzo, infine, virtù e giustizia, in ogni costituzione quella che conviene alla costituzione (perché se il giusto non è lo stesso in rapporto a tutte le costituzioni, è necessario che ci siano differenze anche di giustizia). Ma c'è una difficoltà [70]: quando tutti questi elementi non si trovano uniti nella stessa persona, come s'ha da fare la scelta? per es. se uno è un bravo capo militare, ma perfido e non rispet- 1309 b

[69] Sono le cariche meno importanti che comportano una posizione di dignità, emolumenti etc. ma non potere.

[70] È una delle poche " difficoltà " che si incontrano in questo libro il quale ha in genere un andamento espositivo-storico.

toso della costituzione, l'altro invece giusto e rispettoso[71], come si deve fare la scelta? Pare che si debbano considerare due cose: qual è la dote di cui tutti partecipano di più, quale quella di cui partecipano meno. Pertanto, nel caso del comando militare, si deve considerare più l'abilità che la virtù (perché l'esperienza di guerra si trova in meno individui, l'onestà in più) nel caso dell'ufficio di tesoriere o di economo il contrario (perché tali incarichi esigono più virtù di quella che si ha comunemente, mentre è comune a tutti la scienza che permette di assolverli).

Si potrebbe però muovere la questione: se c'è la capacità e il rispetto per la costituzione, che bisogno c'è della virtù? Basteranno pur quelle due doti a compiere ciò che conviene. O forse è possibile che quelli che hanno queste due doti siano incapaci di controllarsi, sicché, come taluni non fanno i loro interessi, pur conoscendoli e volendo bene a se stessi, ugualmente niente proibisce che si comportino così verso la comunità? In generale tutti quei provvedimenti che nelle leggi noi prescriviamo come giovevoli alle costituzioni[72], tutti quanti conservano le costituzioni, specie quell'elemento di grandissima importanza, spesso menzionato: badare che la parte favorevole alla costituzione sia più forte della parte non favorevole. Oltre tutto questo, c'è una cosa che non si deve dimenticare e che ora invece dimenticano le costituzioni degenerate, il giusto mezzo: in effetti molte istituzioni che hanno apparenza democratica distruggono le democrazie e molte che hanno apparenza oligarchica le oligarchie. Ma quanti ritengono che questa forma sia l'unica vera[73], la portano fino al-

[71] «ma non un bravo capo militare»: così si deve completare la frase, si ammetta o no una lacuna nel testo.

[72] La frase è molto discussa: che significa ἐν τοῖς νόμοις? come si spiega il presente λέγομεν? Alcuni hanno visto nei νόμοι un accenno al lavoro di Aristotele ricordato da Diog. Laert. V 26 o ad altro consimile sorto nell'ambito della scuola. Anche Teofrasto scrisse un περὶ νόμων (Diog. Laert. V 47). Il presente si spiegherebbe col fatto che l'opera non era compiuta al tempo della stesura della *Politica*. Altri invece intendono ἐν τοῖς νόμοις assolutamente e il verbo al plurale una forma di significato vasto, indicante senza dubbio Aristotele ma non escludente altri eventuali legislatori.

[73] Intendi: tutti coloro che hanno per costituzione l'oligarchia e la democrazia e ritengono che tale forma sia l'unica vera.

l'eccesso senza sapere che, come c'è un naso il quale, pur deviando dal profilo diritto che è il più bello e accostandosi a quello adunco o camuso, è tuttavia bello e si guarda con piacere, il che invece non succede se si sottolinea maggiormente la deviazione, perché in primo luogo perderà la simmetria dell'organo, alla fine si arriverà al punto che non potrà più sembrare nemmeno un naso a causa dell'eccesso o del difetto dei due opposti, e nel medesimo modo stanno le cose riguardo alle altre parti del corpo, lo stesso avviene a proposito delle costituzioni. In realtà l'oligarchia e la democrazia possono conservarsi in maniera passabile anche se divergono dall'ordinamento migliore, ma se uno le tende troppo, l'una e l'altra, in primo luogo renderà peggiore la costituzione, alla fine la distruggerà come costituzione. Per ciò il legislatore e l'uomo politico non devono ignorare quale sorta di istituzioni democratiche mantengono in vita e quali distruggono la democrazia e quale sorta di istituzioni oligarchiche l'oligarchia. Né l'una né l'altra possono esistere e perdurare senza i ricchi e il popolo, ma quando si formasse un livellamento di sostanze, la costituzione risultante sarebbe di necessità un'altra: di conse- 1310 a
guenza, distruggendo queste classi con leggi eccessive, distruggono le costituzioni.

Sbagliano pertanto e nelle democrazie e nelle oligarchie — nelle democrazie, dove la massa è signora delle leggi, i demagoghi (essi dividono sempre lo stato in due e combattono i ricchi, mentre al contrario dovrebbero sempre far vedere che parlano a favore dei ricchi), nelle oligarchie, poi, bisognerebbe che gli oligarchi parlassero sempre a favore del popolo e facessero giuramenti contrari a quelli che fanno adesso, ché adesso in talune oligarchie il giuramento è di tale forma: «sarò ostile al popolo e consiglierò qualsiasi male io possa»; invece dovrebbero pensare e dare a vedere il contrario, dichiarando nei giuramenti: «non farò torto al popolo».

Ma il mezzo più importante tra tutti quelli ricordati per assicurare la stabilità della costituzione e che al presente tutti trascurano è il sistema di educazione adatto alla costituzione, perché non c'è nessuna utilità dalle leggi più utili, anche ratificate da tutto il corpo dei cittadini, se questi non saranno abituati ed educati nello spirito della costituzione, in maniera democratica

se le leggi sono democratiche, oligarchica se oligarchiche[74]. Perché se c'è indisciplina in un individuo, c'è anche in uno stato. Essere educati nello spirito della costituzione non significa fare quel che dà piacere ai sostenitori dell'oligarchia o ai fautori della democrazia, bensì quel che metterà in grado i primi di governare oligarchicamente, i secondi democraticamente. Adesso, invece, nelle oligarchie i figli dei governanti vivono nella mollezza, mentre i figli dei poveri crescono induriti dagli esercizi e dalle fatiche sicché hanno più voglia e possibilità di introdurre innovazioni. Nelle democrazie, poi, in quelle soprattutto che hanno fama di essere democratiche, avviene il contrario di quel che è utile: il motivo è che definiscono male la libertà. Due sono in realtà gli elementi dai quali par che sia definita la democrazia, la sovranità della maggioranza e la libertà: infatti si ammette che il giusto consiste nell'uguaglianza e l'uguaglianza esige la sovranità di quel che viene deciso dalla massa: la libertà poi [e l'uguaglianza] nel fare ciò che si vuole[75]. Di conseguenza nelle democrazie di questa sorta ciascuno vive come vuole e «secondo sua brama» come dice Euripide[76]. Ma questa è una sciocchezza, perché vivere in conformità alla costituzione non si deve ritenere schiavitù, bensì salvezza. Son questi, dunque, parlando in generale, i motivi per cui le costituzioni si mutano e si distruggono e in forza dei quali si salvano e restano in vita.

10.

Resta da esaminare la monarchia, quali sono le cause da cui è
1310 b distrutta e quelle per cui è naturale si conservi. Quanto s'è detto a proposito delle politie capita più o meno nello stesso modo a proposito dei regni e delle tirannidi. Il regno corrisponde all'aristocrazia, mentre la tirannide è una combinazione dell'ultima

[74] Notano i critici la fondamentale ispirazione platonica di questa asserzione. Platone aveva rivendicato allo stato il dovere di educare il fanciullo, sottraendolo ai diversi orientamenti della famiglia.

[75] ἐλεύθερον δὲ [καὶ ἴσον] τὸ ὅ τι ἂν βούληταί τις ποιεῖν. [καὶ ἴσον] è espunto dallo Spengel, seguito da molti editori moderni, tra cui il Ross.

[76] EURIP. fr. 891, *TGF*[2] Nauck.

forma di oligarchia e di democrazia, e per ciò è la più dannosa per i sudditi, giacché risulta di due forme perverse e contiene le aberrazioni e gli errori derivanti da entrambe le costituzioni. Ciascuna di queste due forme di monarchia trae origini da motivi direttamente opposti: il regno è sorto per la difesa degli uomini eccellenti contro il popolo e il re viene scelto in seno agli uomini eccellenti o per superiorità nella virtù o nelle gesta che si compiono con la virtù o per la superiorità d'una famiglia di tal sorta: il tiranno, invece, in seno al popolo e alla massa del volgo contro gli uomini più elevati, perché il popolo non subisca torti da costoro. Ciò è dimostrato dai fatti. Quasi nella totalità i tiranni, per così dire, derivano da demagoghi che si sono guadagnata la fiducia del popolo calunniando i nobili. Alcune tirannidi sorsero in tal guisa, quando gli stati erano già grandi, ma altre, che le precedettero nel tempo, per opera di re i quali si scostano dai costumi paterni e desiderano un potere più despotico, altre per opera di individui eletti alle magistrature supreme (anticamente le democrazie erano solite eleggere i «demiurghi» e i «teori» per lungo tempo[77]), altre dalle oligarchie che elessero uno, come sovrano, alle magistrature supreme. In tutti questi modi essi erano nella possibilità di ottenere facilmente il loro intento, solo che lo volessero, perché taluni avevano già il potere che compete alla carica di re, altri ne avevano l'onore: così Fidone ad Argo e altri divennero tiranni, quando già possedevano il potere regio[78], i tiranni della Ionia e Falaride ascesero alla tirannide dai più alti uffici[79]: Panezio a Lentini, Cipselo a Corinto, Pisistrato ad Atene,

[77] I δημιουργοί (curatori d'interessi pubblici) erano magistrati esistenti in molti stati greci soprattutto dorici. I θεωροί (il vocabolo è simile a ἔφοροι) li troviamo a Mantinea e a Tegea. Erano magistrati con funzioni sacre in quanto rappresentanti di una polis alle varie feste religiose che si celebravano in Grecia: ma le loro attribuzioni furono anche di altra natura.

[78] Fidone, nella seconda metà del sec. VII a.C., apparteneva alla famiglia reale di Argo, come lascia intendere Aristotele, nonostante che alcune fonti lo chiamino soltanto τύραννος.

[79] Sui tiranni della Jonia cfr. S. MAZZARINO, *Tra Oriente e Occidente*, Firenze 1947, pp. 191 sgg. Falaride fu signore di Imera e di Agrigento dal 570 al 554. Su Panezio di Lentini, nominato pure a 1316 a 36-37, cfr. G. DE SANCTIS, *Storia greca*, II, pp. 40-1. Cipselo, figlio di

Dionigi a Siracusa e altri nello stesso modo dalla posizione di demagoghi. Quindi, come dicemmo, il regno corrisponde all'aristocrazia perché è in rapporto al merito, si tratti della virtù personale o di quella della famiglia, o ai benefici largiti o a questi elementi insieme a potenza: in realtà tutti ottennero un siffatto onore in quanto beneficarono o erano in grado di beneficare gli stati e i popoli e, infatti, taluni li preservarono dalla schiavitù di guerra, come Codro [80], altri li restituirono alla libertà come Ciro o fondarono o acquistarono il territorio, come i re dei Lacedemoni, dei Macedoni e dei Molossi. Il re vuole essere un guar-
1311 a diano, in modo che chi possiede sostanze non subisca alcun torto ed il popolo non sia trattato con prepotenza, mentre la tirannide, come s'è detto più volte [81], non bada affatto agli interessi comuni se non in vista dell'utilità propria: scopo della tirannide è ciò che piace, del governo regale ciò che è nobile. Quindi anche a proposito della superiorità, il tiranno la cerca nelle ricchezze, il re piuttosto nell'onore: e la guardia del corpo del re è formata di cittadini, quella del tiranno di mercenari.

È evidente che la tirannide contiene i mali e della democrazia e dell'oligarchia: dall'oligarchia deriva il proporsi come fine le ricchezze (perché solo così si mantengono, di necessità, il corpo di guardia e il lusso) e il non fidarsi affatto del popolo (per questo fanno le requisizioni delle armi): maltrattare la plebe, cacciarla dalla città, disperderla in vari luoghi è comune a entrambe, all'oligarchia e alla tirannide: dalla democrazia deriva il muover guerra ai notabili, il distruggerli di nascosto e apertamente, il bandirli come rivali e ostacoli al potere. Da costoro, infatti, succede che si tramino complotti, sia che vogliano prendere essi il comando, sia che non vogliano servire in schiavitù. Di qui anche l'avvertimento di Periandro a Trasibulo, quel mozzare la cima alle spighe troppo alte [82], il cui significato era che si devono sempre togliere di mezzo i cittadini troppo alti. Come è stato detto, più o meno [83], si deve ritenere che i motivi iniziali di trasformazione sono gli stessi e per le varie forme di governo e per la monarchia: infatti, per le ingiustizie, per la paura, per il disprezzo, molti dei sudditi cospirano contro le monarchie (e tra le ingiustizie soprattutto per la prepotenza), talvolta pure perché vengono privati dei loro averi.

Anche i fini che si propongono le rivolte sia nel caso delle tirannidi e dei governi regali che nel caso delle altre forme di governo sono gli stessi: i monarchi possiedono grandi ricchezze e grandi onori, cose che tutti desiderano. Talora gli attacchi si fanno contro la persona dei capi, talora contro la carica. Quelli provocati da prepotenze mirano alla persona. La prepotenza è di molte forme e ognuna riesce a provocare l'ira: quando poi gli uomini sono in preda all'ira, in massima parte attaccano per ottenere vendetta e non una superiorità. Per es. la congiura contro i Pisistratidi ebbe luogo perché essi oltraggiarono la sorella di Armodio e quindi offesero Armodio (e Armodio li attaccò a causa della sorella, Aristogitone a causa di Armodio [84]): il complotto contro Periandro, tiranno di Ambracia, fu fatto perché egli, mentre beveva col suo favorito gli chiese se non era ancora ri- 1311 b
masto gravido di lui [85]: la congiura contro Filippo fu ordita da Pausania perché Filippo lo lasciò insultare da Attalo e dai suoi amici [86], quella contro Aminta il piccolo da Derda, perché Aminta

Aetione, intorno al 600 a.C., o qualche tempo prima secondo altri, si mise a capo del malcontento popolare contro l'antica famiglia dei Bacchiadi che dominava a Corinto e assunse il potere supremo.

[80] Secondo la tradizione comune, Codro successe al padre Melanto nel regno di Atene e si sacrificò per il suo popolo, facendosi uccidere senza essere riconosciuto, giacché l'oracolo aveva predetto ai Peloponnesiaci, coi quali gli Ateniesi erano in guerra, che avrebbero preso Atene se non ne avessero ucciso il re. Secondo Aristotele invece Codro conquistò il regno vincendo i nemici. Dario (e non Ciro), parlando al consiglio dei sette congiurati contro i Magi, dice che i Persiani «avendo ottenuto la libertà a opera di un uomo solo» (ἐλευθερωθέντας διὰ ἕνα ἄνδρα) dovevano mantenere quella forma di governo (Herodot. III 82). Si tratta della liberazione dei Persiani dalla soggezione dei Medi, compiuta appunto da Ciro.

[81] Γ 1279 b 6 sgg.; Δ 1295 a 17 sgg.

[82] Cfr. Γ 1284 a 26.

[83] Cfr. 1302 a 34 sgg. e 1310 a 40 sgg.

[84] Cfr. *Ath. Pol.* XVIII e Thuc. I 20, VI 54-58.

[85] Su Periandro, tiranno di Ambracia, cfr. 1304 a 31-33.

[86] Cfr. Diodor. XVI 93-94, Just. IX 7 e Plut. *Alex.* 10. L'assassinio di Filippo avvenne nel 336 a.C.: l'accenno è importante per la datazione di questa parte della *Politica*.

s'era vantato d'aver abusato della giovinezza di lui[87], e così la congiura dell'eunuco contro Evagora di Cipro: siccome il figlio di Evagora gli aveva strappato la moglie, quello, ritenendosi offeso, lo ammazzò[88]. Molti attentati avvengono anche perché taluni monarchi sfruttano i sudditi per azioni ignobili, com'è il caso dell'attentato di Crateo contro Archelao. Crateo aveva sempre subito con riluttanza la relazione col re, sicché sarebbe bastato anche un pretesto minore di quel che fu perché, pur avendoglielo promesso, non gli dette nessuna delle figlie, giacché, stretto dalla guerra contro Sirra e Arrabeo, dette la prima al re dell'Elimia, e la più giovane al figlio Aminta, ritenendo che in tal modo questi non avrebbe avuto più motivo di discordia col figlio che a lui, Archelao, era nato da Cleopatra: in ogni caso il motivo primo dell'estraniarsi di Crateo fu che sopportava di malavoglia quelle lusinghe d'amore[89]. Anche Ellanocrate di Larissa[90] si associò all'impresa per il medesimo motivo: infatti Archelao, pur avendone goduto le grazie giovanili, non lo ricondusse in patria, e sì che gliel'aveva promesso: di conseguenza egli ritenne che l'antica familiarità fosse dovuta a prepotenza, non a passione amorosa. Pitone ed Eraclide di Eno ammazzarono Coti per vendicare il padre e Adamante si ribellò a Coti perché, da fanciullo, era stato per oltraggio mutilato da lui[91].

[87] Si tratta probabilmente di Aminta II che salì al trono di Macedonia nel 394-3 e fu ben presto assassinato da Derda, principe degli Elimi.

[88] Evagora è il famoso principe a cui si rivolge Isocrate nello scritto omonimo: esiliato in gioventù riuscì a stabilire il suo dominio su Salamina di Cipro intorno al 411. La sua politica mirò essenzialmente a rinforzare l'elemento ellenico nell'isola. Fu ucciso nel 374 in una congiura di palazzo, sulla quale Isocrate non dice nulla.

[89] Su Archelao che fu senza dubbio uno dei sovrani più illuminati della Macedonia prima di Filippo cfr. THUC. II 100 e PLAT. *Gorg.* 470 d sgg.

[90] Su Ellanocrate di Larissa sappiamo pochissimo. Forse il giovane era stato esiliato da Larissa e il re gli aveva promesso che l'avrebbe fatto ritornare in patria. Ma l'autore primo della congiura fu Decamnico, ll. 30-34.

[91] Su Coti, re degli Odrisi e signore della Tracia cfr. KAHRSTEDT in P.W., XI, 1551-52, n. 1. Fu assassinato intorno al 360 a.C. dai fra-

Molti poi, irritati per essere stati sconciamente percossi nel corpo, alcuni uccisero, altri tentarono di uccidere, ritenendo di essere oltraggiati, anche magistrati e membri di dinastie reali. Così a Mitilene Megacle assalì insieme agli amici e soppresse i Pentilidi che andavano attorno portando mazze e battevano i cittadini; più tardi Smerdi uccise Pentilo che gli aveva dato molte percosse e poi l'aveva strappato dalla moglie[92]. Dell'attentato contro Archelao capo fu Decamnico istigando per primo i congiurati: motivo dell'ira fu che il re lo consegnò al poeta Euripide perché lo bastonasse, ed Euripide se l'era presa a male perché quello aveva detto qualcosa sul fetore del suo alito. Molti altri per motivi del genere furono soppressi o fatti segno a congiura. Atti simili sono provocati anche dal timore: è questo uno dei motivi che vale e per le costituzioni in genere e per i regimi monarchici. Così Artapane cospirò contro Serse, temendo l'accusa d'aver impiccato Dario contro l'ordine suo, — e, invece, egli pensava che Serse l'avrebbe perdonato, in quanto avrebbe dimenticato tutto a causa del banchetto[93]. Altri attentati sono sug- 1312 a
geriti dal disprezzo: quello, ad es., di colui che vide Sardanapalo mentre filava insieme alle donne (se è vero ciò che dicono quelli che raccontano storie favolose: se poi non lo è a proposito di Sardanapalo, potrebbe esser vero a proposito d'un altro[94]) e Dione attaccò Dionigi il giovane perché lo disprezzava, quando vide che i cittadini nutrivano gli stessi sentimenti e lui sempre ubriaco[95]. Anche tra gli amici taluni l'attaccano per disprezzo: e lo disprezzano per la fiducia ch'egli ha in loro, sicuri che non

telli Eraclide e Parrone (detto anche Pitone). Adamante era forse un eunuco al servizio di Coti.

[92] I Pentilidi che si dicevano discendenti di Pentilo, figlio illegittimo di Oreste, formavano la classe dirigente dell'oligarchia di Mitilene. Megacle naturalmente non uccise tutti i Pentilidi, giacché Pentilo era uno di loro e sopravvisse alla strage di Megacle. Smerdi (personaggio peraltro sconosciuto e di cui è male attestato il nome stesso) compì, quindi, l'opera di Megacle.

[93] Il fatto è narrato da Ctesia (*Pers.* 29, 30), DIODOR. XI 69, JUST. III, 1.

[94] La mollezza di Sardanapalo è famosa presso tutti gli scrittori antichi: la ricorda Aristotele stesso in *Eth. Nic.* A 1095 b 22.

[95] PLUT. *Dion* 23.

saranno scoperti. Quelli che ritengono di potersi impadronire in qualche modo del potere, l'attaccano perché lo disprezzano: infatti, avendo possibilità e sprezzando il pericolo in vista della loro forza, vi si accingono a cuor leggero, come fanno i capi d'esercito contro i monarchi; ad es. Ciro assalì Astiage disprezzandone la vita e la potenza, perché la potenza s'era distrutta nell'inerzia e lui viveva in mezzo alla mollezza[96], e Seute il Trace cospirò contro Amadoco, quand'era suo generale[97]. Altri attaccano per più motivi, ad es. perché li disprezzano e in vista del guadagno, come fece Mitridate con Ariobarzane[98] (ed è soprattutto per questo che s'accingono all'attentato quelli che hanno carattere audace ed occupano una carica militare presso i monarchi: in effetti il coraggio sostenuto da potere è audacia); per questi due motivi preparano quindi i loro attacchi, pensando di avere facilmente la meglio.

Ma in coloro che attaccano per ambizione, il motivo della rivolta opera in modo diverso che in quelli di cui s'è detto in precedenza. In realtà non è come taluni che si ribellano ai tiranni vedendone i grandi profitti e gli ampi onori che decide di rischiare chi li attacca per ambizione: quelli li attaccano per le ragioni dette, questi, invece, come se si trattasse d'un'impresa eccezionale, per acquistare rinomanza e diventare famosi presso gli altri; con questo spirito attaccano i monarchi, non per il desiderio di conquistare il potere monarchico, ma la fama. Nondimeno sono pochissimi di numero coloro che si accingono all'impresa per questa causa: e in realtà devono porre a fondamento della loro azione l'assoluto disprezzo della vita, caso mai non abbiano a ottenere l'intento. Costoro dovrebbero avere sempre presente il pensiero di Dione, anche se per molti non è facile: egli, infatti, con poche forze marciò contro Dionigi dicendosi così disposto che, cioè, dovunque potesse arrivare, gli bastava ottenere quel risultato,

[96] Secondo Herodot. I 107 sgg. Ciro era nipote di Astiage.

[97] Amadoco, re degli Odrisi, un popolo abitante l'interno della Tracia; Seute un regolo che dominava la costa della Tracia.

[98] Anche l'identificazione di questi due personaggi è discussa. Secondo alcuni Aristotele si riferisce alla stessa vicenda ricordata da Xenoph. *Cyrop.* VIII 8, 4 — ed è probabile.

qualunque fosse, come per es. se gli fosse toccato di morire subito, appena posto il piede sulla terra, quella morte l'appagava.

Viene distrutta la tirannide, in un modo, come ogni altra forma di costituzione, per cause esterne, se c'è uno stato più forte con una costituzione opposta (ché il volere, è ovvio, l'avrà proprio 1312 b per l'opposizione dei princìpi, e tutti, se possono, fanno quel che vogliono): ora le costituzioni opposte alla tirannide sono, da una parte, la democrazia, «come il vasaio al vasaio», per usare un'espressione di Esiodo (perché la democrazia nella forma più spinta è tirannide), dall'altra, regno e aristocrazia, per la natura opposta dei princìpi costituzionali (e per ciò i Lacedemoni distrussero moltissime tirannidi e così pure i Siracusani al tempo che avevano un buon governo[99]). In un altro, per cause interne, quando quelli che stanno al potere sono tra loro in discordia, come accadde alla tirannide della famiglia di Gelone, e, recentemente, a quella della famiglia di Dionigi. La prima cadde perché Trasibulo, fratello di Gerone, adulava il figlio di Gelone e lo spingeva in braccio ai piaceri per prendere lui il comando: allora i parenti si unirono insieme, non per distruggere del tutto la tirannide, bensì Trasibulo: i loro alleati, però, colta l'occasione, li cacciarono tutti quanti. Riguardo a Dionigi, poi, Dione, associatosi il popolo, gli mosse contro, e sì che gli era cognato, e lo cacciò, ma poi fu ucciso lui pure[100]. Sono due soprattutto le cause per cui si attenta alla tirannide, l'odio e il disprezzo: la prima, e cioè l'odio, accompagna sempre i tiranni, ma molte distruzioni derivano dal fatto che essi sono oggetto di disprezzo. Ecco la prova: quelli che hanno conquistato il loro dominio, lo mantengono, per la massima parte, mentre quelli che l'hanno ricevuto, lo perdono subito, per così dire, tutti, perché, vivendo in mezzo ai piaceri, diventano facilmente oggetto di disprezzo ed offrono molte occasioni ai loro avversari. Una forma di odio si deve ritenere anche la collera, perché in certo senso produce le stesse azioni. E spesso è anche più efficace dell'odio perché chi è in preda alla collera

[99] Sul «buon governo» (ἐπολιτεύοντο καλῶς) cfr. Z 1318 b 32 sgg.

[100] La distruzione definitiva della tirannide di Dionigi il Giovane si ebbe nel 344-43 ad opera di Timoleone. Qui si tratta del primo esilio di Dionigi che avvenne per opera di Dione.

attacca con più risolutezza, giacché la passione non ricorre al calcolo (ora avviene che si obbedisca agli impulsi soprattutto in seguito a un affronto — e proprio per questa causa fu distrutta la tirannide dei Pisistratidi e molte altre). Ma più calcolatore è l'odio: la collera sta insieme al dolore e per questo non è facile ragionare, mentre l'inimicizia non è accompagnata da dolore. Per dirlo in sommi capi, quante abbiamo indicato cause del crollo dell'oligarchia autentica ed ultima e della forma estrema della democrazia[101], si devono ritenere altrettante cause del crollo della tirannide, giacché questi regimi sono tirannidi divise tra più persone. Il regno è raramente distrutto da cause esterne e per ciò è di più lunga durata: in moltissimi casi, però, la distruzione nasce
1313 a dal suo seno stesso. È distrutto in due modi: uno, quando quelli che ne partecipano sono in disaccordo, l'altro modo, quando i re tentano di governare in maniera troppo tirannica, pretendendo di esercitare la sovranità su troppi campi, anche contro la legge. Al presente i regni non si formano più, ma se talora se ne formano, sono piuttosto governi personali e cioè tirannidi: in realtà il regno è un governo spontaneamente accettato, arbitro degli affari più importanti, ed ora ci sono molti ad avere qualità uguali, ma nessuno è superiore al punto da essere adatto alla grandezza e alla dignità della carica. Sicché, proprio per questo, gli uomini non vi si assoggettano spontaneamente e se uno conquista la carica con l'inganno o la violenza par che si tratti senz'altro di tirannide. Nei regni limitati a una sola famiglia, poi, bisogna porre, come causa di distruzione, oltre quelle già enumerate, pure che molti re diventano oggetto di disprezzo, e che, non avendo un potere tirannico ma la dignità regale, tuttavia commettono soprusi: facile allora ne diventa l'abbattimento perché, se i sudditi non vogliono, non si può essere re, ma tiranno sì, anche se loro non vogliono. Queste cause e altre di natura simile distruggono le monarchie.

[101] Allusione ai cc. 5 e 6 del V libro, molto generica, giacché Aristotele non ha studiato separatamente le cause del crollo dell'oligarchia e della democrazia nelle forme più spinte, ma solo in generale.

11.

È chiaro, poi, che si conservano, per parlare in generale, in forza di condizioni opposte e, considerandoli in particolare, i regni, se si ispirano a una certa limitazione di potere. Quanto minori sono le attribuzioni del sovrano, più a lungo durerà necessariamente il governo nella sua integrità, perché allora i re personalmente diventano meno despotici e più moderati nei loro atteggiamenti e per ciò sono meno odiati dai sudditi. Questo ha permesso al regno dei Molossi di durare molto tempo e così a quello dei Lacedemoni: qui la sovranità fu, fin da principio, divisa tra due e Teopompo[102], poi, la limitò sotto molti aspetti e le affiancò la magistratura degli efori: così, togliendole parte delle attribuzioni, ne fece più stabile la durata nel tempo, sicché in un certo senso non la rese più piccola, ma più grande. E proprio questo dicono che abbia risposto alla moglie che gli chiedeva se non si vergognava di trasmettere ai figli il potere regale più piccolo di quanto non l'avesse ereditato dal padre: « No davvero, osservò, perché lo trasmetto ad essi più duraturo ».

Le tirannidi[103], invece, si conservano in due modi diametralmente opposti: l'uno è quello tradizionale secondo il quale la maggior parte dei tiranni reggono il potere. Molte di queste norme dicono le abbia fissate Periandro di Corinto e molte di uguale natura si possono prendere anche dal sistema di governo dei Persiani. Sono quelle di cui s'è detto in precedenza[104], atte a conservare nei limiti del possibile la tirannide: reprimere gli individui superiori, togliere di mezzo gli spiriti indipendenti, non

[102] Sul re Teopompo, che condusse e vinse la prima guerra messenica nella seconda metà del sec. VIII, cfr. Tyrt., frr. 4 sgg. Diehl e Plat. *Leg.* III 692 a-b.

[103] Il senso lucido della realtà politica che domina in tante pagine del V libro, la profonda conoscenza dell'anima umana con quanto ha di buono e di cattivo raggiungono il culmine in quest'ultimo squarcio sulla tirannide. C'è qualcosa che ricorda il Machiavelli — e non senza motivo gli scritti del grande fiorentino sono citati con tanta frequenza dai commentatori di Aristotele (cfr. G. Toffanin, *Il Cinquecento*, Milano 1945, p. 400).

[104] Cfr. 1311 a 15 sgg.

1313 b permettere sissizi né consorterie politiche né educazione né alcuna altra cosa del genere, bensì controllare tutto ciò da cui derivano di solito questi due sentimenti, la grandezza d'animo e la fiducia, non lasciare esistere circoli di cultura e altre riunioni a scopo di studio, e far di tutto onde i sudditi restino il più possibile sconosciuti gli uni agli altri (perché è proprio il conoscersi che produce soprattutto reciproca fiducia): badare inoltre che quanti vivono in città stiano sempre in pubblico e s'intrattengano presso le porte di palazzo (perché così non potranno mai nascondere quel che fanno e si abitueranno a nutrire pensieri umili di sé, vivendo continuamente da schiavi) e tutte le altre simili prescrizioni persiane e barbare che sono di natura tirannica (perché hanno tutte lo stesso effetto): cercare pure che niente passi inosservato di quanto dice o fa ciascuno dei sudditi, ma avere delle spie, come per es. a Siracusa le cosiddette «donne investigatrici» o quei segugi[105] che Gerone mandava ovunque ci fosse un trattenimento o una riunione (perché quando temono siffatti figuri, non parlano in piena libertà e se parlano in piena libertà sfuggono di meno) e calunniare gli uni presso gli altri e aizzare amici contro amici, il popolo contro quelli del ceto elevato, e i ricchi tra loro. Altro espediente tirannico è rendere i sudditi poveri: cósì egli mantiene la guardia del corpo ed essi, occupati nelle faccende quotidiane, non hanno tempo per cospirare. Esempio di ciò sono le piramidi d'Egitto, le offerte votive dei Cipselidi, la costruzione del tempio di Zeus Olimpio da parte dei Pisistratidi e, tra i monumenti di Samo, quelli innalzati da Policrate (tutti questi lavori perseguono lo stesso fine, tenere i sudditi occupati e impoverirli); anche l'imposizione di tributi, come a Siracusa (in cinque anni sotto Dionigi avvenne che i cittadini versassero all'erario la loro intera sostanza). Inoltre il tiranno è un guerrafondaio, onde i cittadini siano occupati e vivano in potere d'un capo. Mentre il regno si conserva per opera degli amici, è proprio della tirannide diffidare special-

[105] «donne investigatrici» (αἱ ποταγωγίδες, dorico per προσαγωγίδες). PLUT. *Dion.* 28, e *de curios.* 16, parla di spie (facile l'etimologia προς-ἄγω «conduco verso»), che però erano uomini. Di qui taluni edd. hanno mutato il femminile in maschile. Era però ben possibile che in tale azione fossero impiegati non solo uomini, ma anche donne.

mente degli amici, perché, se tutti hanno la volontà di abbatterla, questi soprattutto ne hanno il potere.

E le cose che occorrono nell'ultima forma di democrazia sono tutte di natura tirannica, l'influenza delle donne in casa, perché riportino notizie contro i mariti, e l'indulgenza nel trattamento degli schiavi per lo stesso motivo: in realtà né gli schiavi né le donne cospirano contro i tiranni, anzi, vivendo in agiatezza, sono di necessità bendisposti e verso le tirannidi e verso le democrazie; infatti anche il popolo vuol essere unico sovrano. Per ciò sono onorati in entrambi i regimi gli adulatori, nelle democrazie i demagoghi (e il demagogo è adulatore del popolo), coi tiranni chi si comporta con bassezza, il che è opera dell'adulazione. Per 1314 a
questo la tirannide è amica degli scellerati: i tiranni, infatti, godono sentendosi adulare e ciò non farebbe mai chi ha liberi sensi, ma gli uomini eccellenti amano, e, certo, non adulano. Gli scellerati inoltre sono utili per le scelleratezze perché chiodo scaccia chiodo, come dice il proverbio[106]. È anche proprio della tirannide di non compiacersi con nessuno che abbia uno spirito dignitoso e libero (in realtà il tiranno pretende d'essere solo con quel carattere e chi gli pianta in faccia la sua dignità e gli mostra il suo libero spirito, gli toglie la superiorità e la prerogativa di tiranno despotico: quindi i tiranni li odiano quasi che sovvertano la loro autorità). È anche proprio della tirannide avere come compagni di tavola e d'ogni giorno i forestieri anziché i concittadini, poiché questi gli sono nemici, quelli non hanno motivo di contesa con lui. Questi e altrettali mezzi sono caratteristici della tirannide e ne conservano il potere: nessuna ribalderia vi manca[107]. Si possono raccogliere tutti, per così dire, in tre categorie, perché la tirannide tende a tre fini: uno, che i sudditi abbiano pensieri meschini (un pusillanime non si rivolterà contro nessuno), secondo, che siano in continua diffidenza l'uno dell'altro (la tirannide non si distrugge prima che si stabiliscano rapporti di reci-

[106] Il proverbio greco è citato da LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Paroem. Gr.*, I, 253 e II, 116 insieme ad altri.

[107] οὐθὲν δ'ἐλλείπει μοχθηρίας: oltre l'interpretazione data, condivisa da Guglielmo, Gigon e altri, se si prende come soggetto ὁ τύραννος se ne può dare un'altra, «non si tira indietro di fronte a nessuna ribalderia». Così Tricot, Barker.

proca fiducia tra loro: per questo i tiranni fanno guerra contro gli uomini eccellenti, in quanto dannosi al potere, non solo perché costoro non ritengono giusto essere soggetti a un governo dispotico, ma anche perché sono leali con se stessi e cogli altri e non tradiscono né se stessi né gli altri), terzo, che siano nell'impossibilità di agire (perché nessuno si accinge all'impossibile e quindi neppure a sovvertire la tirannide, quando ne manchi la possibilità). Ecco[108], dunque, i tre scopi a cui si riportano gli intendimenti dei tiranni: in effetti ogni espediente tirannico si può riportare a questi proposti e cioè che i sudditi non nutrano tra loro scambievole fiducia, che non dispongano di mezzi, che abbiano pensieri meschini.

Tale è il primo modo mediante il quale si procura sicurezza alle tirannidi; l'altro persegue con cura lo stesso, partendo dal principio opposto a quello descritto e si può capire studiando la distruzione dei regni. In realtà, come un modo per distruggere il regno consiste nel rendere il potere più tirannico, così la salvezza della tirannide consiste nel renderlo più regale: a una cosa sola deve badare il tiranno, a conservare la forza, di guisa che possa governare sui sudditi, non solo se vogliono, ma anche se non vogliono, perché, se rinuncia a questo, rinuncia anche alla sua posizione di tiranno. Questo, dunque, deve rimanere a fondamento, ma in tutto il resto egli deve talora sostenere, talora fingere di recitare in bella maniera la parte del re: far vedere in primo luogo 1314 b che s'interessa del denaro pubblico, non sperperandolo ⟨in⟩ donazioni che provocano il risentimento del popolo, quando ad es. essi prendono quattrini dalla gente che fatica e lavora senza tregua e li danno a profusione alle cortigiane, agli ospiti, agli artisti, anzi rendendo conto delle entrate e delle spese, come hanno già fatto alcuni tiranni (in tal modo apparirà un capo di famiglia che amministra e non un tiranno: e non deve temere di restare una volta o l'altra a corto di mezzi, in quanto è padrone dello stato: quando poi i tiranni s'allontanano dalla propria terra questo giova

[108] Secondo alcuni critici il periodo sarebbe interpolato: ma si rifletta che la ricapitolazione ricorre di frequente nei libri della *Politica* e qui è giustificata dal fatto che Aristotele passa subito dopo a trattare dell'altro modo di conservare le tirannidi.

più che lasciare tutto il denaro che hanno ammucchiato, perché allora i custodi non potranno attaccare il suo potere — e se i tiranni vanno via dal proprio paese hanno più paura dei custodi che dei cittadini, perché questi vanno via con lui, quelli invece rimangono): inoltre deve far vedere che riscuote le tasse e le « liturgie » in vista della pubblica amministrazione, anche se talora è costretto a usarle per esigenze militari, e insomma deve sempre presentarsi custode e amministratore, come se si trattasse di ricchezze pubbliche e non private. Non deve apparire aspro ma dignitoso e in più tale che chi l'incontra provi per lui non paura, ma piuttosto rispetto, il che, certo, non l'ottiene agevolmente chi è facile bersaglio di disprezzo: per ciò, anche se non si prende cura delle altre virtù, deve mantenere in sé la divisa di uomo di guerra[109] e circondarsi d'una tale fama. Inoltre, non soltanto lui personalmente deve far vedere di non oltraggiare nessuno dei sudditi, né ragazzo né ragazza, ma anche quelli della sua corte, tutti quanti, e lo stesso atteggiamento devono tenere le sue donne rispetto alle altre, perché per tracotanza di donne molte tirannidi sono cadute. Quanto poi ai piaceri materiali, deve fare il contrario di quel che fanno adesso taluni tiranni (perché non solo danno inizio alle loro orge subito all'alba e le continuano per molti giorni, ma vogliono che gli altri li vedano in tali esibizioni onde li ammirino come uomini fortunati e felici) e deve comportarsi con moderazione soprattutto in tali cose o, se no, evitare almeno di mostrarsi agli altri (perché non è facilmente attaccato o disprezzato chi è sobrio ma l'ubriacone, non chi è vigile ma l'addormentato). Ha da fare, più o meno, il contrario di tutto quanto è stato detto prima[110] (deve certo costruire e abbellire la città, ma da amministratore, non da tiranno). Deve inoltre mostrarsi sempre estremamente zelante del culto divino (perché i sudditi hanno meno timore di subire ingiustizie da parte di uomini di tal sorta, se pensano che il loro signore è religioso e si dà cura 1315 a degli dèi e meno l'attaccano in quanto ha alleati anche gli dèi): deve dunque mostrarsi tale, senza ingenuità. A quanti poi si sono

[109] ἀλλὰ τῆς πολεμικῆς. Così col Madvig, seguito da Newman, Ross, Barker, Tricot etc. I codd. hanno τῆς πολιτικῆς.

[110] Cfr. 1313 a 35-1314 a 29.

segnalati in qualche campo deve concedere onori onde far credere ad essi che non ne avrebbero mai ricevuti di più dai concittadini, se fossero stati indipendenti: e tali onori deve distribuirli lui, di persona, mentre per le punizioni deve servirsi di altri magistrati e tribunali. Difesa comune di qualsiasi forma di monarchia è non far grande assolutamente nessuno o, se mai, parecchi (ché si sorveglieranno a vicenda) ma se bisogna far grande uno, che per lo meno non sia d'indole audace (tale indole è la più ardita nell'affrontare ogni impresa) e se ritiene opportuno esonerare qualcuno dal potere, deve farlo gradatamente e non privarlo tutt'insieme dell'autorità. Deve inoltre astenersi da ogni sopruso e soprattutto da questi due, battere i sudditi e abusare della loro giovinezza. Questa precauzione deve soprattutto osservare con quanti sono gelosi del loro onore, perché gli avari sopportano a malincuore l'incuria delle ricchezze, le persone gelose del loro onore e perbene il disonore. Quindi o non deve ricorrere a tali misure o dare a vedere che infligge le punizioni con spirito paterno e non per disprezzo e che i suoi rapporti coi giovani sono suggeriti da motivi di affetto e non dal sentimento di potenza; e che, insomma, ripaga tutto quel che possa apparire un'offesa con onori più grandi. Tra quelli che tramano per uccidere il tiranno destano più timore e richiedono sorveglianza maggiore quanti pur di ucciderlo non si preoccupano di salvare la vita. Per ciò deve guardarsi soprattutto da coloro che ritengono d'aver ricevuto un'offesa o essi in persona o qualcuno che stia loro a cuore: infatti, non risparmiano se stessi quelli che attaccano in preda all'ira, come ha osservato anche Eraclito, quando ha detto che è difficile combattere contro la passione, perché compra con l'anima quel che desidera[111].

E poiché gli stati sono costituiti di due parti, di poveri e di ricchi, è estremamente necessario per entrambi comprendere che la loro esistenza è garantita dal governo e che per opera sua gli uni non ricevono offese dagli altri: la parte più forte, poi, il tiranno deve renderla quanto più attaccata al governo, perché, se riesce a porre tale base alla sua azione, non gli sarà più necessario ricorrere all'affrancamento degli schiavi o alla requisizione

[111] 22 B 85 Diels-Kranz.

delle armi: in effetti, una delle due parti aggiunta alla sua forza personale gli sarà sufficiente per superare i ribelli. Ma è superfluo esaminare una per una queste cose. Lo scopo comunque è chiaro: bisogna ch'egli appaia ai sudditi non un capo tirannico, ma un 1315 b
amministratore e un reggitore regale, non un usurpatore ma un tutore, che segua la moderazione nel modo di vivere e non gli eccessi, che frequenti inoltre le persone ragguardevoli e si concili il favore della massa. Da ciò deriva necessariamente non solo che il suo governo sia più bello e più invidiato perché si esercita su persone migliori e d'animo non abietto e ch'egli viva al riparo da odii e da paure, ma anche che il suo governo duri più a lungo e che lui, poi, sia nel suo carattere o ben disposto verso la virtù o buono per metà e non perverso ma solo perverso per metà.

12.

Eppure[112] di tutte le costituzioni le più brevi sono l'oligarchia e la tirannide. Quella che durò più a lungo fu la tirannide dei figli di Ortagora[113] e di Ortagora stesso a Sicione: si mantenne per cento anni. Causa di ciò fu che trattavano i sudditi con moderazione e in molte cose si assoggettavano alle leggi, Clistene, poi, per essere uomo di guerra non era facile disprezzarlo, e in

[112] Nel brano che segue la tirannide è accostata all'oligarchia, il che è sembrato strano in una parte dedicata esclusivamente alla tirannide. Si è pure notato che nell'enumerazione delle tirannidi non si nominano né quella di Dionigi a Siracusa, che pure durò più di 50 anni, né altre di notevole importanza. Per questi e altri motivi di minor rilievo, il brano 1315 b 11-39 è ritenuto interpolato (Susemihl, Newman etc.). Che l'enumerazione delle tirannidi sia incompleta può ammettersi, come pure che a prima vista non concordino i dati che a proposito dei Pisistratidi si hanno nella *Politica* e nell'*Ath. Pol.* Riguardo all'accenno all'oligarchia non penso sia tanto determinante, in quanto che poteva essere intenzione di Aristotele affiancare alla tirannide la forma che più le somigliava e di entrambe notare una stessa particolarità, la breve durata. Tutto questo lascia supporre anche per il brano in questione che sia rimasto in forma di abbozzo e come tale immesso nella *Politica*.

[113] Sugli Ortagoridi di Sicione cfr. GLOTZ-COHEN, *op. cit.*, I, pp. 331-4.

molte cose si conciliavano il favore del popolo con le loro premure. Si dice addirittura che Clistene incoronò chi gli aveva rifiutato una vittoria e taluni sostengono che la statua collocata nell'agora sia proprio il ritratto di chi emise quel verdetto. Dicono pure che Pisistrato accettò una volta di essere convocato in giudizio davanti all'Areopago[114]. Seconda è quella dei Cipselidi a Corinto[115]: durò settantatré anni e sei mesi in quanto che Cipselo fu tiranno trenta anni, Periandro quaranta e mezzo, Psammetico, poi, figlio di Gorgo, tre anni. I motivi della lunga durata sono gli stessi anche per questa. Cipselo fu, in realtà, un capopopolo, e durante il suo governo visse senza la guardia del corpo, mentre Periandro s'atteggiò sì a tiranno ma fu uomo di guerra. Terza è quella dei Pisistratidi ad Atene, che però non fu continua, perché Pisistrato, durante la sua tirannia, fu bandito due volte in esilio: di conseguenza in trentatré anni, egli esercitò la tirannide solo diciassette anni, i figli, poi, diciotto, sicché il totale assomma a trentacinque anni in tutto[116]. Tra le altre c'è quella di Gerone

[114] *Ath. Pol.* XVI, 8.

[115] Sui Cipselidi in generale cfr. G. De Sanctis, *Storia greca*, I, pp. 523 sgg.

[116] Nella *Politica* la durata della tirannide dei Pisistratidi ad Atene è calcolata come segue: anni 17 (Pisistrato) + anni 18 (figli). Ma si dice che Pisistrato fu nominalmente tiranno 33 anni, anche se effettivamente lo sia stato solo 17. In conclusione si avrebbe un totale di 35 anni o di 51, non tenendo conto dei due esili di Pisistrato. In *Ath. Pol.* abbiamo (XVII *init.*): Pisistrato fu nominalmente tiranno per 33 anni (e ciò concorda con la *Politica*), effettivamente solo 19 (e ciò non concorda). I figli, poi, (cap. XIX *fin.*) rimasero al potere 17 anni (e neppure questo dato concorda). Quindi, rispetto alla *Politica*, ci sarebbe uno scarto di due anni a proposito di Pisistrato e di un anno a proposito dei figli. Ma la difficoltà non dev'essere troppo sottolineata, giacché bisogna considerare in che modo si contano gli anni, e cioè se viene incluso nel computo l'anno che rappresenta il *terminus a quo* e l'altro che è il *terminus ad quem*. Se Aristotele seguì quest'ultimo modo nell'*Ath. Pol.* e non invece nella *Politica* scomparirebbe la difficoltà a proposito di Pisistrato: se poi l'usò nella *Politica* a proposito dei figli di Pisistrato (sia pure per uno solo degli anni, o il *terminus a quo* o il *terminus ad quem*) e non invece nell'*Ath. Pol.* non ci sarebbe più difficoltà neppure per l'altra cifra. E che tale diversità di calcolo sia possibile lo dimostra in maniera inconfutabile Aristotele stesso nell'*Ath. Pol.* quando, affermato che Pisistrato regnò 33 anni e i figli 17, aggiunge che «in totale dominarono 49 anni» (cap. XIX *fin.*):

e di Gelone a Siracusa: neppure questa durò molti anni, ma diciotto in tutto: Gelone, dopo essere stato tiranno per sette anni, nell'ottavo morì, mentre Gerone governò per dieci anni e Trasibulo fu espulso dopo dieci mesi. La maggior parte delle tirannidi sono tutte di breve durata, assolutamente.

Dunque, a proposito delle politie e delle monarchie s'è parlato più o meno di tutte le cause che le distruggono, o, al contrario, le preservano. Nella *Repubblica* Socrate parla sì delle tra- 1316 a
sformazioni delle costituzioni, ma non parla bene: infatti, della costituzione che è la migliore e la prima non dice quel che è propriamente la trasformazione. Egli sostiene che la causa è in ciò che niente perdura ma tutto si trasforma in un certo ciclo e l'origine è nel fatto che «di questi numeri il primo rapporto epitrito, accoppiato al numero cinque, produce due armonie» — vuol dire, cioè, quando il numero di questa figura diventa solido, ché allora la natura genera esseri ignobili e superiori a ogni educazione. In questo forse non sbaglia (può darsi infatti che ci siano taluni che è impossibile ricevano un'educazione e diventino uomini perbene) ma perché questa trasformazione dovrebb'essere propria della costituzione da lui detta la migliore, più che di qualunque altra, e, anzi, di tutto quanto si produce? Ed è per il tempo, per il quale egli dice tutto cambia, che pure le cose che non hanno iniziato a esistere insieme, cambiano tuttavia insieme? ad es., se vennero alla luce il giorno prima della rivoluzione, devono mutare insieme? Inoltre, per quale motivo da questa costituzione si passa a quella laconica? Infatti, tutte le costituzioni si trasformano più di frequente in quella contraria che in quella affine. Lo stesso ragionamento vale per le altre trasformazioni: dalla costituzione laconica, egli dice, si passa all'oligarchia, da questa alla democrazia e dalla democrazia alla tirannide. Eppure le trasformazioni avvengono anche in senso opposto, ad es. dalla democrazia nell'oligarchia, e ben più che nella monarchia. Inoltre a proposito della tirannide egli non dice se sarà soggetta a trasformazioni e, nel caso lo sia, per quale ragione e in quale

in realtà furono 50. La cifra aristotelica evidentemente non tiene conto di uno dei due anni che costituiscono il *terminus a quo* e il *terminus ad quem*.

forma di costituzione passi. Il motivo è che non era facile dirlo, giacché non è determinabile: secondo lui, infatti, la tirannide deve passare nella forma prima e migliore di costituzione: in tal modo si avrebbe continuità e un ciclo perfetto. E invece la tirannide si trasforma anche in tirannide, come a Sicione quella di Mirone si mutò in quella di Clistene, o in oligarchia, come la tirannide di Antileone a Calcide, o in democrazia come quella dei discendenti di Gelone a Siracusa, o in aristocrazia, come quella di Carillo a Sparta e ⟨quella⟩ a Cartagine. E c'è una trasformazione dall'oligarchia nella tirannide, come è successo in Sicilia alla maggior parte delle antiche oligarchie; così a Lentini si passò nella tirannide di Panezio, a Gela in quella di Cleandro, a Reggio in quella di Anassilao, e allo stesso modo in molte altre città. È pure assurdo credere che si passi nell'oligarchia perché hanno
1316 b le cariche uomini avidi di ricchezze e di lucro [117] e non perché quelli che superano di gran lunga gli altri per la proprietà non ritengono giusto che chi non possiede niente abbia nello stato gli stessi diritti di chi possiede. In molte oligarchie quelli che stanno al governo non possono darsi agli affari, anzi ci sono leggi che lo vietano, mentre a Cartagine retta a democrazia, si danno agli affari e la costituzione non si è ancora trasformata.

È anche assurdo [118] sostenere che lo stato oligarchico sia formato di due stati, quello dei ricchi e quello dei poveri. Che cosa ha questo stato più di quello lacedemone o di un altro qualunque in cui non possiedono tutti lo stesso o non sono tutti uomini eccellenti nella stessa misura? Pur se nessuno diventa più povero di prima [119] si ha nondimeno un mutamento dall'oligarchia nella democrazia se i poveri crescono di numero, e dalla democrazia nell'oligarchia, se la classe dei ricchi è più forte della massa e gli uni si mostrano indifferenti, gli altri energici. Pur essendo molte le cause per cui si verificano i mutamenti, egli non ne ricorda ⟨che⟩ una e cioè che rovinati dalle gozzoviglie e dall'usura diventano poveri, quasi che da principio fossero tutti ricchi o la maggior parte. Questo è una falsità: certo, quand'uno dei

[117] Plat. *Resp.* VIII 550 d sgg.
[118] Plat. *Resp.* VIII 551 d.
[119] Plat. *Resp.* VIII 552 a sgg., 555 b sgg.

capi perde i suoi beni, va in cerca di novità, ma quando li perde un altro, non succede niente di grave e non si ha trasformazione alcuna dello stato in democrazia né tanto meno in altro regime. Inoltre, anche se vengono esclusi dagli onori, anche se vengono oltraggiati o insultati, fanno ribellioni e trasformano le costituzioni, anche se non hanno sperperato le loro sostanze, perché è ad essi lecito fare ciò che vogliono: causa di questo egli dice l'eccessiva libertà. Sebbene ci siano molte forme di oligarchia e di democrazia, Socrate parla delle trasformazioni, come se l'una e l'altra forma fossero di un'unica specie [120].

[120] L'argomentazione contro Platone è troppo affrettata, soprattutto alla fine, e quasi tutti gli studiosi ritengono che non possa costituire la conclusione del libro.

LIBRO SESTO Z

1.

Quante e quali[1] sono le varie forme del potere deliberativo 1316 b
e sovrano dello stato, dell'organizzazione delle magistrature e dei tribunali e quali si adattano a ciascuna costituzione; inoltre, intorno alla distruzione e alla preservazione delle costituzioni, da quali circostanze sono poste in atto e per quali cause si è detto in precedenza: ma poiché si danno più tipi di democrazia e similmente delle altre costituzioni, non sarà male esaminare qualche altro punto intorno ad esse, e determinare insieme la struttura appropriata e utile a ciascuna. Si devono inoltre prendere in esame le combinazioni di tutti i modi suddetti[2]: infatti abbinati, 1317 a
producono una sovrapposizione di costituzioni di guisa che le aristocrazie presentano una fisionomia oligarchica e le politie una fisionomia più democratica. Mi riferisco a quegli abbinamenti che bisogna esaminare e che al presente non sono stati esaminati: ad es. se il potere deliberativo e l'elezione dei magistrati sono ordinati in senso oligarchico, l'organizzazione dei tribunali in senso aristocratico, ovvero questa e la struttura del potere deliberativo sono ordinati in senso oligarchico, l'elezione dei magi-

[1] Il libro VI è un complemento del V.

[2] Con τρόποι Aristotele si riferisce ai possibili modi di organizzare i tre poteri di cui ha parlato, deliberativo, esecutivo, giudiziario. Dalla differente combinazione di questi risulta tutta una serie pressoché indefinita di costituzioni, a seconda della prevalenza di questo o di quell'elemento: di qui l'aristocrazia che tende all'oligarchia (in quanto è accentuata la potenza dei pochi) o la politia che tende alla democrazia (in quanto è accentuata la potenza della massa).

strati in senso aristocratico o infine in qualche altro modo in cui non tutte le parti della costituzione siano appropriatamente connesse.

Si è detto[3] in precedenza quale tipo di democrazia si adatta ai diversi tipi di stato e così pure quale tipo di oligarchia alle diverse masse e così delle altre costituzioni quale conviene ai diversi popoli: tuttavia ⟨siccome⟩ si deve chiarire non solo quale di queste costituzioni è la migliore per gli stati, ma anche come si devono realizzare e queste e le altre[4], esaminiamo brevemente tali punti. E parliamo dapprima della democrazia, perché insieme chiariremo anche il problema riguardante la forma opposta di costituzione, quella che alcuni chiamano oligarchia. Per questa ricerca bisogna prendere in considerazione tutti quegli elementi che, per giudizio comune, sono democratici e che alle democrazie si accompagnano, perché è dalla combinazione di questi che risultano le forme della democrazia, la loro pluralità e differenza. Due sono le cause per cui le democrazie sono parecchie: quella fissata in precedenza[5] che, cioè, i popoli sono diversi (qui c'è una massa di agricoltori, lì di operai e di teti: ora, se la prima si unisce alla seconda, o la terza a sua volta alle altre due si ha una differenza non solo perché la democrazia sarà migliore o peggiore, ma anche perché non risulterà nemmeno la stessa), seconda, quella di cui parleremo adesso. Le istituzioni che si accompagnano alle democrazie e che si ritengono proprie di questa costituzione se sono combinate formano democrazie differenti, perché a una si accompagneranno in numero minore, a una in numero maggiore, a un'altra nella loro totalità. È utile, quindi, conoscerle una per una, per costituire la forma che si vuole o correggere le esistenti. In realtà i fondatori di costituzioni cercano di mettere insieme tutti gli elementi che si accordano con l'idea delle diverse costituzioni, ma nel far questo commettono uno sbaglio, come

[3] Cfr. Δ 1296 b 13-1297 a 6.

[4] Parrebbe di qui che argomento del libro sia appunto lo studio delle costituzioni migliori per i diversi stati e delle varietà di tali costituzioni. In realtà Aristotele si limita a trattare solo delle differenti forme di oligarchia e di democrazia.

[5] Δ 1291 b 15-28; 1292 b 25 sgg.

s'è già detto prima[6] a proposito della distruzione e della conservazione delle costituzioni. Parliamo adesso dei requisiti, del carattere etico e dei fini delle varie forme di democrazia.

2.

Base della costituzione democratica è la libertà (così si è soliti dire[7], quasi che in questa sola costituzione gli uomini partecipino di libertà, perché è questo, dicono, il fine di ogni democrazia). 1317 b
Una prova della libertà consiste nell'essere governati e nel governare a turno: in realtà, il giusto in senso democratico consiste nell'avere uguaglianza in rapporto al numero e non al merito, ed essendo questo il concetto di giusto, di necessità la massa è sovrana e quel che i più decidono ha valore di fine ed è questo il giusto: in effetti dicono che ogni cittadino deve avere parti uguali. Di conseguenza succede che nelle democrazie i poveri siano più potenti dei ricchi perché sono di più e la decisione della maggioranza è sovrana. È questo, dunque, un segno della libertà che tutti i fautori della democrazia stabiliscono come nota distintiva della costituzione. Un altro è di vivere ciascuno come vuole, perché questo, dicono, è opera della libertà, in quanto che è proprio di chi è schiavo vivere non come vuole. Ecco quindi la seconda nota distintiva della democrazia; di qui è venuta la pretesa di essere preferibilmente sotto nessun governo o, se no, di governare e di essere governati a turno: per questa via[8] contribuisce alla libertà fondata sull'uguaglianza.

Posti questi fondamenti e tale essendo la natura del governo democratico, le seguenti istituzioni sono democratiche: i magistrati li eleggono tutti tra tutti; tutti comandano su ciascuno e ciascuno a turno su tutti: le magistrature sono sorteggiate o tutte o quante non richiedono esperienza e abilità; le magistrature non

[6] Cfr. E 1309 b 18 sgg.

[7] Non è il pensiero aristotelico, bensì, com'egli stesso dirà più avanti, dei difensori della democrazia. Cfr. E 1310 a 28 sgg. Per il pensiero aristotelico sulla libertà cfr. A 1254 a 14; Γ 1277 b 3 sgg.; Θ 1337 b 17 sgg.

[8] Sogg. sott. « il secondo principio » di cui si è parlato.

dipendono da censo alcuno o minimo; lo stesso individuo non può coprire due volte nessuna carica o raramente o poche, a eccezione di quelle militari; le cariche sono di breve durata o tutte o quante è possibile; le funzioni di giudice sono esercitate da tutti e cioè da persone scelte tra tutti e su ogni affare o sulla maggior parte degli affari, sui più grandi e importanti, ad es. sui rendiconti dei magistrati, su questioni costituzionali e sui contratti privati; l'assemblea è sovrana in tutte le faccende o nelle più importanti, nessuna magistratura è arbitra di nessuna questione o di pochissime (delle magistrature la più democratica è il consiglio dove non ci sono i mezzi per retribuire tutti, ché allora anch'esso viene privato della sua forza e il popolo trovandosi bene con la retribuzione avoca a sé ogni causa, come è stato già detto nel trattato precedente a questo): inoltre ricevono la paga tutti assolutamente, l'assemblea, i tribunali, le magistrature, o se no, le magistrature, i tribunali, il consiglio, le assemblee principali [9] o quelle magistrature che di necessità devono avere mensa comune. Ancora, poiché l'oligarchia è caratterizzata dalla nascita, dalla ricchezza e dall'educazione, le note della democrazia par che siano contrarie a queste e cioè bassa nascita, povertà, volgarità. Delle magistra-
1318 a ture nessuna è vitalizia e se mai ce n'è qualcuna sopravvissuta a un antico mutamento, le si deve togliere ogni forza e chi la copre si deve eleggere per sorteggio, non più per votazione. Sono questi, dunque, i tratti comuni alle democrazie. Ma è dal concetto di giusto concordemente inteso in senso democratico (e cioè che tutti abbiano uguaglianza rispetto al numero) che risulta quella che si ritiene per eccellenza democrazia e governo popolare. Ora l'uguaglianza esige che i poveri non abbiano affatto più potere dei ricchi e non siano sovrani esclusivi, ma che tutti lo siano su un piano d'uguaglianza in rapporto al numero. Così, dunque, si pensa di poter realizzare nella costituzione eguaglianza e libertà.

[9] Sulle attribuzioni delle ἐκκλησίαι αἱ κύριαι (« principali » perché distinte da quelle « ordinarie ») cfr. *Ath. Pol.* XLIII e Aristotele in Müller, *Fr. Hist. Gr.*, II, 33, p. 117.

3.

Ma dopo questo sorge una questione: come otterranno l'uguaglianza? Si deve forse ripartire il capitale, tra mille quello di cinquecento, dando così ai mille la stessa potenza dei cinquecento, oppure non si deve porre l'uguaglianza su tale base, ma, ripartito il capitale in tal modo, prendere un egual numero dai cinquecento e dai mille e dare a costoro il controllo delle elezioni e dei tribunali? È forse questa la forma più giusta di costituzione in rapporto al concetto di giusto in senso democratico o lo è piuttosto quella in rapporto al numero? I fautori della democrazia sostengono che giusto è quel che sembra bene alla maggioranza, i fautori dell'oligarchia quel che sembra bene ai più facoltosi, perché dicono che bisogna prendere una decisione in rapporto alla consistenza delle sostanze. Entrambi i punti di vista contengono ineguaglianza e ingiustizia: se prevale la volontà dei pochi si ha la tirannide (e, infatti, se uno possiede più degli altri ricchi, secondo il giusto in senso oligarchico, è giusto ch'egli solo comandi), se la volontà dei più, in senso numerico, essi faranno ingiustizie, confiscando la proprietà della minoranza ricca, come s'è già detto [10]. Ora quale sia l'uguaglianza in cui le due parti possano trovarsi d'accordo, si deve esaminare alla luce della definizione che entrambi danno di giusto. Dicono dunque che quel che sembra bene alla maggioranza dei cittadini deve avere validità. Sia pure così, ma non certo in modo assoluto: poiché sono due le parti di cui risulta lo stato, i ricchi e i poveri, quel che sembra bene a entrambi o alla maggioranza abbia pure validità, ma se le due classi prendono decisioni opposte, avrà allora validità quel che decidono i più, e cioè quelli che hanno capitale maggiore: per es. se ci sono dieci ricchi e venti poveri e una decisione è condivisa da sei ricchi e da quindici poveri mentre ai poveri si sono uniti i quattro ricchi e ai ricchi i cinque poveri, in tal caso avrà validità la decisione di quelli la cui sostanza, una volta fatte le somme, risulti più consistente. Se poi si ha parità assoluta, questa difficoltà s'ha

[10] Cfr. Γ 1281 a 11 sgg.

da riguardare come quella che si verifica adesso se l'assemblea o il tribunale si dividono in due, ché allora si deve ricorrere alla 1318 b sorte o usare qualche altro ripiego del genere. Ma riguardo alla questione dell'uguaglianza e del giusto, anche se è molto difficile trovare in proposito la verità, tuttavia è più facile ottenere ciò che convincere quanti sono in grado di commettere soprusi[11], perché sono sempre i più deboli a cercare uguaglianza e giustizia, mentre chi ha forza non ci pensa neppure.

4.

Essendoci quattro forme di democrazia, la migliore è la prima nell'ordine, come s'è detto nei discorsi precedenti a questi[12]: è anche la più antica di tutte. E dico prima in rapporto alla classificazione dei popoli. Il popolo migliore è quello dedito all'agricoltura e di conseguenza è possibile introdurre la democrazia dove la massa vive di agricoltura o di pastorizia. Poiché non hanno molte sostanze, sono occupati e quindi non si raccolgono spesso in assemblea, e poiché non[13] hanno il necessario alla vita, si dedicano ai lavori, non desiderano i beni altrui e trovano più piacere a lavorare che a prender parte alla politica e a governare, dove non siano grandi i profitti derivanti dalle cariche: la maggior parte degli uomini, in realtà, è più avida di guadagni che di onori. Ed eccone la prova: sopportarono le antiche tirannidi e sopportano le oligarchie se nessuno li trattiene dal lavorare e non li deruba, perché allora taluni si arricchiscono rapidamente, altri non sono più in difficoltà. Inoltre il controllo sull'elezione dei magistrati e sul loro rendiconto appaga il bisogno di onori, se mai ne hanno ambizione: in alcune democrazie, anche se il popolo non prende parte all'elezione dei magistrati, ma solo alcuni scelti

[11] Completa: «ad agire giustamente, o, in altre parole, ad astenersi da soprusi».

[12] Cfr. Δ 1291 b 30 sgg.; 1292 b 22-1293 a 10.

[13] Il Bojesen, il Thurot, seguiti dal Ross, espungono il μή: la correzione non è accettata da Newman, Jowett, Tricot, Barker etc. E mi pare correzione inutile.

a turno tra tutti, come a Mantinea, tuttavia dispone del potere deliberativo, il che è sufficiente per i più; del resto, bisogna ritenere anche questa una forma di democrazia, come era una volta a Mantinea. Ed è perciò che giova anche alla forma di democrazia di cui s'è parlato prima[14], ed è anzi istituto consuetudinario, che i cittadini tutti eleggano i magistrati, ne esigano il rendiconto, siedano in tribunale, ma che reggano le cariche supreme uomini designati in base a elezione e a censo, le cariche più alte in rapporto al censo più alto, ovvero che nessuna carica sia data in rapporto al censo, ma alla capacità. Sotto un tale governo i cittadini sono di necessità governati bene (infatti gli uffici saranno sempre tenuti dai migliori e il popolo sarà consenziente e non si opporrà alle classi alte) e questo ordinamento sarà soddisfacente per le classi alte e per i notabili, perché non saranno sotto l'autorità di gente inferiore ed eserciteranno l'autorità con giustizia, in quanto che altri hanno il controllo del rendiconto. Dipendere e non avere la facoltà di agire in tutto secondo il proprio parere è utile perché la possibilità di fare quel che si vuole non riesce a tenere 1319 a a bada il male ch'è in ciascun uomo. E così si realizza di necessità quel che è estremamente giovevole nel governo degli stati, che cioè le classi alte coprano le cariche senza fare torti, mentre la massa non è posta in condizione d'inferiorità.

È chiaro quindi che è questa tra le forme di democrazia la migliore e anche per quale causa, e cioè per la particolare qualità del popolo. Allo scopo di rendere il popolo agricoltore sono quanto mai utili alcune leggi un tempo in vigore in molti stati per cui o non si poteva possedere più d'una certa misura di terra assolutamente o limitatamente a zone che si trovavano a una certa distanza dall'abitato e dal centro cittadino (vigeva, almeno anticamente, in molti stati una disposizione legislativa che non si potessero vendere i lotti originari e vige ancora la legge la quale dicono risalga a Oxilo[15] ed ha un valore alquanto simile, che cioè non si può prestar denaro mettendo l'ipoteca sulla parte del terreno appartenente a ciascuno): ma nelle attuali circostanze sarebbe bene

[14] E cioè la forma di democrazia rurale e agricola.

[15] Oxilo fu il capo dei Dori che colonizzarono l'Elide. Nessun altro scrittore accenna alla legge qui ricordata da Aristotele.

porre un riparo ricorrendo anche alla legge degli Afitei, che è utile all'argomento di cui parliamo: costoro, infatti, sebbene siano molti e possiedano poca terra, tuttavia si dedicano tutti all'agricoltura perché sono censiti non in base all'intera proprietà, ma in rapporto a una porzione così piccola di tale proprietà che anche i poveri possono avere più che in abbondanza il minimo richiesto dal censo.

Dopo il popolo agricoltore, il migliore per la democrazia è quello in cui sono pastori e vivono di greggi. La pastorizia ha molti punti di somiglianza coll'agricoltura e riguardo alle azioni di guerra costoro sono in ottima condizione di allenamento, di fisico vigoroso e in grado di vivere all'aperto. Tutte le altre masse, più o meno, di cui constano le rimanenti democrazie, sono molto inferiori a queste perché il loro tenore di vita è basso e non c'è nessun'opera tra quelle a cui s'accinge la massa degli operai meccanici, dei mercanti, dei teti che richieda eccellenza morale: inoltre, aggirandosi per l'agora e per la città, tutta questa genìa, per così dire, è facile a radunarsi in assemblea, mentre gli agricoltori, essendo sparsi per la campagna, non s'incontrano né sentono uguale bisogno di tali convegni. Quando poi capita che la campagna sia in posizione tale da distare molto dalla città, è facile costruire una buona democrazia e una politia: infatti il grosso della popolazione è costretta a porre domicilio nei campi, sicché, se anche c'è la massa cittadina, bisogna evitare, nelle democrazie, di tenere le assemblee senza la massa sparsa nei campi. Si è detto come bisogna organizzare la migliore e prima forma di democra-
1319 b zia: è chiaro quindi come si devono organizzare le altre: bisogna che si allontanino in ordine graduale da questa ed escludano a ogni grado la massa peggiore. L'ultima forma di democrazia, per il fatto che tutti vi partecipano, non ogni stato ha la possibilità di sostenerla e non è facile che duri, se non è bene regolato dalle leggi e dai costumi (ciò che suole distruggere e questa e altre forme di costituzione è stato detto più o meno in precedenza per la massima parte)[16]. Per costituire siffatta forma di democrazia e fare il popolo potente, i capi di solito aggregano quanti più è possibile al corpo dei cittadini e danno la cittadinanza non solo ai figli legittimi, ma anche a quelli spuri e a quelli che discendono per un lato soltanto da cittadini, intendo cioè per parte di padre o di madre: in effetti tutto ciò è quanto mai adatto a siffatto tipo di democrazia. I demagoghi, quindi, sono soliti ricorrere a tali espedienti: è bene, però, aggregare cittadini finché la massa superi il ceto elevato e la classe media, ma non andare oltre tale limite: se l'oltrepassano, rendono il governo più disordinato e irritano maggiormente quelli del ceto elevato sì che sempre più di malanimo accettano la democrazia. Il caso volle che proprio questo fosse il motivo della rivoluzione di Cirene[17] — e, infatti, un male quand'è piccolo, lo si dissimula, cresciuto, poi, balza di più agli occhi. Sono pure utili a una democrazia siffatta espedienti sul tipo di quelli che usarono Clistene ad Atene quando volle ampliare il potere della democrazia e i fondatori della democrazia a Cirene: si devono costituire altre tribù e fratrie, in gran numero, le celebrazioni dei riti religiosi privati vanno ridotte a poche e rese comuni e si deve escogitare ogni mezzo perché i cittadini tutti si amalgamino al massimo tra loro e le associazioni preesistenti si sciolgano. Inoltre anche gli espedienti tirannici par che siano tutti democratici, intendo cioè la licenza permessa agli schiavi (che fino a un certo punto potrebbe essere giovevole) alle donne e ai ragazzi e il lasciar vivere ognuno come vuole: una costituzione di tal sorta avrà molti sostenitori perché alla massa è più gradita la vita disordinata che quella sobria.

[16] Cfr. E 2-7.

5.

Ma per il legislatore e per chi vuole organizzare una costituzione di tal sorta, non il fondarla è il compito più grande né unico, quanto piuttosto badare a preservarla perché, qualunque sia la forma di costituzione, non è difficile che duri un giorno o due o

[17] Si tratta della rivoluzione che scoppiò a Cirene e che pose fine alla dinastia dei Battiadi, i quali avevano regnato per circa due secoli. Difficile è stabilire il tempo di tale rivolgimento politico: molto probabilmente va collocato intorno al 460-50 e comunque è in rapporto alla vasta ondata democratica che si verificò nel mondo greco dopo le guerre persiane.

tre. Per questo, in base all'indagine precedente sui modi di conservazione e di distruzione delle costituzioni [18], bisogna procurarle la sicurezza, evitando ciò che apporta distruzione e ponendo leggi
1320 a tali, sia non scritte sia scritte, che abbraccino essenzialmente ogni misura difensiva della costituzione e non ritenere democratica o oligarchica la disposizione che renderà nel più alto grado democratico o oligarchico il governo dello stato, bensì quella che gli assicurerà più lunga durata. Ma i demagoghi dei nostri giorni, per ingraziarsi il popolo, procedono a numerose confische mediante i tribunali. A questo quindi deve opporsi chi ha cura della costituzione, stabilendo per legge che niente di quanto appartiene ai condannati è del popolo o va incamerato nei beni comuni, ma è cosa sacra: in tal modo i delinquenti staranno nondimeno in guardia (perché saranno ugualmente puniti) e la folla sarà trattenuta dal condannare gli accusati perché non avrà la prospettiva di guadagnare qualcosa. Bisogna inoltre ridurre sempre al minimo i giudizi pubblici frenando con grosse pene chi accusa alla leggera, perché di solito si citano in giudizio non quelli del popolo, ma le persone ragguardevoli, mentre, invece, è necessario che indistintamente tutti i cittadini siano ben disposti verso la costituzione o, se no, che non considerino i capi come nemici.

E poiché le democrazie nella forma estrema sono molto popolate, ed è difficile che i cittadini siedano in assemblea senza paga, e questo dove non ci sono entrate è rovinoso per le classi elevate (in effetti la paga si ricava necessariamente o da tributi o da confische o da ingiuste decisioni di tribunali, il che ha già sovvertito molte democrazie [19]) dunque, dove per caso non ci sono entrate, si devono convocare poche volte le assemblee, i tribunali devono essere formati di molti membri e durare pochi giorni (questo fa sì che i ricchi non temano le spese, se non sono le persone agiate a ricevere l'indennità di presenza bensì quelle disagiate, e inoltre fa sì che le cause siano decise molto meglio in quanto che i ricchi non vogliono astenersi per molti giorni

[18] Quest'accenno, che è pienamente incorporato nel testo e difficilmente può essere creduto aggiunta di altri, dimostra in modo evidente l'originaria precedenza del V libro rispetto al VI.

[19] E 1304 b 25 sgg.

dai propri affari, ma per poco tempo lo vogliono): dove poi le entrate ci sono, non si deve fare quel che fanno adesso i demagoghi (essi distribuiscono le eccedenze: il popolo le prende e insieme ne vuole ancora — un soccorso di tal sorta ai poveri è proprio il famoso vaso forato [20]). Lo statista veramente democratico deve badare che la massa del popolo non sia troppo indigente: per questo motivo è perversa la democrazia. Bisogna perciò adoperare ogni mezzo perché l'agiatezza permanga a lungo. E poiché ciò conviene anche alle classi agiate, bisogna raccogliere in un fondo comune i ricavati delle entrate e distribuirli ai poveri, soprattutto se se ne può raccoglier tanto quanto basti ad essi per acquistare un campicello o altrimenti per dar inizio a un'impresa commerciale o agricola: se poi questa possibilità non può essere 1320 b
offerta a tutti, sarà bene fare la distribuzione per tribù, o secondo un'altra divisione della popolazione a turno: nel frattempo le classi agiate devono fornire la paga per le riunioni necessarie [21], astenendosi dalle « liturgie » inutili. Seguendo tale condotta politica i Cartaginesi si sono guadagnato l'affetto del popolo: essi inviando continuamente gente del popolo nei paesi dei dintorni li rendono agiati. E se le classi alte hanno avvedutezza e buon senso si dividono i poveri e danno loro i mezzi per indirizzarli al lavoro. È bene pure imitare la condotta dei Tarentini: essi si procurano la benevolenza della massa rendendo comuni ai poveri le loro cose ai fini dell'uso: inoltre hanno diviso tutte le magistrature in due specie, le une attribuite per votazione, le altre per sorteggio — quelle per sorteggio perché il popolo possa parteciparne, quelle per votazione perché siano governati meglio. Si può ottenere lo stesso risultato dividendo quanti reggono la stessa carica in due gruppi, quelli eletti a sorte e quelli eletti per votazione. Si è detto come bisogna costituire le democrazie.

[20] Allusione al famoso vaso delle Danaidi, che passò poi in proverbio (cfr. LEUTSCH-SCHNEIDEWIN, *Paroem. Gr.*, II, 154).

[21] Sono le riunioni dell'assemblea e dei tribunali.

6.

Da queste considerazioni è chiaro, più o meno, come devono essere organizzate le oligarchie. Perché è sugli istituti contrari[32] che si deve modellare ciascuna forma di oligarchia, regolandola in rapporto a quella della corrispondente democrazia: così la forma meglio temperata delle oligarchie, e cioè la prima in ordine — questa è vicina alla cosiddetta politia: ⟨in⟩ essa si devono ripartire i censi, facendone taluni più modesti, altri più elevati, più modesti quelli per partecipare alle cariche indispensabili, più elevati per le cariche più importanti: a chi possiede il censo è permesso partecipare alla costituzione e sarà tanta la massa di popolo che vi immetteranno[33] in forza del censo che col suo appoggio coloro che godono i diritti politici saranno superiori a quelli che ne sono esclusi: i nuovi cittadini bisogna prenderli sempre dalla parte migliore del popolo. Parimenti si deve costruire la successiva forma di oligarchia, mediante una leggera accentuazione. Ma la forma di oligarchia che è opposta all'estrema forma di democrazia, la più assoluta e tirannica delle oligarchie, quanto è peggiore di tutte, tanto più esige maggiore sorveglianza. E, infatti, come i corpi in buono stato di salute e le imbarcazioni ben attrezzate alla navigazione con le loro ciurme sopportano più d'un incidente senza essere comunque distrutte, mentre i corpi malaticci e le imbarcazioni scompaginate e fornite d'una ciurma incapace non possono sostenere nemmeno piccoli incidenti, così le costituzioni peggiori hanno bisogno della più grande
1321 a sorveglianza. Le democrazie, insomma, le salva l'alto numero dei cittadini (perché ciò è l'opposto corrispondente al giusto secondo il merito), l'oligarchia, al contrario, è evidente che deve trovare la sua salvezza nel buon ordine.

[32] Periodo di discussa interpretazione. Intendo col Newman (IV, 538) « perché è sugli istituti opposti a quelli che si accompagnano e formano ogni tipo di democrazia che si deve formare il corrispondente tipo di oligarchia ».

[33] Seguo la lez. dei codd. τοσοῦτον εἰσαγομένους τοῦ δήμου πλῆθος, accettata dal Susemihl, Newman, altri (non dal Ross) e attestata anche da Gugl. « tantam populi multitudinem introducentes ».

7.

Siccome quattro sono soprattutto le classi della popolazione, agricoltori, meccanici, mercanti, teti, e quattro sono pure le forze utilizzate in guerra, cavalleria, fanteria pesante, fanteria leggera e marina, dove il caso vuole che il terreno sia adatto al maneggio dei cavalli, le condizioni naturali favoriscono la creazione d'una oligarchia potente (perché la sicurezza degli abitanti dipende da questa forza e l'allevamento dei cavalli è proprio di chi possiede ampie sostanze), dove invece è adatto alla fanteria pesante, le condizioni naturali favoriscono la successiva forma di oligarchia (perché la fanteria pesante appartiene ai ceti agiati più che a quelli disagiati), infine la fanteria leggera e la marina sono forze del tutto popolari. E quindi, ai nostri giorni, dove questi corpi sono numerosi, quando scoppiano dei contrasti, gli oligarchi hanno spesso la peggio nella lotta: per ovviare a ciò, bisogna mutuare il rimedio dai generali esperti di guerra, i quali uniscono alle truppe di cavalleria e di fanteria pesante un contingente adeguato di fanteria leggera: è in forza di questa che il popolo nei suoi contrasti coi ricchi li supera, perché avendo armatura leggera combatte facilmente contro la cavalleria e la fanteria.

Costituire una fanteria leggera di popolani vuol dire per gli oligarchi costituire truppe contro se stessi: quindi, poiché l'età varia e da una parte ci stanno quelli più avanti negli anni, dall'altra i giovani, bisogna che gli oligarchi insegnino ai figli, mentre sono ancora ragazzi, le esercitazioni della fanteria leggera e senza equipaggiamento pesante e che questi, poi, tratti fuori dai ranghi dei giovani, siano maestri nelle imprese di guerra. Riguardo alla partecipazione della massa al governo o è concessa, come s'è detto in precedenza[34], a quanti possiedono il censo, o, come presso i Tebani, a quanti si astengono per un certo tempo dai lavori meccanici, o, come avviene a Marsiglia, facendo una scelta di quanti ne sono degni, sia che appartengano al governo, sia che ne stiano fuori[35]. Inoltre sulle magistrature supreme, che devon essere in

[34] Cfr. 1320 b 25.

[35] Non conosciamo bene la legge alla quale Aristotele allude. Se la

mano a chi partecipa alla costituzione, bisogna che pesino le « liturgie », perché il popolo si rassegni a non parteciparne e non abbia risentimento coi magistrati, i quali pagano a caro prezzo la carica. È pure conveniente che al momento di assumere le funzioni offrano splendidi sacrifici o costruiscano qualche opera pubblica perché il popolo, partecipando al banchetto e scorgendo la città adorna di doni votivi e di edifici, veda di buon occhio il perdurare della costituzione: s'aggiungerà, come risultato, che tutto questo sarà per i nobili un ricordo della loro generosità. Adesso invece i membri delle oligarchie non fanno così, ma il
1321 b contrario: in realtà cercano guadagni non meno che onori. Di conseguenza è giusto dire che tali oligarchie sono piccole democrazie. Valgano queste precisazioni a stabilire in che modo bisogna costruire le democrazie e le oligarchie.

8.

In seguito a ciò che s'è detto, bisogna fare precisazioni opportune sulla questione delle magistrature, quante sono, quali, a chi appartengono, com'è stato detto anche prima [26]. Senza le magistrature indispensabili è impossibile che uno stato esista, senza quelle che promuovono il buon ordine e l'armonia è impossibile che sia ben governato. È anche necessario che nei piccoli stati le magistrature siano di meno, in quelli grandi di più, come c'è capitato di dire prima [27]. Bisogna pure che non passi inosservato quali conviene riunire, quali invece separare. Prima, dunque, tra le mansioni indispensabili è la sovrintendenza del mercato, per

traduzione è esatta dovremmo concludere che i Massalioti sceglievano i governanti in base alla « virtù » dimostrata nella loro vita sia di governanti (il che prova la possibilità di una loro rielezione) sia di semplici cittadini.

[26] Δ 1299 a 3 sgg. È parsa strana a taluni critici la trattazione delle magistrature dopo l'altra alla quale Aristotele stesso rimanda. E si è cercato di giustificare la doppia trattazione rilevando come nel libro IV essa segua un andamento analitico, mentre nel VI è più concreta e segue da vicino le istituzioni storiche di molte poleis greche, soprattutto di Atene, per quel che concerne le cariche democratiche.

[27] Cfr. Δ 1299 a 34 sgg.

cui ci dev'essere una magistratura specifica che sorvegli i contratti e il buon ordine: in effetti quasi tutti gli stati hanno necessità di comprare talune cose, di venderne altre per soddisfare i bisogni indispensabili dei cittadini tra loro, e questo è il mezzo più spedito per assicurare l'autosufficienza, a causa della quale sembra che gli uomini si siano raccolti in un unico organismo politico. Altra mansione a questa connessa e affine è quella che sovrintende alle cose pubbliche e private nella città, perché ci sia il buon ordine, alla conservazione e riparazione degli edifici cadenti e delle strade, alla delimitazione delle proprietà, onde evitare lagnanze dalle due parti, e a quante altre incombenze del genere sono inerenti a tale mansione. Siffatta carica i più la chiamano *astynomia* [28] e comprende più settori, a ciascuno dei quali, negli stati ad alta popolazione, prepongono funzionari diversi, per es. i sovrintendenti alle mura, i governatori delle fonti, i custodi dei porti. Ce n'è un'altra indispensabile e simile a questa, perché ha le stesse incombenze, ma in campagna e nelle zone fuori di città: questi funzionari li chiamano taluni custodi dei campi, altri guardiani dei boschi. Ecco, dunque, tre cariche con tali competenze: c'è poi un'altra magistratura a cui vengono rimesse le entrate delle tasse pubbliche: i funzionari addetti le custodiscono e le distribuiscono a seconda delle diverse necessità dell'amministrazione: li chiamano « cassieri » e « tesorieri ». Altra magistratura è quella presso cui si devono registrare i contratti privati e le sentenze dei tribunali: presso questi stessi funzionari si devono depositare i libelli d'accusa e le istruzioni processuali. In qualche posto dividono anche questa magistratura in più settori, ma c'è pure ⟨dove⟩ un solo magistrato controlla tutte le competenze: li chiamano « sacri archivisti », « sovrintendenti », « archivisti » e con altri nomi a questi affini.

Dopo questa, viene di seguito la più indispensabile, forse, e difficile [29] tra le magistrature; ad essa spetta l'esecuzione delle

[28] Sugli ἀστυνόμοι e sulle loro attribuzioni cfr. *Ath. Pol.* L 2; PLAT. *Leg.* VI 758, 779 b sgg.

[29] Difficile, come spiega Aristotele, esprimere la complessità e la delicatezza di questa magistratura, oltre, è ovvio, l'intrinseca difficoltà materiale e morale. Aveva tre competenze: *a*) esecuzione delle sentenze;

sentenze emesse contro i condannati, l'esazione delle multe da quelli che sono esposti nei pubblici registri, la vigilanza dei detenuti.
1322 a È difficile perché comporta grande impopolarità, sicché dove non è possibile trarne grossi guadagni, nessuno si adatta a coprirla e chi ci si adatta non vuole assolvere il suo compito secondo le leggi. Tuttavia è necessaria perché senza alcuna utilità si farebbero le cause su questioni di diritto, se le sentenze non venissero eseguite: di conseguenza, se i rapporti reciproci tra gli uomini diventano impossibili sopprimendo le decisioni giudiziarie, lo stesso avviene se non si eseguono tali decisioni. Per ciò è meglio che questa magistratura non sia affidata a uno solo, ma divisa tra funzionari diversi, tratti gli uni da un tribunale, gli altri da un altro. Allo stesso modo bisognerebbe cercare di dividere le attribuzioni per quanto riguarda l'esazione delle multe da quelli che sono esposti nei pubblici registri e inoltre che alcune sentenze fossero eseguite da magistrati diversi e soprattutto le sentenze dell'anno precedente dai magistrati di nuova nomina e per le sentenze emanate dai giudici in funzione altro dovrebbe essere il magistrato che condanna da quello che esegue il giudizio: ad es. gli astynomi dovrebbero eseguire le sentenze emesse dagli agoranomi, altri funzionari quelle emesse dagli astynomi. Perché quanto meno odio i giudizi attireranno sugli esecutori, tanto più facile ne sarà l'esecuzione. L'essere gli stessi che condannano e curano l'esecuzione della sentenza comporta doppio odio: che poi gli stessi lo facciano con tutti, ⟨li rende⟩ invisi a tutti. In molti posti l'ufficio di carceriere è distinto da quello di esecutore, come per es. ad Atene, la magistratura dei cosiddetti « Undici ». Perciò è meglio tener separato anche quest'ufficio e cercare in proposito lo ⟨stesso⟩ espediente. In realtà non è meno necessario dell'altro, mentre in pratica succede che le persone rispettabili evitino tale carica, sopra tutto, e d'altra parte non è sicuro affidarne il controllo a elementi perversi, perché hanno essi bisogno di chi li sorvegli più che poter sorvegliare gli altri. Bisogna quindi che non sia destinata a costoro una magistratura unica e che non sia ininterrottamente affidata agli stessi: piuttosto, re-

b) esazione delle multe; *c*) vigilanza dei detenuti. La prima era affidata ai πράκτορες, la seconda ai πωληταί, la terza agli Undici.

parti di giovani, dove c'è un corpo di efebi e di guardie, e magistrati diversi se ne devono prendere cura a turno.

Questi uffici, dunque, conviene considerare primi in quanto assolutamente necessari: dopo questi, quelli che sono non meno necessari e vanno collocati su un piano più alto di dignità perché esigono molta esperienza e lealtà: tali sarebbero quelli che badano alla difesa dello stato e quanti vengono preposti alle necessità belliche. E poi, sia in pace che in guerra, è ugualmente necessario che ci siano funzionari incaricati della sorveglianza delle porte e delle mura, delle ispezioni e dell'inquadramento dei cittadini. Qui, dunque, vi sono più magistrature preposte a tutti questi compiti, lì di meno, ad es. nei piccoli stati ce n'è una sola per tutti: gli ufficiali che se ne occupano li chiamano strateghi e polemarchi [30]. E se ci sono pure cavalieri o fanti con armatura leggera 1322 b
o arcieri o reparti di marina, per ciascuno di questi corpi si stabiliscono talvolta dei comandi che prendono il nome di navarchie, ipparchie, tassiarchie e, a loro volta, subordinate a queste, trierarchie, locaghie, filarchie e altre suddivisioni di questi comandi. Il complesso di tutti questi compiti costituisce un unico settore, degli affari militari.

Dunque, riguardo a quest'autorità le cose stanno in tal modo. Ma poiché talune magistrature, seppure non tutte, maneggiano grosse somme di denaro pubblico, ce ne dev'essere un'altra che eserciti il controllo, esiga il rendiconto, e non tratti, per parte sua, nessun altro affare. Tali magistrati li chiamano alcuni « controllori », altri « revisori dei conti », altri « ispettori », altri, infine, « avvocati del fisco » [31]. Ma oltre tutte queste cariche c'è quella che è di gran lunga la più importante di tutte perché ha spesso il potere di ratificare compiutamente e di proporre una questione ed è la stessa che presiede l'assemblea del popolo, dove il popolo è sovrano, perché ci dev'essere un'autorità che raccolga il potere supremo della costituzione. In alcuni luoghi tali funzionari sono

[30] Sugli strateghi cfr. *Ath. Pol.* LXI 1-2; sui polemarchi *Ath. Pol.* III 2-5, XXII, 2 etc.

[31] Sugli εὔθυνοι (controllori) cfr. *Ath. Pol.* XLVIII 4-5; sui λογισταί (revisori di conti) e sui συνήγοροι (avvocati del fisco) *Ath. Pol.* LIV 2.

chiamati « probuli », perché deliberano in antecedenza sugli affari, ma dove comanda la massa, di preferenza « bulé ». Sono tante, più o meno, le magistrature di natura politica. Un altro aspetto di sovrintendenza si occupa delle cose degli dèi: in questa classe rientrano preti e ufficiali preposti al culto, alla conservazione dei templi esistenti, alla riparazione di quelli fatiscenti e a tutto quanto si riferisce al servizio divino. Può darsi il caso che tutte queste incombenze in taluni luoghi si concentrino in una sola carica, ad es. nei piccoli stati, che in altri siano molte e distinte dal sacerdozio: ci sono ad es. i sovrintendenti ai sacrifici, i guardiani dei templi, gli amministratori della proprietà sacra[32]. Connesso a queste è l'ufficio incaricato di tutti quei sacrifici pubblici, che la legge non assegna ai preti, ma traggono dignità dall'altare comune dello stato: li chiamano taluni « arconti », altri « re », altri « pritani ».

Dunque gli uffici indispensabili riguardano, per dirlo in sommi capi, quanto segue: le cose di religione e di guerra, le entrate e le uscite, la sorveglianza del mercato, della città, dei porti, e della campagna, inoltre i tribunali, la registrazione dei contratti, l'esecuzione delle sentenze, la custodia dei detenuti, il controllo, le ispezioni e il rendiconto dei magistrati e, infine, tutte quelle cariche connesse col corpo deliberante sugli affari pubblici. Proprie degli stati che godono maggiore tranquillità e prosperità e si preoccupano del buon ordine sono le magistrature che controllano le donne, custodiscono le leggi, controllano i ragazzi, sorve-
1323 a gliano i ginnasi, e, inoltre, sovrintendono agli agoni ginnici e dionisiaci e ad altri eventuali spettacoli del genere. Manifestamente alcune di queste non sono di carattere democratico, ad es. quelle che controllano donne e ragazzi, perché i poveri, non avendo schiavi, sono costretti a servirsi dell'opera di donne e di ragazzi. Tre sono le magistrature le cui direttive taluni stati seguono

[32] Sugli ἱεροποιοί (sovrintendenti ai sacrifici) cfr. *Ath. Pol.* LIV 6 e Aristotele in MÜLLER, *Fr. Hist. Gr.* II, 47 a p. 120. I ναοφύλακες erano guardiani dei templi — una carica la cui esistenza è attestata, sia pur con altri nomi, a Rodi e a Segesta. I ταμίαι τῶν ἱερῶν χρημάτων (amministratori delle proprietà sacre) esistevano ad Atene: cfr. *Ath. Pol.* XXX 2.

nell'eleggere le cariche supreme, i custodi della legge, i probuli, la bulé: i custodi della legge sono un'istituzione aristocratica, i probuli oligarchica, la bulé democratica. S'è dunque parlato in generale delle magistrature, quasi di tutte.

LIBRO SETTIMO H

1.

Chi vuol fare una ricerca conveniente sulla costituzione migliore[1] deve precisare dapprima qual è il modo di vita più desiderabile. 1323 a Se questo rimane sconosciuto, di necessità rimane sconosciuta anche la costituzione migliore, perché è naturale che stiano nel modo migliore quelli che nelle loro reali condizioni si governano nel modo migliore, sempre che non capiti qualcosa di imprevisto[2]. Per ciò bisogna dapprima accordarsi su questo: qual è il modo di vita più desiderabile per tutti, diciamo così, poi, se è lo stesso per la comunità e per gli individui presi singolarmente o diverso. Pensando, dunque, d'aver parlato a sufficienza anche negli scritti essoterici[3] sulla forma di vita migliore, dobbiamo servircene adesso. In verità, riportandoci a una sola distinzione dei beni, dal momento che ce ne sono tre specie, quelli esterni, quelli del corpo e quelli dell'anima, nessuno può dubitare che chi è beato li deve possedere tutti quanti: e infatti nessuno direbbe beato chi non ha neppure un po' di coraggio, né di temperanza, né di giustizia, né di prudenza[4], ma sta in appren-

[1] L'espressione iniziale si riporta alla fine del III libro (1288 b 5-6).

[2] È apparsa strana l'aggiunta, giacché la costituzione migliore non è vincolata a determinate circostanze, ma è la migliore in senso assoluto. Cfr. però Δ 1288 b 23-24.

[3] Non pochi critici, insieme a Jaeger (*Aristotele*, trad. cit., p. 372) suppongono che l'accenno si riferisca al *Protreptico*, una delle più suggestive opere del primo Aristotele.

[4] Le virtù qui menzionate sono le stesse di PLAT. *Resp.* IV 427 e, il quale però chiama σοφία quel che Aristotele dice φρόνησις.

sione per le mosche ronzanti, non indietreggia di fronte a nessuna delle azioni peggiori, se ha brama di mangiare o di bere, tradisce per un quarto d'obolo gli amici più cari e parimenti è così insensato e sviato nell'intelletto come un bambino o un folle. Ma queste cose, quando si dicono, le accetterebbero tutti, mentre poi discordano riguardo alla quantità che desiderano di ogni bene e alla loro relativa superiorità. Così di virtù ritengono sufficiente averne una quantità qualsiasi, di ricchezze, invece, di beni, di potenza, di fama e di tutte le altre cose simili cercano un accrescimento illimitato. Noi diremo a costoro che su tale questione è facile arrivare a una convinzione, fondandosi sulla prova dei fatti, giacché si vede che gli uomini acquistano e mantengono non le virtù coi beni esterni ma questi con quelle, e che la vita
1323 b felice, consista nel godere o nella virtù o in entrambi, compete maggiormente a quelli che curano in sommo grado il carattere e l'intelletto e hanno un possesso modesto di beni esterni anziché a coloro che possiedono di questi più di quanto non esiga il bisogno e mancano in quelli. Non solo, ma anche a chi lo considera alla luce della ragione, il problema diventa ben comprensibile. I beni esterni hanno un limite, come uno strumento, e ogni cosa utile serve a una cosa determinata: ora una sovrabbondanza di questi necessariamente danneggia o non comporta utilità alcuna a chi li possiede, mentre ciascun bene dell'anima, quanto più è in sovrabbondanza, tanto più è utile, se si deve attribuire a tali beni non solo la bellezza, ma anche l'utilità [5]. Diremo insomma, com'è chiaro, che la disposizione migliore di ciascuna cosa, quando si mettono a confronto le une con le altre, è in rapporto alla superiorità che hanno le cose, alle quali diciamo che quelle disposizioni appartengono [6]. Quindi se l'anima, e assolutamente e ri-

[5] Forse Aristotele dubita se sia giusto, considerata la particolare natura dei beni dell'anima, farli rientrare nella categoria dell'utile. Questo stesso problema, dell'utilità cioè dei beni dell'anima, è studiato in *Protrept.* fr. 13 Ross.

[6] Chiaramente l'Acciaioli: « dispositio quaelibet talem habet gradum et conditionem respectu alterius dispositionis qualem habent res inter se quarum illae dicuntur esse dispositiones et qualis est eorum distantia ». Sulla dispositio (διάθεσις) cfr. *Metaph.* Δ 19-20. Lo stesso vocabolo ricorre più avanti a 1324 a 17 a proposito dello stato: per amore di

spetto a noi, ha più valore degli averi e del corpo, di necessità la disposizione migliore di ciascuna di queste cose sta nello stesso rapporto che le cose stesse. Inoltre in vista dell'anima queste cose sono naturalmente desiderabili e tutte le persone assennate le devono desiderare, e non invece l'anima in vista di quelle.

Si ammetta dunque di comune accordo che a ognuno tocca tanta felicità quanta virtù, prudenza e attività informata a prudenza e virtù: e ci appelliamo alla testimonianza di dio il quale è felice e beato, ma non per qualche bene esterno, bensì per se stesso e per avere una determinata natura [7] — ed è per questo che necessariamente la buona fortuna è diversa dalla felicità (ché dei beni esterni all'anima causa è il caso e la fortuna, mentre nessuno è giusto o temperante per caso o in forza del caso). Viene di seguito, e in base agli stessi ragionamenti, che lo stato migliore è felice e sta bene: ma è impossibile che stiano bene quelli che non compiono belle azioni: ora nessuna bella azione si dà né di uomo né di stato senza virtù e prudenza; d'altronde il coraggio, la giustizia, la prudenza e ⟨la saggezza⟩ d'uno stato hanno la stessa forza e la stessa natura di quelle che deve avere un uomo per essere detto ⟨valoroso e⟩ giusto e prudente e saggio. Queste cose dunque, entro tali limiti, siano il proemio al ragionamento. In realtà non è possibile non toccarle né si possono considerare tutti gli argomenti come si conviene perché sono materia d'un'altra trattazione [8]. Basti ora stabilire questo, che la vita migliore per ciascuno, da un punto di vista individuale, e per gli stati, da un punto di vista collettivo, è quella vissuta con la virtù, provvista 1324 a
di mezzi adatti a compiere azioni virtuose. A quanti poi muovono obiezioni, tralasciandoli per ora durante questa ricerca, s'ha da prenderli in considerazione più avanti, se qualcuno per caso non rimane persuaso da quel che si dice.

perspicuità l'ho tradotto nel medesimo modo. Cfr. pure *Protrept.* fr. 6 Ross.

[7] Cfr. *Eth. Nic.* H 1154 b 26-28; cfr. pure *Eth. Nic.* K 1178 b 25 sgg., *Metaph.* Λ 1072 b 26 ed *Eth. Eud.* H 1245 b 18 sgg.

[8] Sul significato di σχολή cfr. lib. II, nota 155. Qui il termine ha un significato più tecnico: è la « trattazione sistematica », il « corso di lezione » (Jaeger), « étude » (Tricot), « branch of study » (Barker), « discussion » (Jowett). Il riferimento è al I e al X libro dell'*Etica a Nicomaco*.

2.

Resta da dire se bisogna ammettere che la felicità di ciascun uomo nella sua singolarità e dello stato sia la stessa o non la stessa. Ma è chiaro anche questo: tutti dovrebbero convenire che è la stessa. In effetti quanti a proposito del singolo fanno consistere la vita felice nelle ricchezze, costoro ritengono beato uno stato nella sua totalità se è ricco: quanti pregiano sopra ogni cosa la vita tirannica, costoro dovranno ammettere che lo stato più felice è quello che ha il più grande dominio: chi approva un individuo per la virtù, dirà che più felice è lo stato che è più morale. Ma ecco due problemi che hanno bisogno di esame: uno, se è preferibile la vita che comporta la partecipazione attiva allo stato e alle cariche pubbliche o piuttosto quella che si estrania e si ritira da tale partecipazione attiva, l'altro quale costituzione e quale disposizione si deve ritenere migliore per uno stato, sia che tutti intendano partecipare alla vita politica, o, se alcuni no, i più sì. Ora poiché questo problema rientra nella speculazione e nella dottrina politica e non l'altro che prende in esame ciò che è desiderabile per l'individuo, e poiché noi ci siamo accinti sul momento a un'indagine politica, il primo problema dovrebbe essere accessorio, il secondo, invece, materia di questa ricerca. Che la costituzione migliore sia di necessità quell'ordinamento sotto il quale ognuno può stare nel modo migliore e vivere in modo beato, è evidente: si discute, invece, anche da parte di quanti ammettono che desiderabile soprattutto è la vita vissuta con virtù, se è desiderabile la vita politica e attiva o piuttosto quella sciolta da ogni cosa esterna, come ad es. una qualche forma di vita contemplativa che alcuni dicono essere l'unica propria del filosofo. Perché sono questi, più o meno, i due generi di vita che sembra abbiano scelto gli uomini più ambiziosi di virtù, sia tra gli antichi sia tra i moderni, voglio dire quello della politica e quello della filosofia. E non conta poco sapere in quale dei due stia il vero, perché di necessità chi è assennato dispone le sue cose verso il fine migliore, sia ciascun uomo in particolare, sia collettivamente lo stato. Alcuni[9] ritengono che il governo sugli altri, esercitato

[9] Così Aristippo in Xenoph. *Mem.* II 1, 8-11.

in maniera despotica, comporta un'ingiustizia suprema, in maniera conveniente a cittadini, invece, non implica ingiustizia, ma reca impedimento al benessere personale. Altri si trovano a ragionare quasi dal punto di vista opposto a questi, che cioè la vita attiva e politica è l'unica adatta all'uomo[10], poiché ogni virtù può essere praticata da chi vive vita privata non meno che da quanti si danno agli affari pubblici e alla politica. Alcuni, dunque, pen- 1324 b
sano così mentre altri dicono che la forma di costituzione despotica e tirannica sia l'unica beata: anzi presso alcuni popoli il fine delle leggi e della costituzione è proprio questo, esercitare un governo despotico sugli altri. Perciò sebbene la maggior parte delle prescrizioni legali in vigore presso la maggior parte degli stati si trovi, diciamo così, in condizione caotica, tuttavia se mai c'è un fine al quale le leggi tendono, questo è in tutte il predominio: per es. a Sparta e a Creta l'educazione e l'intero corpo delle leggi è ordinato, più o meno, in vista della guerra: così pure tra tutti i popoli non ellenici che sono in grado di espandersi, è in grande onore la potenza militare, per es. tra gli Sciti, i Persiani, i Traci, i Celti. In taluni, poi, ci sono anche delle leggi le quali stimolano il valore militare: così dicono che a Cartagine i guerrieri ricevono la decorazione di armille, tante quante sono le campagne in cui hanno militato e in Macedonia un tempo era legge che chi non aveva ucciso nessun nemico portasse una cavezza a guisa di cinturone: tra gli Sciti a chi non aveva ucciso nessun nemico non era lecito bere alla coppa che durante certe feste era fatta girare tra i convitati: tra gli Iberi, poi, popolo bellicoso, piantano intorno alla tomba d'un uomo tanti spiedi quanti sono i nemici ch'egli ha soppresso: così presso altri popoli ci sono molte altre istituzioni del genere, talune ratificate dalla legge, altre dall'abitudine.

Eppure a chi voglia riflettere potrebbe forse sembrare davvero strano che compito dell'uomo di stato sia poter esaminare i mezzi per dominare e tiranneggiare gli altri, volenti o non volenti. Come

[10] Il rappresentante più quotato di questa opinione è Gorgia: cfr. Plat. *Gorg.* 500 c sgg., e *Men.* 71 e. Erano in genere sofisti e retori che avevano impostato il loro insegnamento sulla partecipazione attiva dell'uomo alla vita della polis.

potrebbe essere degno di un uomo di stato o d'un legislatore ciò che non è legale? E non è legale dominare [11], non solo secondo giustizia, ma anche contro giustizia: e si può esercitare la forza anche ingiustamente. Negli altri campi vediamo che questo non succede: in realtà non è compito del medico né del pilota usare persuasione o violenza, sui pazienti nel primo caso, sui naviganti nel secondo. Eppure i più pare che ritengano il dominio despotico una vera forma di governo, e quel che ciascuno non crede giusto né utile per se stesso, non si vergogna di usarlo cogli altri: in effetti costoro cercano un governo giusto per se stessi, mentre per gli altri non badano affatto alla giustizia. Sarebbe davvero assurdo, a meno che non ci fosse una naturale distinzione tra popoli adatti a essere retti in maniera despotica e altri non adatti a tale regime [12]. Di conseguenza, se le cose stanno in questo modo, non si deve cercare di dominare despoticamente su tutti ma su quelli adatti a tale regime, proprio come non si va a caccia di uomini per un banchetto o un sacrificio, ma solo di selvaggina a ciò adatta: e selvaggina sono gli animali selvaggi che siano commestibili.
1325 a Ma poi anche in se stesso, uno stato potrebbe essere felice, uno stato cioè che fosse governato bene, sempre se si ammette che perduri uno stato nel suo isolamento coll'ausilio di buone leggi: in tale stato il sistema della costituzione non sarà diretto alla guerra né ad asservire i nemici, perché si suppone che non c'è niente di questo. È chiaro quindi che la preparazione bellica, nel suo complesso, la si deve tenere in pregio non come scopo supremo di tutti, ma precisamente in vista di detto scopo. Il bravo legislatore deve esaminare come uno stato, una stirpe e ogni altra comunità possano raggiungere in qualche modo un'esistenza agiata e la felicità ad essi possibile. Varieranno senza dubbio alcune delle disposizioni fissate per legge: nel caso poi che lo stato abbia dei confinanti, spetta all'attività legislativa vedere quali rapporti

[11] Il vero senso di ἄρχειν va ricavato da ll. 24-25 ἄρχη καὶ δεσπόζῃ: si tratta di un dominio che è despotismo. Ciò è provato pure dagli esempi che seguono: il pilota non fa violenza ai naviganti né il medico ai pazienti: dunque, neppure il capo deve far violenza ai sudditi. Tra capo e sudditi dev'esserci reciproca fiducia e lealtà.

[12] Riaffiora qui la distinzione tra popoli barbari e non barbari, il cui problema va inquadrato in quello più vasto della schiavitù.

deve stabilire coi diversi popoli, e in che modo deve usare misure convenienti a ciascuno di essi. Ma questo, e cioè a qual fine deve tendere la costituzione migliore, sarà oggetto più avanti di opportuno esame [13].

3.

Quanto a coloro i quali ammettono che la vita di virtù è la più desiderabile, ma dissentono sul modo di realizzarla, noi dobbiamo dire a entrambi (in effetti, gli uni disapprovano l'accesso alle cariche dello stato, pensando che la vita dell'uomo libero è differente da quella dell'uomo di stato ed è la più desiderabile di tutte, gli altri, invece, ritengono che è questa la migliore: è impossibile, in realtà, che « stia bene » chi non fa niente, e, d'altra parte, lo « star bene » e la felicità sono lo stesso [14]) che entrambi affermano qualcosa a ragione, qualcosa non a ragione: i primi che la vita dell'uomo libero è superiore a quella del padrone. Ciò è vero perché non c'è niente di elevato nell'usare uno schiavo in quanto schiavo: e dar ordini riguardanti le cose necessarie alla vita non ha niente di bello. Però, ritenere che ogni sorta di governo sia simile a quello del padrone non è esatto, perché l'autorità esercitata sui liberi differisce da quella sugli schiavi non meno che la natura dell'uomo libero dalla natura dello schiavo. E intorno a questo argomento si sono fatte sufficienti precisazioni nei primi discorsi [15]. Ma esaltare l'inazione più che l'azione non risponde a verità perché la felicità è attività e le azioni degli uomini giusti e temperanti riescono a molti e nobili risultati.

Sulla base di tali distinzioni si potrebbe forse supporre che il

[13] Cfr. 1331 b 26, e 1333 a 11 sgg.

[14] τὸν μηδὲν πράττοντα πράττειν εὖ, τὴν δ'εὐπραγίαν καὶ τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι ταὐτόν. Il testo greco con le sue variazioni sul verbo πράττειν è intraducibile nelle lingue moderne, proprio per il significato pregnante dell'espressione εὖ πράττειν. Spiega il passo Silv. Maur. II 701: « impossibile est ut qui nihil agit bene agat [e cioè realizzi il suo bene e la sua felicità] adeoque sit felix, siquidem idem est esse felicem ac bene agere ».

[15] Cfr. A 1255 b 16-40.

potere supremo sia la cosa migliore di tutte, perché in tal modo si avrebbe la possibilità di compiere moltissime e nobilissime azioni. Di conseguenza chi fosse in grado di dominare non dovrebbe cedere il suo dominio ad altri, ma piuttosto toglierlo a costoro, senza ⟨avere⟩ nessun riguardo né di padre verso i figli, né di figli verso il padre, né insomma di amico verso l'amico, senza preoccuparsi di niente di fronte ad esso, poiché il meglio è ciò che più si desidera e lo « star bene » è il meglio. Ora questo lo direbbero forse a ragione se agli usurpatori e ai violenti toccasse quel che di più desiderabile esiste; ma forse non è possibile che ciò s'avveri e quindi si fondano su una supposizione falsa. Perché non è possibile che siano nobili le azioni di chi non abbia tanta superiorità quanta è quella dell'uomo rispetto alla donna, o del padre rispetto ai figli, o del padrone rispetto ai servi: quindi il trasgressore non potrà mai più in seguito riparare nella stessa misura il fallo che ha commesso trasgredendo la virtù [16]. Uomini uguali devono avere a turno quel che è nobile e giusto, perché questo risponde a un criterio di parità e di uguaglianza, mentre è contro natura che uomini pari abbiano ciò che non è pari e uomini uguali quel che non è uguale: e niente di quel che è contro natura è bello. Pertanto se c'è qualcuno superiore per virtù e per capacità pratica nelle azioni più importanti, è bello seguirlo e giusto obbedirgli. Bisogna che comunque costui abbia non solo la virtù ma anche la capacità che lo renda bravo nell'azione. Ma se queste cose sono dette a ragione e la felicità deve definirsi « star bene », ottima vita sarebbe allora quella attiva e collettivamente per l'intero stato e per ciascun uomo singolarmente. Però la vita attiva non è necessario che sia tale in rapporto agli altri, come pensano alcuni, né solo pratici sono quei pensieri che dall'agire sono realizzati in vista di risultati concreti, ma piuttosto quei ragionamenti e quei pensieri che hanno in se stessi il fine e

[16] Il brano è discusso anche se le varie soluzioni non sono sostanzialmente opposte. S'intenda: « il trasgressore (ὁ παραβαίνων è quegli che, disprezzando le indicazioni naturali, impone innaturalmente il suo governo sugli altri e cioè il tiranno) mediante il suo atto iniziale si allontana tanto dalla virtù (ἀρετή, nel senso di vita virtuosa, nobile, adatta ai liberi, la quale sola può produrre benessere e felicità) che nessun ulteriore suo atto potrà colmare il vuoto causato dalla trasgressione ».

sono realizzati per se stessi: in realtà lo « star bene » è fine e perciò una certa forma di attività [17]. Soprattutto poi diciamo che agiscono in senso proprio, anche nel caso di azioni esterne, quelli che dirigono l'agire coi pensieri. Pure gli stati che vivono in se stessi e preferiscono tal genere di vita, non è necessario che siano inattivi, perché è possibile che l'azione si abbia in rapporto alle diverse parti dello stato, giacché tali parti hanno molte relazioni tra loro. Allo stesso modo questo può capitare in rapporto a un qualsiasi individuo perché allora dio e l'universo intero difficilmente starebbero bene dal momento che non hanno attività esterne oltre quelle che sono proprie di loro. È pertanto chiaro che la stessa vita di necessità sia la migliore e per ciascuno degli uomini e, collettivamente, per gli stati e per gli uomini.

4.

Poiché le cose ora dette servono da proemio all'argomento e abbiamo in antecedenza studiato le altre costituzioni [18], il punto di partenza per il resto della trattazione è dire in primo luogo quali hanno da essere le condizioni fondamentali dello stato che debba essere organizzato secondo i nostri voti. Non è possibile che la costituzione migliore si realizzi senza materiale adeguato: perciò bisogna che, come chi costruisce il suo ideale, presupponiamo molto, anche se niente naturalmente d'impossibile. Intendo con ciò il numero dei cittadini e il territorio. Come gli altri

[17] ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ὥστε καὶ πρᾶξίς τις. L'εὐπραξία è l'« attività buona » e quindi la felicità: cfr. *Phys.* B 197 b 5: ἡ δ'εὐδαιμονία πρᾶξίς τις· εὐπραξία γάρ.

[18] Già il c. 1 è stato considerato " proemio " alla trattazione seguente, la quale però non poteva essere costituita dai cc. 2 e 3, in cui si riprendono e si approfondiscono le nozioni svolte nel c. 1: la trattazione seguente era quella che inizia al c. 4. I capitoli 2 e 3 rappresentano quindi una " divagazione " che ha la sua ragione in ciò che, come s'è detto, approfondiscono nozioni già svolte: di qui la rinnovata dichiarazione di Aristotele all'inizio del c. 4, che i cc. 1-3 costituiscono il proemio all'ulteriore studio. Tale seconda dichiarazione indica che anche il VII libro è stato composto, come il III e altri, sfruttando opere essoteriche.

1326 a artigiani[19], quali ad es. il tessitore e l'armatore, devono avere la materia adatta al lavoro (e quanto meglio è preparata, di necessità più perfetto riesce il prodotto dell'arte) così anche l'uomo di stato e il legislatore devono avere la materia propria, convenientemente disposta.

Rientra nel materiale per la costruzione dello stato in primo luogo la massa degli uomini[20], quanti devono essere e di quale carattere, e ugualmente rispetto al territorio, quanto dev'essere e di che qualità. I più pensano che lo stato felice conviene sia grande: se questo è vero, ignorano quale stato è grande, quale è piccolo, perché giudicano grande lo stato dal numero elevato degli abitanti, mentre si dovrebbe badare non tanto al numero, quanto, e più, alla capacità. In realtà lo stato ha un compito determinato e, di conseguenza, quello ch'è in grado di assolverlo nel modo più completo, si deve ritenere veramente grande: così si potrebbe chiamare Ippocrate più grande, non come uomo, ma come medico, di uno che lo supera per la grandezza del fisico. Non solo, ma anche se si dovesse giudicare la questione badando alla massa della popolazione, non lo si dovrebbe fare in rapporto alla massa così com'è (perché necessariamente negli stati si trova senz'altro un buon numero di schiavi, di meteci, di forestieri) ma a quanti sono parte dello stato e dei quali lo stato si compone come di vere e proprie parti: un numero consistente di costoro è indice della grandezza d'uno stato, mentre lo stato che produce in gran numero operai meccanici e pochi opliti è impossibile sia grande: in effetti, non è la stessa cosa stato grande e stato popoloso.

Del resto, anche dall'esperienza si prova chiaramente che è difficile, e forse impossibile, che abbia buon ordinamento lo stato troppo popoloso: in realtà di tutti gli stati che hanno fama di essere governati bene, non ne vediamo nessuno che si mostri indifferente di fronte al problema della popolazione. E questo è provato anche da un ragionamento convincente. La legge è ordine e, di necessità, la buona legge è buon ordine: ora un numero troppo smisurato non può avere ordine — ciò senza

[19] Cfr. PLAT. *Leg.* IV 709 c sgg.
[20] τῶν ἀνθρώπων = τῶν πολιτῶν, e cioè i cittadini di pieno diritto, come Aristotele spiegherà subito dopo.

dubbio è opera di potenza divina, la stessa che tiene insieme questo universo. E poiché la bellezza di solito risulta di numero e di grandezza, per questo è necessario che sia bellissimo lo stato che ha, insieme alla grandezza, il detto limite[21]. Ma c'è senza dubbio una misura di grandezza anche per lo stato, come per ogni altra cosa, animali, piante, strumenti: ognuno di questi, se troppo piccolo o troppo eccedente in grandezza, non conserverà la propria capacità, ma talvolta rimarrà assolutamente privo della propria natura, talvolta si troverà in cattive condizioni: ad es. un'imbarcazione di una spanna non sarà affatto imbarcazione, 1326 b
e neppure una di due stadi, ché, raggiunta una determinata dimensione, talvolta per la piccolezza, talvolta per la dismisura, pregiudicherà la navigazione. Ugualmente uno stato, quando ha troppo pochi abitanti, non è autosufficiente (e lo stato è qualcosa di autosufficiente), quando ne ha troppi, sarà autosufficiente nelle esigenze indispensabili, come una nazione[22], ma non sarà uno stato, perché non è facile che abbia una costituzione: chi sarà, infatti, lo stratego di una massa di gente troppo smisurata? o chi l'araldo se non ha la voce di Stentore? Quindi condizione indispensabile per l'esistenza dello stato[23] è che abbia un numero tale di abitanti che sia il minimo indispensabile in vista dell'autosufficienza per un'esistenza agiata in conformità alle esigenze d'una comunità civile. È possibile, certo, che uno stato superiore a questo per massa di abitanti sia più grande, ma tale possibilità d'incremento, come s'è già detto[24], non è illimitata: quale poi sia il limite dell'incremento, si vede facilmente dall'esame dei fatti. Le attività dello stato sono talune di chi comanda, altre di chi è comandato: è funzione di chi comanda impartire ordini e giudicare i processi: ma per decidere questioni di giustizia e per

[21] ὁ λεχθεὶς ὅρος: ὅρος è limite, « terminus » Gugl. (cfr. 1326 b 23). Il « detto limite » è quello ricordato a 1326 a 30, l'εὐταξία, che regola in maniera conveniente le componenti del καλόν rispetto allo stato.
[22] Cfr. B 1261 a 28.
[23] Lett.: « è necessario che ' primo stato ' sia quello che abbia etc... » e cioè qualora si verifichi la condizione citata si ha con ciò stesso lo stato (che è quindi la prima forma di comunità corrispondente al minimum di abitanti).
[24] Cfr. 1326 a 34 sgg.

distribuire le cariche secondo il merito, è necessario che i cittadini si conoscano a vicenda nelle loro qualità, poiché, ove ciò non si avvera, di necessità le faccende riguardanti le cariche e le sentenze giudiziarie vanno male, e né nell'una né nell'altra è giusto affidarsi all'improvvisazione, come invece apertamente si pratica dove c'è troppa popolazione. Inoltre stranieri e meteci potranno più facilmente partecipare ai diritti della cittadinanza giacché, dato l'eccessivo numero della popolazione, non è difficile passare inosservati. È chiaro, quindi, che il limite migliore della popolazione d'uno stato è il seguente: deve avere l'incremento massimo al fine di vivere una vita autosufficiente e deve essere facilmente abbracciata in un unico sguardo. Siano, dunque, queste le precisazioni per quanto riguarda la grandezza dello stato.

5.

In maniera più o meno simile stanno le cose a proposito del territorio. Riguardo alla qualità, è ovvio che chiunque loderebbe il più autosufficiente (e tale di necessità è quello che porta ogni prodotto: infatti autosufficiente significa posseder tutto e di niente aver bisogno): riguardo alla estensione e alla grandezza dovrebbe essere tale che gli abitanti possano viverci in ozio in maniera degna di uomini liberi e insieme sobri. Se questo limite lo poniamo a ragione o non a ragione, s'ha da esaminare con maggior attenzione più avanti[25] quando ci toccherà di far menzione in generale della proprietà e cioè della quantità delle ricchezze, come e in qual modo devono stare in rapporto all'uso che se ne fa: a proposito di questa indagine ci sono molte discussioni, a causa di quelli che trascinano la vita nell'uno o nell'altro estremo, gli uni verso la spilorceria, gli altri verso il lusso[26]. La configurazione del territorio non è difficile indicarla (in taluni punti bisogna lasciarsi guidare anche da chi è competente nella strategia): dev'essere, cioè, di difficile accesso per i nemici, di facile sortita

[25] Promessa non mantenuta.

[26] Si dovrà pensare ai Cinici (Diog. Laert. VI 8) da una parte, e agli Edonisti dall'altra, capeggiati da Aristippo (Diog. Laert. II 68 sgg.).

per gli abitanti. Inoltre come riguardo alla quantità della popolazione dicemmo che dovev'essere abbracciata con un unico sguardo, 1327 a
così pure riguardo al territorio: poterlo facilmente abbracciare con uno sguardo vuol dire poterlo facilmente difendere. Quanto alla posizione della città[27], se bisogna costruirla secondo l'ideale, conviene opportunamente collocarla avuto riguardo del mare e della terra. È questo uno dei requisiti (essa deve essere in contatto con tutti i luoghi del territorio per difenderli); l'altro è che presenti vie facili per il trasporto dei prodotti agricoli e in più della legna dei boschi e di altro eventuale materiale da lavoro ch'essa possieda e si trasporti agevolmente.

6.

Riguardo alla vicinanza al mare, se è utile agli stati ben governati o dannosa, è una questione molto dibattuta. Dicono che la presenza di stranieri cresciuti sotto leggi diverse sia nociva al buon ordine e così pure la molta popolazione, conseguenza del fatto che un gran numero di mercanti si serve del mare per esportare e per importare; perciò si oppone al buon governo. Comunque, se tali inconvenienti non capitano, è meglio che la città e il territorio abbiano accesso al mare e per la sicurezza e per la disponibilità dei prodotti necessari, non c'è dubbio. Infatti, per sostenere più facilmente l'assalto dei nemici chi intende salvarsi deve avere l'aiuto a portata di mano da entrambe le parti, e per terra e per mare: e poi la rappresaglia contro gli invasori, se non sarà possibile su entrambi i fronti, si svolgerà in prevalenza per lo meno su uno, quando si possiedano entrambi. Inoltre importare i prodotti che non si trovano nel luogo ed esportare quelli di cui si ha abbondanza sono tra le cose indispensabili perché, certo, lo stato deve esercitare il commercio per il suo proprio interesse e non per interesse di altri. Quelli che aprono il loro mercato a tutti lo fanno in vista del guadagno: ma lo stato che non deve partecipare a tale forma di arricchimento[28], non deve

[27] Qui polis ha il significato di « città principale » centro dello stato.

[28] πλεονεξία si riferisce probabilmente alle entrate che vengono allo

neppure possedere un tale emporio. E poiché anche adesso vediamo che molte terre e città hanno ancoraggi e porti convenientemente situati presso il centro cittadino, in modo che non ne occupano lo stesso territorio e non ne distano troppo, ma sono controllati con mura e simili altre fortificazioni, è chiaro che se, per caso, un vantaggio deriva dalla comunicazione tra città e porto, questo vantaggio toccherà alla città, se, invece, c'è un danno, sarà facile evitarlo determinando per legge e stabilendo tra chi devono esserci e tra chi no reciproci rapporti.

Quanto alle forze navali, la cosa migliore è averle di una certa
1327 b consistenza, non c'è dubbio (perché non bisogna solo intimidire i propri cittadini ma anche qualcuno dei vicini, ed essere in grado di portare aiuto come per terra così per mare): quanto poi alla consistenza e al numero di tali forze, bisogna tener d'occhio la forma di vita della città, perché se essa condurrà la vita della città egemone e centro di relazioni è necessario che anche tali forze siano commisurate alle sue attività. D'altra parte non è necessario che gli stati siano molto popolati per fornire le ciurme alle navi: costoro non devono essere parte dello stato. I reparti imbarcati, invece, sono uomini liberi, fanno parte della fanteria: sono essi ad avere il comando e il controllo della navigazione. Quando poi c'è un buon numero di perieci e di lavoratori della terra, di necessità c'è abbondanza anche di marinai. Questo stato di cose lo vediamo anche adesso in taluni luoghi, per es. nello stato degli Eracleoti: essi, infatti, allestiscono molte triremi pur avendo uno stato di grandezza ben più modesta degli altri.

Dunque, a proposito del territorio dello stato, dei porti, delle città[29], del mare e delle forze navali siano queste le nostre precisazioni.

stato dal mercato. Il vocabolo è diversamente inteso: «greed for revenue» Newman, «Mehreinnahme» Rolfes, «gains exagérés» Tricot etc. È proprio contro questo spirito commerciale che Aristotele combatte, come quello che più si oppone alla felicità vera dei cittadini.

[29] πόλεων: parola difficile a spiegarsi, se è genuina. Donde i tanti tentativi di correzione e di trasposizione dei termini. Forse Aristotele pensava alla città formata per lo meno di due parti, una il centro cittadino, l'altra il borgo marinaro: di qui il plurale.

7.

Quanto alla massa dei cittadini, quale debba esserne il limite, l'abbiamo detto prima[30]: quale conviene che sia il loro carattere, lo diciamo adesso. Più o meno lo si potrebbe intender bene, gettando uno sguardo agli stati più famosi degli Elleni e alla terra tutta abitata, com'essa risulta distinta tra i diversi popoli. I popoli che abitano nelle regioni fredde e quelli d'Europa sono pieni di coraggio ma difettano un po' d'intelligenza e di capacità nelle arti, per cui vivono sì liberi, ma non hanno organismi politici e non sono in grado di dominare i loro vicini: i popoli d'Asia al contrario hanno natura intelligente e capacità nelle arti, ma sono privi di coraggio per cui vivono continuamente soggetti e in servitù: la stirpe degli Elleni, a sua volta, come geograficamente occupa la posizione centrale, così partecipa del carattere di entrambi, perché, in realtà, ha coraggio e intelligenza, quindi vive continuamente libera, ha le migliori istituzioni politiche e la possibilità di dominare tutti, qualora raggiunga l'unità costituzionale[31]. Allo stesso modo differiscono anche i popoli greci gli uni dagli altri: il carattere di questi presenta una sola qualità, di quelli, invece, una buona mistione di tutt'e due. È chiaro dunque che deve avere intelligenza e cuore[32] chi intende essere ben gui-

[30] Cfr. 1326 a 9-b 24.

[31] Aristotele chiarisce in modo definitivo la necessità insostituibile per la stirpe greca di raggiungere un'unità costituzionale (μιᾶς τυγχάνον πολιτείας) perché la sua superiorità sulle altre stirpi si affermi in maniera concreta. In questo egli è sulla scia di un vasto movimento panellenico che, iniziato con Gorgia e con Lisia, aveva trovato la forma più piena nel *Panegirico* di Isocrate: cfr. A. Momigliano, *Filippo*, pp. 183-99. L'espressione di Aristotele nella sua indeterminatezza giustifica le diverse interpretazioni degli studiosi. Molto probabilmente però l'obiettivo a cui egli mirava era l'unificazione di tutte le poleis greche in una federazione per la lotta contro il barbaro. Ed era questo lo spirito della convenzione conclusa tra la Grecia e Filippo all'indomani della battaglia di Cheronea (338 a.C.).

[32] διανοητικούς...θυμοειδεῖς: solo così la parte dell'anima affettiva (il θυμός) e la razionale (διάνοια) venivano prese in debita considerazione e l'uomo poteva essere ben guidato πρὸς τὴν ἀρετήν.

dato dal legislatore alla virtù. Dicono taluni[33] che i guardiani devono essere affezionati a chi conoscono, duri con chi non conoscono: ora è proprio il cuore a produrre l'affezione, perché è esso 1328 a la facoltà dell'anima per cui amiamo. Ed eccone il segno: contro familiari e amici il cuore si eccita più che contro gli sconosciuti quando suppone d'essere stato disprezzato. Perciò anche Archiloco, lagnandosi degli amici, apostrofa giustamente il suo cuore:

Ché dagli amici tu sei torturato[34].

E il desiderio di dominio e di libertà deriva in tutti da questa facoltà, perché il cuore è elemento dominatore e invincibile. Ma non sta bene dire che devono essere aspri con chi non conoscono: con nessuno bisogna essere tali né del resto gli uomini magnanimi sono duri per natura, se non coi delinquenti. E vanno soggetti a questo impulso molto più contro i familiari, come s'è detto prima[35], se ritengono d'aver ricevuto un torto. Ed è ragionevole che sia così: infatti essi pensano che, oltre l'affronto subìto, sono privati della riconoscenza da parte di persone che, invece, a loro avviso, gliene dovevano. Perciò si dice « aspre le guerre tra fratelli » e « chi oltre misura ha amato, oltre misura anche odia »[36].

Dunque, riguardo ai cittadini, quanti devono essere e di quale carattere, e al territorio, quanto e quale dev'essere, sono queste le nostre precisazioni approssimativamente (in realtà non si deve cercare la stessa esattezza in una discussione teorica e nel campo dei fatti che cadono sotto i sensi).

8.

Ma poiché, come negli altri composti naturali, le cose indispensabili all'esistenza del tutto non sono parti dell'intera strut-

[33] τινές = τίς (cfr. 1329 b 41 sgg.), e cioè Platone secondo il quale (*Resp.* II 375 c sgg.) i custodi devono essere πρὸς μὲν τοὺς οἰκείους πρᾴους...πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους χαλεπούς.

[34] Fr. 67 b Diehl. Il testo però è incerto. Per il senso cfr. ARCHILOQUE, *Fragments*, par Lasserre-Bonnard, Paris 1958, p. 39, n. 119.

[35] 1328 a 1-3.

[36] EURIP. fr. 975 Nauck, *TGF*²; adesp. 78.

tura, è evidente che quante cose sono necessarie a uno stato non si devono ritenere parti dello stato, e neppure d'un'altra associazione da cui risulti qualcosa di uno nel suo genere (perché ci deve essere qualcosa di unico, comune e identico per i partecipanti, sia che ne partecipino in modo uguale che ineguale): questo potrebbe essere il cibo o un tratto di terra o qualch'altra cosa del genere. Ma quando di due cose l'una è il mezzo, l'altra il fine, allora non c'è niente di comune tra loro se non che l'una agisce, l'altra subisce: intendo per es. la relazione che c'è tra ogni strumento e artista, da una parte, e l'opera prodotta dall'altra: tra la casa e l'architetto non c'è niente che si produce in comune, ma l'arte dell'architetto è in funzione della casa. Per ciò gli stati hanno bisogno di proprietà, ma la proprietà non è parte dello stato: e molti esseri animati sono parte della proprietà. Ora lo stato è una comunità di persone uguali, il cui fine è la migliore vita possibile. E poiché il bene migliore è la felicità e la felicità è realizzazione e pratica perfetta di virtù e poiché succede che taluni possono partecipare di essa, altri poco o niente, risulta chiaro che è questo il motivo per cui esistono forme e varietà di stati e più tipi di costituzione. In effetti, poiché i diversi popoli vanno a caccia della felicità in modo differente e con mezzi differenti, si 1328 b costruiscono modi di vita diversi e costituzioni diverse. Orbene, bisogna esaminare quanti sono questi elementi indispensabili per uno stato: tra questi ci dovranno essere necessariamente quelle che noi diciamo parti dello stato. Bisogna quindi stabilire il numero delle esigenze a cui lo stato deve provvedere e da queste appariranno chiare quelle[37]. Innanzi tutto devon esserci i mezzi di nutrimento, poi le arti meccaniche (giacché la vita ha bisogno di molti strumenti) in terzo luogo le armi (i membri della comunità civile devono di necessità possedere essi stessi armi a sostegno dell'autorità contro quanti rifiutano l'obbedienza e contro quelli che dall'esterno tentano di fare soprusi), inoltre una certa disponibilità di ricchezze, onde possano fronteggiare i bisogni interni e le esigenze della guerra, quinto, ma insieme primo per importanza, la cura della divinità che chiamano culto[38], sesto in ordine

[37] E cioè le parti indispensabili.

[38] Così traduco col Jowett « worship » anche se ἱερατεία è « prie-

di successione, ma di tutti il più necessario, la possibilità di decidere questioni di interesse e cause[39] tra cittadini. Sono queste le esigenze richieste da ogni stato, per così dire (perché lo stato non è una massa qualsiasi di persone, ma autosufficiente alla vita, come diciamo noi[40], e se uno di questi elementi viene a mancare è impossibile che codesta associazione sia del tutto autosufficiente). È necessario dunque che lo stato sia organizzato in base a queste attività; dev'esserci, cioè, un certo numero di contadini che provvedano al nutrimento, poi gli artigiani, poi la classe militare, poi i benestanti, i sacerdoti e infine i giudici delle cause indispensabili e delle questioni di interesse.

9.

Distinte queste funzioni, rimane da esaminare se tutti devono prendere parte a tutte quante (è possibile, infatti, che gli stessi siano tutti quanti e contadini e artigiani e consiglieri e giudici) o se bisogna destinare a ciascuna delle suddette funzioni classi differenti, oppure se talune devono essere riservate, altre, invece, di necessità comuni. La questione non si presenta negli stessi termini in ogni stato: come abbiamo detto, è possibile sia che tutti partecipino di tutte le funzioni sia che non tutti di tutte, ma alcuni di alcune. Ciò produce la diversità delle costituzioni: nelle democrazie tutti partecipano di tutte le funzioni, nelle oligarchie avviene il contrario. Ma poiché ci troviamo a studiare la costituzione migliore, quella, cioè, sotto la quale lo stato è al massimo felice, e s'è già detto che non può esserci felicità senza virtù, è chiaro di conseguenza che nello stato retto nel modo migliore e formato da uomini giusti assolutamente e non sotto un certo rapporto, i cittadini non devono vivere la vita del meccanico o del

sthood » (Liddell-Scott), « sacerdoce » (Tricot). Si badi che qui Aristotele parla di funzioni, di esigenze.

[39] περὶ τῶν συμφερόντων καὶ τῶν δικαίων τῶν πρὸς ἀλλήλους. Diversamente inteso: taluni vogliono vedere nell'espressione un'opposizione tra il primo termine, che si riferirebbe agli interessi pubblici, e il secondo, che si riferirebbe agli interessi privati.

[40] B 1261 b 12 sgg.; Γ 1275 b 20 sgg.

mercante (un tal genere di vita è ignobile e contrario a virtù) e neppure essere contadini quelli che vogliono diventare cittadini (in realtà c'è bisogno di ozio e per far sviluppare la virtù e per 1329 a
le attività politiche).

E poiché ci stanno anche la classe militare e quella che delibera su affari di interesse pubblico e decide controversie giudiziarie e sono queste classi in senso speciale parti dello stato, forse anche queste funzioni si devono considerare distinte[41], ovvero s'hanno da assegnare entrambe alle stesse persone? Ma anche questo è chiaro: in un senso vanno assegnate alle stesse persone, in un altro senso a persone differenti. In quanto queste due funzioni appartengono a differenti età e l'una richiede saggezza, l'altra vigore, vanno assegnate a persone differenti; ma in quanto è cosa tra le impossibili che coloro i quali sono in grado di ricorrere alla violenza e alla costrizione, si adattino a rimaner sempre nella posizione di sudditanza, sotto questo aspetto vanno assegnate alle stesse persone, perché quelli che sono padroni delle armi, sono anche padroni di far rimanere o non rimanere in vigore la costituzione. Resta dunque che entrambe queste funzioni la costituzione le attribuisca alle stesse persone, non però nello stesso tempo, ma al modo che, secondo l'ordine naturale, il vigore si trova nei giovani, la saggezza negli anziani, così conviene, e anzi è giusto, che vengano assegnate a entrambi, giacché questo modo di distribuzione è in conformità al merito. Inoltre anche le proprietà devon essere in mano a costoro, perché è necessario che i cittadini abbiano agiatezza e costoro sono cittadini. Gli operai meccanici, invece, non hanno parte nello stato, né alcun'altra classe che non realizzi azioni virtuose. Ciò è chiaro in forza del principio fondamentale: la felicità deve esistere in unione con la virtù e felice si deve dire uno stato non guardando a una sua particolare sezione, ma a tutti i cittadini. Ed è chiaro pure che le proprietà devono essere di costoro, se è necessario che i contadini siano schiavi o barbari perieci[42]. Rimane, delle classi enumerate, quella dei sacerdoti: anche la posizione di costoro è ovvia: né i

[41] Il Ross legge πότερον ⟨ἑτέρους⟩ ἕτερα κτλ., ma i codd. recano πότερον ἕτερα κτλ., lezione che è sostenibile.

[42] δούλους ἢ βαρβάρους [ἢ] περιοίκους: cfr. 1330 a 29.

contadini, né gli operai meccanici devon essere fatti sacerdoti (è conveniente che gli dèi ricevano il culto da parte dei cittadini): ora, poiché il corpo dei cittadini è distinto in due classi, quella degli opliti e quella dei consiglieri, ed è giusto che quanti hanno rinunciato a questi uffici a causa dell'età offrano agli dèi il culto e trovino riposo prendendosi cura di loro[43], sarà bene assegnare a costoro gli uffici sacerdotali.

Abbiamo detto quali sono le cose indispensabili alla esistenza d'uno stato e quante le parti dello stato (necessari all'esistenza dello stato sono contadini, artigiani e tutta la massa dei teti: parti dello stato, però, sono le classi dei militari e dei consiglieri): ciascuna di queste è separata sia in modo permanente, sia secondo l'avvicendamento.

10.

Ora pare che non sia una scoperta nuova o recente dei filosofi
1329 b politici che lo stato si debba distinguere in classi separate e che quella dei militari sia diversa da quella dei contadini. In Egitto esiste ancor oggi un ordinamento in tal guisa e pure a Creta[44]: in Egitto, a quanto dicono, in forza della legislazione di Sesostri, in Creta di quella di Minosse. Antica par che sia pure l'istituzione dei sissizi: quelli di Creta si ebbero sotto il regno di Minosse, quelli d'Italia furono molto più antichi di questi. Raccontano i dotti[45] che uno degli abitanti di quella terra, un certo Italo, diventò re dell'Enotria, che dal suo nome, mutato l'antico, si chiamarono Itali invece di Enotri, e che da lui prese la denominazione d'Italia tutta quella penisola d'Europa compresa tra i golfi Scilletino e Lametico[46], i quali distano tra loro mezza giornata di

[43] Seguo la lezione dei codd. καὶ τὴν ἀνάπαυσιν ἔχειν περὶ αὐτούς.

[44] HERODOT. II 164 — ove non si fa menzione dei contadini. La distinzione invece si trova in PLAT. *Tim.* 24 a-b.

[45] Secondo il Newman, Aristotele si sarebbe servito per questa digressione storica di Antioco di Siracusa (MÜLLER, *Fr. Hist. Gr.*, I, p. 181, nn. 3-4).

[46] Il golfo Scilletino corrisponde all'odierno golfo di Squillace, il Lametico a quello di Sant'Eufemia. Sulla etimologia di Italia (in osco

viaggio. Dicono pure che questo Italo fece contadini gli Enotri che erano nomadi e dette loro altre leggi e per primo istituì i sissizi: è per ciò che ancora oggi alcuni dei suoi successori usano i sissizi e talune leggi di lui. Abitavano la terra in direzione della Tirrenia gli Opici, che un giorno e anche oggi portano il soprannome di Ausoni, in direzione della Iapigia e del golfo Ionico, nella regione cosiddetta Siritide, i Coni: e anche i Coni erano Enotri di razza. L'istituzione dei sissizi si è diffusa di qui per la prima volta, mentre la distinzione del corpo dei cittadini in classi dall'Egitto, perché il regno di Sesostri precede di molto nel tempo quello di Minosse[47]. Forse, però, si deve ritenere che anche le altre istituzioni politiche furono trovate molte volte nel lungo correre del tempo[48], o piuttosto infinite volte, perché è naturale che lo stesso bisogno insegni i mezzi necessari per soddisfarlo, mentre, quando già ci sono questi, è logico che si sviluppi tutto quanto contribuisce alla raffinatezza e al superfluo: di conseguenza bisogna supporre lo stesso per le istituzioni politiche. Che siano tutte antiche lo dimostrano quelle d'Egitto: gli Egiziani infatti par che siano i più antichi e hanno ⟨sempre⟩ avuto leggi e un sistema politico. Bisogna perciò sfruttare in maniera adeguata le scoperte antecedenti e tentare ulteriori ricerche in campi finora trascurati.

Dunque s'è già detto che la terra dev'essere di chi possiede le armi e partecipa dei diritti politici, ed anche che gli agricoltori devono essere diversi da costoro e, poi, quanto e quale dev'essere il territorio: ora bisogna trattare avanti tutto della distribuzione della terra e delle qualità che conviene abbiano i contadini, giacché sosteniamo che la proprietà non dev'essere comune come hanno detto alcuni[49], ma diventare comune nell'uso che 1330 a
se ne fa, in uno spirito d'amicizia, e che nessun cittadino deve

'Viteliù' o 'Vitelliù') se sia nome generico d'una tribù italica, i Vitali, o alluda all'allevamento che costituiva una delle risorse della terra, si discute.

[47] La favolosa antichità di Sesostri è attestata da Dicearco (MÜLLER, *Fr. Hist. Gr.*, II, p. 235 n. 7), secondo il quale fu re d'Egitto dopo Oro, figlio di Iside e di Osiride e visse 2936 anni prima della prima olimpiade.

[48] L'idea torna più volte negli scritti di Aristotele (cfr. *De cael.* A 270 b 19; *Metaph.* Λ 1074 b 10 etc.).

[49] τινές = τίς. L'allusione è principalmente a Platone.

mancare di cibo. Quanto ai sissizi sono tutti d'accordo che è un elemento utile per gli stati bene ordinati: per quale motivo siamo d'accordo anche noi, lo diremo in seguito [50]. Bisogna sì che vi partecipino tutti i cittadini, ma non è facile che i poveri, ricorrendo alle sostanze private, vi contribuiscano con la parte stabilita e pensino pure a tutto l'altro che richiede il mantenimento della famiglia. Anche le spese connesse al culto degli dèi sono comuni di tutto lo stato. È necessario quindi che il territorio sia diviso in due parti e che una sia comune, l'altra dei privati: ciascuna di queste, poi, dev'essere suddivisa ancora in due: del territorio comune una parte dev'essere destinata ai servizi divini, l'altra alle spese dei sissizi; di quello dei privati, invece, una parte dovrebbe essere presso i confini, l'altra presso il centro cittadino affinché, assegnandosi a ciascuno due lotti di terra, tutti abbiano interessi in entrambe le parti. Si ottiene in tal modo uguaglianza, giustizia e maggiore concordia nell'affrontare le guerre di confine. Dove non è in vigore questo sistema, alcuni sottovalutano le ostilità coi vicini, altri le sopravvalutano incuranti perfino dell'onore. Per questo è legge in alcuni popoli che gli abitanti delle zone di frontiera non partecipino alle deliberazioni quando si tratta d'una guerra contro genti confinanti, perché, a causa degli interessi privati, non potrebbero prendere una decisione conveniente. È necessario, quindi, che la terra sia divisa in questo modo per le ragioni surriportate e che gli agricoltori, se devono essere secondo l'ideale, siano schiavi e non d'un'unica razza tutti [51] e neppure di carattere vivace (ché in tal modo saranno utili al lavoro e non proclivi ad alcun innovamento) in secondo luogo barbari perieci, simili per indole a quelli di cui s'è parlato. Di costoro quelli im-

[50] Nella *Politica* che noi possediamo non abbiamo la risposta a questa promessa (e non è la sola). Ma non è difficile costruirla dalle premesse aristoteliche. Senza dubbio i sissizi, regolati come pasti comuni dalle autorità, abituavano chi vi partecipava alla frugalità e alla sobrietà di vita, che Aristotele più volte sottolinea: potevano pure sviluppare, come suggerisce il Newman, l'orizzonte spirituale, la scambievole fiducia e la lealtà tra i cittadini: infine li mettevano in grado di esercitare più agevolmente il loro compito di consiglieri e di elettori, promovendone la conoscenza reciproca.

[51] [Arist.] *Oec.* A 1344 b 18 e Plat. *Leg.* VI 777 c sgg.

piegati su proprietà privata dovrebbero essere propri di coloro che possiedono le sostanze, quelli impiegati su territorio comune, dovrebbero essere comuni. In che modo bisogna trattare gli schiavi e perché è bene proporre a tutti gli schiavi come premio la libertà, lo diremo in seguito [52].

11.

S'è già detto [53] che la città, per quanto lo permettono le circostanze, dev'essere in comunicazione coll'entroterra, col mare e con tutto il territorio: bisognerebbe anche far voti che avesse la posizione ideale, in alto, cioè, tenendo d'occhio quattro condizioni [54]: la prima, in quanto essenziale, è la salubrità (le città che sono esposte a oriente e ai venti che soffiano da levante sono più salubri; poi vengono quelle riparate dalla tramontana, perché hanno in genere inverni miti). Quanto alle altre bisogna badare che 1330 b la posizione favorisca l'attività politica e guerresca. Riguardo alle operazioni di guerra la città deve essere di facile sortita per i cittadini, ma per i nemici di difficile accesso e conquista: deve esserci soprattutto abbondanza naturale di acque e di sorgenti, se no, vi si deve provvedere predisponendo serbatoi d'acque piovane, capaci e numerosi, di modo che non venga mai a mancarne, se la guerra la tagliasse fuori dal resto del territorio. Poiché bisogna pensare alla salute degli abitanti e questa dipende dalla felice po-

[52] [Arist.] *Oec.* A 1344 b 15-16. Tali indicazioni Aristotele realizzò nel suo testamento, cfr. Diog. Laert. V 15.

[53] Cfr. 1327 a 3 sgg.

[54] Diversamente sono intese dai critici le quattro condizioni di cui parla Aristotele. Secondo il Newman esse sono la salute, il soddisfacimento dei bisogni della vita politica, delle necessità guerresche e la bellezza (κόσμος: 1330 b 31). Il Rackh. invece propone un'altra distinzione: aria buona, approvvigionamento di acqua, buona amministrazione, esigenze militari. Un'altra ne dà Petr. Alv. 1157: « duo primi per se ordinantur ad sanitatem, tertium ad bellicas opportunitates. Quartum vero ad hoc et ad necessitatem vitae ». Penso che sia nel giusto il Newman: ché, se anche Aristotele non parla di proposito del quarto punto, non c'è dubbio che ad esso accenni in modo esplicito a proposito delle fortificazioni della città (1330 b 21-31) e nella conclusione (1331 a 12).

sizione ed esposizione della zona e in secondo luogo dalla disponibilità di acque salutari, anche di ciò bisogna darsi pensiero e non alla leggera. Le cose che usiamo in grandissimo numero e spesso per il corpo concorrono molto alla salute, e l'acqua e l'aria sono per loro natura precisamente di questo genere. Per ciò negli stati lungimiranti, se le fonti non sono tutte egualmente pure e non ce n'è abbondanza, si deve tener separata l'acqua potabile da quella adibita ad altri usi.

Quanto alle fortificazioni non è uguale per tutte le costituzioni quel che giova: così l'acropoli è adatta ai regimi oligarchici e monarchici, il terreno pianeggiante al regime democratico, mentre al regime aristocratico non giova né l'uno né l'altra ma piuttosto un buon numero di posizioni munite. La disposizione delle abitazioni private si ritiene più attraente e più utile per le altre esigenze se è regolare e secondo le moderne concezioni di Ippodamo [55], mentre per la sicurezza in guerra se è al contrario, e, cioè, secondo la concezione dei tempi antichi: essa rende difficile l'ingresso alle truppe nemiche e difficile l'orientamento agli assalitori. È bene dunque avere e l'uno e l'altro sistema (il che, del resto, è possibile se le abitazioni si collocano nello stesso modo che sui campi i cosiddetti " aggruppamenti " [56] delle viti) e non costruire tutta la città regolare, ma solo alcune parti e zone: così si provvederà in modo elegante alla sicurezza e alla bellezza.

Quanto alle mura, chi sostiene che non devono averle [57] le città le quali pongono il valore a loro difesa, pensa in modo troppo antiquato, tanto più vedendo smentite dai fatti quelle città che si facevano belle di tali smancerie. Certo di fronte a nemici dello stesso livello e non molto superiori per numero, non è bello cercare la salvezza dietro il riparo delle mura: ma poiché può accadere che la preponderanza degli assalitori sia maggiore e del valore umano e del valore di pochi uomini [58], se la città deve sal-

[55] Su Ippodamo di Mileto cfr. B 1267 b 22 sgg.

[56] συστάς era il modo in cui venivano collocate le viti nei campi: corrisponde al *quincunx* dei Romani (cfr. VARR. *de re rust.* I 7, 2).

[57] PLAT. *Leg.* VI 778 d sgg.

[58] Del valore umano in generale e del valore dei difensori, in particolare. Illogica la soppressione dei due καὶ prospettata dallo Spengel e accettata da Rack., Rolfes e Gigon.

varsi e non subire disastri o prepotenze, s'ha da ritenere che la difesa solidissima delle mura sia la protezione militare più adatta, tanto più con i moderni ritrovati in fatto di missili e di macchine 1331 a
d'assedio estremamente precise. Pretendere di non costruire mura intorno alla città è come cercare che il paese sia facilmente invaso e sopprimere le zone montuose è lo stesso che non costruire le mura intorno alle abitazioni private, nella supposizione che gli inquilini diverranno ignavi. Non si deve poi dimenticare che chi ha costruito le mura intorno alla città, può servirsi della città per un doppio uso, come di città fortificata e come di città non fortificata — il che, invece, non è possibile a quelli che non possiedono mura. Se dunque le cose stanno in questo modo, non che costruire soltanto le mura, si deve pure aver cura che rispondano in maniera conveniente all'ornamento della città e alle esigenze belliche, a tutte e specialmente a quelle create dalle scoperte moderne. Perché, come gli attaccanti cercano di avere mezzi per prevalere, così i difensori ne hanno trovati alcuni e altri devono cercarne ed escogitarne; in realtà, non si pensa neppure ad assalire uomini ben preparati.

12.

E poiché conviene distribuire la massa dei cittadini nei sissizi e interrompere le mura con posti di guardia e con torri nei punti adatti, è chiaro che tali circostanze offrono l'opportunità di allestire proprio in questi posti di guardia alcuni sissizi. Questi [59], dunque, potrebbero essere disposti in tal modo: ma gli edifici riservati agli uffici divini e i sissizi più importanti dei magistrati è bene che abbiano un posto conveniente e, per di più, lo stesso, si eccettuino quei templi che la legge tiene lontani, in luoghi separati, o un qualche altro responso dell'oracolo pitico. Un posto siffatto sarebbe quello che si impone alla vista per l'eccellenza della

[59] καὶ ταῦτα: diversamente inteso. Alcuni lo riferiscono a tutta l'organizzazione dei sissizi; altri, e meglio, ai sissizi dei soldati e dei cittadini, distinti da quelli dei magistrati.

sua posizione [60] e che è più munito rispetto alle adiacenti parti della città. Al di sotto di questo luogo conviene sia sistemata un'agora sul tipo di quella che si trova di solito in Tessaglia e che chiamano « libera » [61]: è quella che dev'essere sgombra da qualsiasi merce venale e nessun operaio meccanico né contadino né altro artigiano del genere può entrarvi, se non chiamato dai magistrati. Riuscirebbe piacevole il luogo se vi trovassero posto anche i ginnasi degli adulti: in realtà è bene che pure questo nobile esercizio sia distinto in rapporto all'età, che taluni magistrati s'intrattengano coi più giovani, e gli adulti coi magistrati, perché è soprattutto la presenza sensibile dei magistrati a produrre il
1331 b vero rispetto e quel ritegno che s'addice agli uomini liberi. L'agora del mercato dev'essere diversa da questa e separata e avere una ubicazione tale ove possano facilmente essere raccolti tutti i prodotti inviati dal mare e dall'interno del paese.

E poiché il corpo dirigente della città si divide in sacerdoti e magistrati, conviene che pure i sissizi dei sacerdoti abbiano sistemazione intorno agli edifici sacri. Delle magistrature quelle che esercitano la vigilanza sui contratti, sui libelli di accusa, sulle citazioni e su altre questioni amministrative del genere e, inoltre, sull'agoranomia e sulla cosiddetta « astynomia », dovrebbero essere sistemate presso l'agora o un qualche altro posto pubblico di grande frequenza: tale è il luogo che sta attorno all'agora degli affari, perché noi assegniamo quella superiore all'ozio, questa, invece, alle attività necessarie. Il detto ordinamento dev'essere attuato anche in campagna: qui i magistrati chiamati da alcuni « guardiani dei boschi », da altri « ispettori dei campi » [62] devono

[60] L'espressione è oscura e diversamente interpretata. ἐπιφάνειαν ἔχει: lett. « si mette in mostra » e, dunque, è in alto: Aristotele si riferisce all'acropoli quale esisteva in molte città greche.

[61] L'aggettivo ' libera ' viene a specificare il particolare tipo di agora — il quale vocabolo, nota giustamente il Newman, richiamava alla mente dei Greci il verbo ἀγοράζειν (= comprare e vendere) sicché un'agora dove non si vendesse né si comprasse era, per lo meno, qualcosa di strano. Troppo carica di idee moderne la traduzione del Tricot « Place de la Liberté »; meglio il Barker « free square » e il Jowett « freemen's agora »: in realtà tale agora era riservata ai liberi. Nella città aristotelica essa rappresenta l'ideale aristocratico della σχολή.

[62] Cfr. Z 1321 b 29-30.

avere posti di guardia e sissizi per il loro compito: inoltre in campagna i templi devono essere distribuiti parte in onore degli dèi, parte degli eroi. Ma è inutile adesso perder tempo scendendo in altri dettagli e discutendo di tali questioni, perché non è difficile comprenderle quanto piuttosto realizzarle: in effetti, esporle è compito del desiderio, realizzarle della fortuna. Si tralasci dunque per ora l'ulteriore considerazione di tali argomenti.

13.

È tempo di discutere della costituzione stessa e di esaminare quali sono e quale natura hanno gli elementi su cui deve poggiare lo stato che vuole essere felice e bene amministrato. Sono due le cose in cui consiste per tutti la buona riuscita [63]: di queste, l'una è proporsi convenientemente lo scopo e il fine delle azioni, l'altra trovare le azioni che conducono al fine (può darsi che scopo e azioni discordino tra loro oppure concordino, perché talvolta lo scopo è proposto come si deve, ma quando poi agiscono, non riescono ad ottenerlo, ora indovinano tutti i mezzi che conducono al fine ma hanno posto un fine inadeguato, ora poi sbagliano l'uno e gli altri, per es. nel campo della medicina — in realtà talvolta i medici non giudicano bene le qualità che deve avere un corpo in buona salute né indovinano i mezzi atti a realizzare il fine che si sono prefissi: bisogna perciò che nelle arti e nelle scienze si disponga di entrambi, del fine, cioè, e delle azioni che conducono al fine). Che tutti desiderino il vivere bene e la felicità, è evidente: ma taluni hanno la possibilità di ottenerli, altri no, sia per circostanze fortuite o naturali (in realtà il vivere bene ri- 1332 a
chiede talune risorse, di meno per chi sta meglio, di più per chi sta peggio), altri, poi, pur avendone la possibilità, non cercano già in partenza come si deve la felicità. Ora poiché l'oggetto che ci proponiamo è di scoprire la costituzione migliore, quella cioè sotto la quale uno stato può essere governato nel modo migliore, e poiché uno stato sarà governato nel modo migliore sotto la co-

[63] τὸ εὖ: cfr. Bonitz, *Ind. Ar.* 291 b 25 sgg.

stituzione che gli garantisce di essere felice al massimo, è chiaro che non ci deve sfuggire che cos'è la felicità.

Noi diciamo (e l'abbiamo precisato anche nell'*Etica*, se quei discorsi hanno qualche utilità) che è perfetta attività e pratica di virtù [64], e non condizionatamente, ma assolutamente. Quando dico ' condizionatamente ' mi riferisco alle cose necessarie, quando dico ' assolutamente ' intendo nobilmente. Consideriamo ad es. le azioni giuste: le giuste vendette e punizioni procedono da virtù, ma sono necessarie e hanno nobiltà in maniera necessaria (certo, sarebbe preferibile che né uomini né stati avessero bisogno di questi mezzi) mentre le azioni che tendono agli onori e al benessere sono bellissime assolutamente: in effetti, le azioni della prima specie sono rimozione di un male, le azioni di questa specie il contrario, sono cioè preparazione e produzione di beni. L'uomo virtuoso userà nobilmente senza dubbio e della povertà e della malattia e degli altri colpi della cattiva sorte, ma la beatitudine consiste nei loro opposti [65] (e anche questo è stato definito secondo gli argomenti dell'etica, che cioè l'uomo buono è colui per il quale, a causa della virtù, beni sono i beni assoluti: è chiaro, quindi, che anche l'uso deve essere, esso pure, virtuoso e buono assolutamente) e per questo gli uomini ritengono che i beni esterni siano causa della felicità, come se di un citareggiare brillante e bello ritenessero causa lo strumento più che l'arte del citaredo.

È necessario, dunque, da quanto s'è detto, che alcuni beni ci siano, che altri li procuri il legislatore. Noi quindi ci auguriamo e facciamo voti che la compagine dello stato abbia quei beni di cui signora è la fortuna (che ne sia signora lo riconosciamo) ma quanto

[64] ἐνέργειαν... καὶ χρῆσιν ἀρετῆς τελείαν: questa definizione la si ritrova al cap. 8, 1328 a 38. Si discute tra i critici se il riferimento sia all'*E.N.* o all'*E. Eudemia*. In genere si osserva che la frase non ricorre *totidem verbis* nell'*E.N.*, anche se il concetto è implicitamente ammesso in più d'un luogo, cfr. A 1098 a 16-17; 1098 b 29-31; 1099 b 26; E 1129 b 30-31. Per Jaeger il riferimento è *Eth. Eud.* B 1219 b 2 sgg. Ciò proverebbe che nello stendere la parte più antica della *Politica* Aristotele avrebbe avuto sotto gli occhi l'*Eudemia*. In ogni caso il riferimento è generale e si tratta di dottrina comune nelle opere di Aristotele.

[65] Cfr. *Eth. Nic.* A 1100 b 22 sgg.

all'essere virtuoso uno stato, non è già opera della fortuna, bensì di scienza e di scelta deliberata. Ora uno stato è virtuoso in quanto sono virtuosi i cittadini che partecipano della costituzione, e i nostri cittadini partecipano tutti della costituzione. Bisogna pertanto considerare in che modo un uomo diventa virtuoso. Infatti, se è possibile che i cittadini siano virtuosi collettivamente, senz'esserlo singolarmente, in questa maniera comunque sarebbe preferibile, perché alla virtù dei singoli tiene dietro quella di tutti. Ora gli uomini diventano buoni e virtuosi col concorso di tre fattori e questi tre fattori sono la natura, l'abitudine, la ragione. In primo luogo bisogna avere la natura qual è quella dell'uomo e non di uno degli altri animali: poi bisogna avere una certa qualità nel corpo e nell'anima. Ma con certe qualità non giova affatto 1332 b
nascerci, perché le abitudini le fanno mutare e in effetti talune qualità, che per natura tendono in entrambe le direzioni, sotto la spinta dell'abitudine vanno verso il peggio o verso il meglio. Ora gli altri animali vivono essenzialmente guidati da natura [66], taluni, ma entro limiti ristretti, anche dall'abitudine, e l'uomo pure dalla ragione perché egli solo possiede la ragione: di conseguenza in lui questi tre fattori devono consonare l'uno con l'altro. Spesso gli uomini agiscono contro le abitudini e la natura proprio in forza della ragione, se sono convinti che sia preferibile agire diversamente. Abbiamo precisato in precedenza [67] quale dev'essere la natura di coloro che vogliono riuscire maneggevoli al legislatore: il resto è ormai opera d'educazione, e, in effetti, essi apprendono talune cose mediante l'abitudine, altre mediante precetti orali.

14.

Poiché ogni comunità politica risulta di chi comanda e di chi è comandato, bisogna esaminare se quelli che comandano e quelli che sono comandati devono essere diversi o gli stessi per tutta la vita, perché è chiaro che anche la loro educazione dovrà

[66] Cfr. *Metaph.* A 980 a 27 sgg.

[67] Cfr. 1327 b 19 sgg.

essere conseguente a tale divisione. Se gli uni fossero tanto differenti dagli altri quanto riteniamo che differiscono gli dèi e gli eroi dagli uomini, per avere in primo luogo una grande superiorità nel corpo e poi anche nell'anima, sicché la preminenza di chi comanda su chi è comandato fosse indiscussa e manifesta, sarebbe meglio, senza alcun dubbio, che fossero sempre gli stessi, gli uni a comandare, gli altri a obbedire, una volta per tutte: ma poiché non è facile cogliere tale superiorità e non c'è tra noi qualcosa che risponda a quella differenza che Scilace sostiene esista presso gli Indiani tra re e sudditi [68], evidentemente per molte ragioni è necessario che tutti nella stessa misura s'avvicendino nel comandare e nell'essere comandati. L'uguaglianza esige che individui uguali abbiano lo stesso e difficilmente si mantiene una costituzione fondata contro giustizia, perché insieme a quelli che sono comandati si schierano i desiderosi di rivoluzioni, quanti ce ne sono per il paese, ed è tra le cose impossibili che coloro che stanno al potere siano tanti di numero da riuscire a dominarli tutti quanti. E tuttavia è fuor di discussione che chi comanda ha da differire da chi è comandato; perciò il legislatore deve studiare in che modo questo si realizzi e in che modo essi abbiano parte alla vita politica [69]. Di questo s'è parlato prima. Perché la natura ha fornito la distinzione, avendo fatto quel che è nel genere lo stesso di due parti, una più giovane, l'altra più anziana: a quelli conviene sottostare al comando, agli altri comandare. E nessuno si sdegna se, data l'età, è soggetto al comando e neppure ritiene d'essere superiore [70], tanto più che attende di ricevere a sua volta questo tributo di obbedienza, quando avrà raggiunto l'età conveniente.

Si deve quindi dire che in un senso comandanti e coman-
1333 a dati sono gli stessi, che in un altro sono diversi. Di conseguenza è necessario che anche la loro educazione sia in un senso la stessa,

[68] Cfr. MÜLLER, *Geogr. Gr. Min.*, I, pp. XXXIII sgg. Da HERODOT. IV 44, sappiamo che Dario mandò Scilace ad esplorare l'India e l'Arabia: frutto di tale missione fu il *Periplo*, sfruttato poi da Ecateo per la sua opera. Il *Periplo* che noi possediamo sotto il nome di Scilace, è opera più tarda.

[69] Cfr. 1329 a 2-17.

[70] Sott. «ai suoi attuali capi».

in un altro differente. Chi vuole comandare come si deve dicono che in primo luogo dev'essere comandato (e il comando, come s'è detto nei primi discorsi [71], è di due specie, l'uno in vista di chi comanda, l'altro di chi è comandato: nel primo caso diciamo che si ha il comando del padrone, nel secondo quello che conviene ai liberi. E anche alcuni ordini differiscono non per l'azione comandata, ma per il fine: per ciò molte opere che paiono servili è bello che le compiano anche giovani di origine libera, perché in rapporto all'onore e al disonore le azioni non differiscono tanto in sé come per il fine e per l'intenzione). Ma poiché sosteniamo che l'eccellenza del cittadino e di chi comanda è la stessa che quella dell'uomo migliore e che la stessa persona che prima ha subìto il comando, in seguito deve comandare, spetta al legislatore studiare come e con che mezzi si formano uomini buoni e qual è il fine della vita migliore.

Si distinguono due parti dell'anima: l'una possiede per se stessa la ragione, l'altra non la possiede per se stessa, ma è in grado di obbedire alla ragione: ad esse noi diciamo che appartengono le virtù in rapporto a cui l'uomo è detto in qualche modo buono. Ma in quale di queste due risieda maggiormente il fine, non è incerto come devono rispondere quanti le distinguono nel modo che diciamo noi. L'inferiore, infatti, esiste sempre in vista del superiore e questo è in egual modo evidente e nei prodotti artificiali e in quelli naturali — e superiore è la parte che ha la ragione. Ora la ragione è distinta [72] in due secondo il nostro comune schema di divisione: c'è una ragione pratica e una teoretica: è chiaro, quindi, che pure questa parte sia divisa necessariamente nella stessa guisa. Anche le attività dell'anima diremo che stanno in relazione analoga e che quelle della parte superiore per natura devono essere preferibili per quanti sono in grado di raggiungere o tutte le attività dell'anima o due: in effetti, la cosa sopra tutte preferibile per ciascuno è sempre ciò che rappresenta il termine

[71] Cfr. Γ 1278 b 30 sgg.

[72] Nel testo greco non è specificato il soggetto della frase; per questo i critici sono divisi. Secondo alcuni dovrebbe essere τὸ λόγον ἔχον; secondo altri ὁ λόγος: ed è questa l'interpretazione che si accetta, come sembra suggerire quel che segue. Quanto alla distinzione cui si accenna cfr. *De anim.* Γ 433 a 14-15.

più alto da raggiungersi. Ora la vita tutta si divide in attività e ozio, in guerra e pace, e delle azioni talune sono necessarie e utili, altre belle. A loro riguardo si deve fare la stessa distinzione che s'è fatta per le parti dell'anima e per le loro attività: la guerra dev'essere in vista della pace, l'attività in vista dell'ozio, le cose necessarie e utili in vista di quelle belle. L'uomo di stato deve legiferare badando a tutto questo, sia per quanto riguarda le parti dell'anima che le loro azioni, e specialmente ai beni più grandi e ai fini. Nello stesso modo agirà riguardo ai modi di vita e alla scelta della condotta: bisogna sì poter svolgere un'attività e combat-
1333 b tere, ma molto più starsene in pace e in ozio e così fare le cose necessarie e utili, ma molto più quelle belle. Di conseguenza, guardando a questi scopi, si devono educare gli uomini e quando sono ancora ragazzi e poi nelle altre età, quante han bisogno di educazione.

Ma tra gli Elleni, quelli che al presente godono fama di essere governati nel modo migliore [73] e tra i legislatori quelli che hanno stabilito queste costituzioni, non pare che abbiano ordinato i loro sistemi costituzionali in rapporto al fine migliore né le leggi e il piano educativo in rapporto a tutte le virtù, ma deviando grossolanamente ripiegarono verso quelle che sono ritenute utili e più adatte a procurare una certa superiorità. In modo simile a questi anche alcuni scrittori più recenti hanno espresso la stessa opinione: esaltando la costituzione dei Lacedemoni, essi ammirano il proposito del legislatore perché ha impostato tutta la legislazione in vista del dominio e della guerra. Tali vedute, però, si confutano facilmente mediante il ragionamento e sono state confutate adesso dai fatti. In realtà, come i più tra gli uomini bramano di signoreggiare su molti, giacché questo costituisce una grossa risorsa di beni materiali, così Tibrone [74] si mostra pieno di ammirazione per il legislatore dei Laconi, e anche ciascuno di

[73] L'allusione è agli Spartani e a tutte le altre poleis che cercavano di realizzare la costituzione spartana.

[74] Il Tibrone cui qui si accenna è molto probabilmente il generale che guidò gli Spartani nella guerra scoppiata nel 400 coi Persiani. Aristotele lo cita come personaggio ben noto ed è questa la ragione determinante dell'identificazione.

quanti hanno scritto sulla costituzione di quelli, giacché riuscirono a dominare su molti proprio per essere stati addestrati contro i pericoli. E tuttavia, siccome adesso i Laconi non hanno più il dominio, è chiaro che non sono felici e che il legislatore non è stato buono. È pure ridicolo che essi, rimanendo fedeli alle leggi di lui, senza che niente li trattenga dall'usarne, abbiano perduto la felicità del vivere. E poi questi scrittori non hanno un'idea giusta del dominio che il legislatore deve far vedere di apprezzare: il governo sugli uomini liberi è più bello e richiede più virtù che governare in maniera despotica. Inoltre non si deve ritenere felice uno stato né esaltare il legislatore perché ha addestrato i suoi cittadini alla conquista in vista del dominio sugli altri. Questo principio è estremamente rovinoso perché è chiaro allora che anche tra i cittadini chi ne ha la possibilità deve cercare di raggiungere il potere onde possa dominare il suo proprio stato — ed è precisamente questo il rimprovero che muovono i Laconi al re Pausania, che pure copriva una carica tanto elevata [75].

Quindi nessuno di questi ragionamenti e principi legislativi è adatto allo stato, né giovevole né vero. In realtà le stesse cose sono le migliori e per l'individuo e per la comunità e sono queste che il legislatore deve infondere nell'animo degli uomini. Quanto all'addestramento negli esercizi militari non bisogna prendersene cura per assoggettare chi non se lo merita, ma prima di tutto per non cadere in soggezione agli altri, poi, per cercare l'egemonia 1334 a
avendo d'occhio l'utile dei sudditi e non un despotismo assoluto, in terzo luogo per esercitare il potere su chi merita di servire. Che il legislatore debba preoccuparsi di ordinare la legislazione riguardante le cose militari e gli altri settori in vista dello stare in ozio [76] e della pace, su questo l'esperienza convalida il ragionamento: infatti, la grandissima maggioranza degli stati militaristi rimangono in piedi quando combattono, crollano quando hanno conquistato un impero: in tempo di pace perdono la tempra, come il ferro. Responsabile è il legislatore che non li ha educati a saper vivere in ozio.

[75] Cfr. E 1301 b 20 sgg.

[76] τοῦ σχολάζειν ἕνεκα.

15.

Ora poiché si vede che gli uomini hanno lo stesso fine sia collettivamente sia individualmente e poiché la stessa meta appartiene di necessità all'uomo migliore e alla costituzione migliore, dovranno esserci ovviamente virtù che promuovono l'ozio, perché, come s'è detto spesso, la pace è il fine della guerra, l'ozio dell'attività. E le virtù utili all'ozio e alla ricreazione [77] son quelle che operano durante l'ozio e durante l'attività. Infatti ci devono essere molte cose necessarie perché si possa stare in ozio: per questo motivo è bene che lo stato sia temperante, valoroso e forte perché, come vuole il proverbio, non c'è ozio per gli schiavi e quelli che non riescono ad affrontare il pericolo con valore sono schiavi degli aggressori. Ci vuole dunque coraggio e forza per l'attività, amore di sapienza [78] per l'ozio, temperanza e giustizia in entrambe le condizioni, soprattutto quando si è in pace e in ozio: in effetti la guerra costringe gli uomini a essere giusti e temperanti, mentre il godimento della prosperità e lo stare in ozio accompagnato da pace li fa piuttosto insolenti. Perciò molta giustizia e molta temperanza devono ⟨avere⟩ coloro che agli occhi degli altri stanno ottimamente e godono di tutti i beni della fortuna, come quelli che, al dire dei poeti, vivono nelle isole dei beati [79]; costoro, anzi, avranno estremamente bisogno di amor di sapienza, di temperanza, di giustizia, quanto più vivono in ozio, in mezzo all'abbondanza di siffatti beni. Dunque lo stato che vuole essere felice e retto deve avere queste virtù, è chiaro: in effetti, se è brutto non poter usare dei beni, ancora più lo è non poterli usare in tempo di ozio, ma in attività e in guerra

[77] διαγωγή « is the use of leisure in occupations desirable for their own sake » (Newman), « activité contemplative » (Tricot), « the cultivation of the mind » (Barker).

[78] φιλοσοφία « virtus intellectualis » BONITZ, *Ind. Ar.* 821 a 6; « aptitude intellectuelle » Tricot; « wisdom » Barker. Ho reso « amor di sapienza », come il Rolfes, « Weisheitliebe », perché mi pare la traduzione più precisa.

[79] HESIOD. *Op.* 170-73; PIND. *Olymp.* II, 77 sgg. e ARIST. fr. 12 p. 45 Ross.

mostrarsi bravi, in tempo di pace e di ozio d'animo servile. Perciò non si deve coltivare la virtù come fa lo stato degli Spartani. Costoro non differiscono dagli altri perché dei beni più grandi non hanno la stessa idea degli altri, bensì perché credono che 1334 b
sono prodotti mediante una particolare virtù: ma poiché più grandi questi beni e il godimento di questi che quello della virtù ... [80] e che per se stessa è manifesto da queste considerazioni. Bisogna esaminare in che modo e con che mezzi si potrà ottener ciò.

Abbiamo già in antecedenza [81] stabilito che si richiede natura, abitudine e ragione: in proposito s'è già precisato quali particolari qualità di natura devono avere gli uomini: rimane da studiare se nell'opera educativa si deve cominciare con la ragione o con le abitudini. Queste devono armonizzare tra loro nell'armonia più piena perché la ragione può fallire nel determinare il fine migliore e ugualmente essere trascinata dalle abitudini. Comunque è evidente in primo luogo che, come in ogni altra cosa, la generazione procede da un principio e che il fine raggiunto da un principio è ⟨inizio⟩ [82] d'un altro fine: ora, la ragione e il pensiero sono per noi il fine della natura, sicché verso essi bisogna orientare la formazione e l'esercizio delle abitudini. Inoltre, come l'anima e il corpo sono due, così vediamo che l'anima ha due parti, l'una irrazionale, l'altra fornita di ragione e che i loro stati [83] sono due di

[80] Il testo è corrotto. Tra i vari tentativi di ricostruzione il migliore è quello del Newman (III, 452-53): « ma poiché ritengono che questi beni e il godimento che se ne trae sia più grande di quello derivante dalle virtù, coltivano soltanto la virtù utile a raggiungerli. Dunque che si debba coltivare la virtù tutt'intera e per se stessa... ».

[81] Cfr. 1332 a 39-40.

[82] ⟨ἀρχή⟩ è aggiunta del Thurot accettata dal Ross e dai più recenti studiosi. Intendi: la generazione procede da un principio, e cioè l'unione dei genitori (PLAT. *Leg.* IV 720 e sgg.): il fine raggiunto da un principio è inizio d'un altro fine: i fini particolari sono collegati tra loro e l'uno è in funzione dell'altro, sempre in vista dell'ultimo. Fine ultimo dell'uomo è la ragione e il pensiero — questi, dunque, costituiscono il termine naturale a cui deve indirizzarsi ogni legge riguardante la generazione e l'educazione mediante l'abitudine.

[83] ἕξεις: sul significato di ἕξις in questo luogo cfr. *Metaph.* Δ 1022 b 10.

numero: l'uno è l'appetito, l'altro l'intelletto: ora, come il corpo precede nella generazione l'anima, così la parte irrazionale quella fornita di ragione. E pure questo è chiaro: impulso e volontà e anche desiderio si trovano nei bambini subito appena nati, ma il ragionamento e l'intelletto appaiono per natura quando sono già cresciuti. Per questo è necessario prima di tutto che la cura del corpo preceda quella dell'anima e che poi venga quella degli appetiti, e la cura degli appetiti va fatta in funzione dell'intelletto, quella del corpo in funzione dell'anima.

16.

Se, dunque, spetta al legislatore cercare fin dall'inizio che il fisico dei fanciulli allevati raggiunga le condizioni migliori, deve in primo luogo prestare attenzione al congiungimento dei sessi, quando cioè e quali persone conviene che abbiano tra loro rapporti matrimoniali. Riguardo a quest'unione deve legiferare tenendo d'occhio le persone e la durata della vita in modo che procedendo nell'età raggiungano insieme la stessa condizione e le loro capacità non discordino, essendo l'uomo ancora in grado di aver figli e la donna non più in grado, oppure la donna sì e l'uomo no (questo produce alterchi tra loro e divergenze). Ha pure da badare ai figli che devono succedere: tra figli e genitori non ci dev'essere troppa differenza d'età (perché non farà profitto ai genitori troppo anziani la gratitudine dei figli, né ai figli l'aiuto
1335 a dei padri) né troppo poca (questo comporta molti inconvenienti; c'è meno rispetto tra costoro, come succede tra coetanei, e la quasi eguaglianza di età produce attriti nel governo degli affari familiari). Inoltre, per ritornare donde siamo partiti, deve cercare che i corpi di quanti vengono alla luce rispondano alla volontà del legislatore.

Tutti questi risultati dipendono più o meno da un unico accorgimento: una volta fissato il limite della capacità generativa, per gli uomini, parlando in generale, l'età di settant'anni, come massimo, per le donne di cinquanta, l'inizio dell'unione, per quanto riguarda l'età, deve corrispondere a questi tempi. L'accoppiamento dei giovani non è adatto alla procreazione, perché in tutti gli animali i figli dei giovani sono imperfetti e generalmente di sesso femminile e piccoli di forme: di conseguenza questo stesso deve accadere necessariamente anche per gli uomini. Ed ecco una prova: in tutti gli stati nei quali c'è l'abitudine di far sposare ragazzi e ragazze, sono imperfetti e piccini di statura. Inoltre nel parto le giovani soffrono di più e soccombono in più gran numero, sicché, secondo taluni, il motivo per cui fu dato ai Trezeni il ben noto oracolo[84] fu proprio questo, che molte soccombevano perché andavano spose troppo giovani — il raccolto dei frutti non c'entrerebbe affatto. Giova anche alla continenza che lo sposalizio avvenga quand'esse hanno una certa età, perché si sa che troppo giovani sono sfrenate nel commercio carnale. Anche il fisico dell'uomo par che subisca un danno nella crescita se l'unione avviene quando la capacità generativa è ancora in fase di sviluppo; e anche per essa c'è un periodo ben definito di tempo, oltre il quale non si accresce più ⟨o poco⟩. Quindi è conveniente che la donna si sposi intorno ai diciotto anni, l'uomo ai trentasette [o poco]: a tale età essi si congiungeranno quando i loro corpi sono nel vigore delle forze e procedendo nel tempo arriveranno opportunamente insieme alla cessazione dell'attività generativa. Inoltre i figli subentreranno ai padri quando cominciano ad essere nel pieno delle forze, se la loro nascita è avvenuta, com'è logico supporre, subito dopo le nozze, mentre i padri, ormai spenta la loro vigoria, s'avvicineranno ai settanta anni.

Si è detto dunque dell'età adatta all'unione matrimoniale: quanto al tempo, in riferimento alla stagione, si deve accettare il costume di molti i quali ancora adesso stabiliscono a ragione che la coabitazione matrimoniale abbia luogo in inverno. Per quanto poi riguarda la procreazione, bisogna che gli sposi stessi badino a quel che dicono i medici e i naturalisti: i medici fanno osservazioni adeguate sul momento adatto al corpo, i naturalisti sui 1335 b
venti, e raccomandano piuttosto i venti del nord che quelli del sud. Che qualità debba avere il fisico per essere in sommo grado

[84] Una nota marginale dei codd. P^1 e P^2 ha conservato l'oracolo τὸ μὴ τέμνε νέαν ἄλοκα (= non aprire il solco giovane) in cui si vede chiara l'allusione alla fecondazione della terra, e, per traslato, della donna giovane.

adatto alla prole si dovrà dire con più dettagli nel trattato sull'allevamento del bambino [85]: per adesso basta darne un'idea in abbozzo. La costituzione degli atleti non è adatta alla prestanza fisica necessaria in un cittadino né alla salute né alla generazione di figli, e neppure una costituzione malaticcia e troppo insofferente delle fatiche: adatta è invece quella che sta al centro tra le due. Bisogna dunque avere una costituzione esercitata, esercitata, però, non in esercizi violenti e neppure in uno solo, com'è la costituzione fisica degli atleti, bensì nelle attività dell'uomo libero. E questo deve valere nella stessa misura per gli uomini e per le donne.

Le donne incinte devono prendersi cura del corpo, senza darsi all'inerzia né attenersi a una dieta scarsa: e questo il legislatore lo può facilmente ottenere ordinando di fare ogni giorno una passeggiata come atto di culto verso le dee che hanno avuto in sorte di presiedere alla nascita. Ma lo spirito conviene che, al contrario del corpo, se ne rimanga in completa rilassatezza, perché i bambini sono evidentemente influenzati dalla madre che li porta, come le piante dalla terra. Quanto all'esposizione e all'allevamento dei piccoli nati sia legge di non allevare nessun bimbo deforme, mentre le disposizioni consacrate dal costume impongono di non esporne nessuno, a causa dell'eccessivo numero dei figli: si deve però fissare un limite alla procreazione e se alcune coppie sono feconde oltre tale limite, bisogna procurare l'aborto, prima che nel feto siano sviluppate la sensibilità e la vita, perché è la sensibilità e la vita che determinano la colpevolezza e la non colpevolezza dell'atto. E dal momento che è stato definito e per l'uomo e per la donna quando comincia l'età in cui devono dare inizio alla loro unione, si stabilisca pure per quanto tempo conviene che servano lo stato nell'ufficio di prolificare. I figli di chi è avanti negli anni, come di chi è giovane, vengono imperfetti e nel corpo e nello spirito; quelli di chi è vecchio vengono deboli. Perciò tale periodo è in rapporto al massimo vigore della mente — e questo nella maggior parte degli uomini, come han detto alcuni

[85] Non sappiamo a quale opera Aristotele alluda. Forse egli pensava di trattare di quest'argomento in qualche sezione della *Politica*, che in ogni caso non ci è rimasta.

poeti che misurano la vita in settenni [86], si ha intorno ai cinquanta anni. Per ciò chi oltrepassa di quattro o cinque anni quest'età, conviene si astenga dal metter al mondo figli: del resto, o per la salute, o per un altro motivo del genere, deve apertamente ricorrere a tale unione. Quanto ai rapporti con altra persona, donna o uomo, sia in ogni caso condannato chi ha apertamente tali relazioni, per qualunque motivo, in qualunque modo, finché permane
il titolo di coniuge: se poi uno si mostri a far ciò durante il tempo 1336 a
riservato alla procreazione dei figli, sia punito con l'atimia proporzionata alla colpa.

17.

Nati i fanciulli [87], ⟨si deve⟩ ritenere che ha grande importanza per la vigoria del corpo il particolare modo di nutrizione. Dall'esame condotto sugli altri animali e sui popoli che si preoccupano di promuovere un fisico guerriero, appare che è quanto mai congeniale al corpo l'alimentazione ricca di latte e con poco vino, per le malattie che procura. Giova pure che si compiano tutti quei movimenti che sono possibili con creature tanto piccine. E perché le loro membra, tenere come sono, non subiscano distorsioni, alcuni popoli ricorrono anche adesso a certi apparecchi meccanici che mantengono corpi così delicati in posizione rigida. Giova abituarli subito fin da piccoli al freddo; questo è quanto mai utile e per la salute e per imprese di guerra. Per ciò presso molti popoli barbari si usa da taluni immergere i neonati in un fiume gelato, da altri, per es. dai Celti, avvolgerli in pochi panni. Perché con qualsiasi mezzo si possono abituare, è meglio abituarli subito, fin da principio, ma abituarli gradatamente; e poi la costituzione del bambino, per il calore naturale, è ben disposta a tollerare il freddo.

Nel primo periodo di vita conviene usare un trattamento di tal genere o uno simile a questo: in quello successivo, fino ai

[86] SOLO fr. 19 Diehl, vv. 13-14.

[87] In quest'ultimo capitolo Aristotele tiene presente il VII libro delle *Leggi* di Platone.

cinque anni, in cui non è ancora opportuno indirizzarli verso lo studio o le fatiche del lavoro per non pregiudicarne la crescita, si richiede quel tanto di attività per cui evitino l'inerzia del corpo — e ciò si deve ottenere con vari mezzi, pure col gioco. Ma anche i giochi non devono essere volgari né faticosi né rilassati. Quanto al genere di discorsi e di favole che devono ascoltare ragazzi di tale età, stia a cuore ai magistrati che chiamano « pedonomi »[88]. In realtà tutte queste cose devono preparare la via alla loro successiva attività e quindi i giochi devono essere per la maggior parte imitazioni delle loro successive occupazioni. C'è chi vieta nelle leggi[89] i gridi e i pianti dei fanciulli: questa proibizione è un errore, perché giovano allo sviluppo, in quanto sono, in certo senso, ginnastica per il corpo — e, infatti, la ritenzione del fiato dà forza a chi fatica, ed è questo che accade ai bambini quando gridano.

Spetta pure ai pedonomi sorvegliare la loro ricreazione e badare in particolare che rimangano il meno possibile cogli schiavi.
1336 b Bimbi di quest'età, e fino a sette anni, sono di necessità allevati in casa: è ben ragionevole, quindi, che, essendo così piccini, apprendano le volgarità da quanto sentono e vedono. Insomma il turpiloquio, più di tutto, il legislatore deve bandirlo dallo stato (perché dal dire sconsideratamente qualsiasi sconcezza si passa ben preso al farle) e soprattutto dai giovani, onde non dicano né ascoltino niente di tal sorta: e se c'è chi apertamente dice o fa taluna di queste cose proibite, se è libero e non ha ancora il privilegio di sedere ai sissizi, deve colpirlo con punizioni disonorevoli e con pene corporali, se poi ha passato quest'età, con punizioni non degne di un libero, per il suo atteggiamento da schiavo. E poiché bandiamo ogni discorso di tal genere, è chiaro che proibiamo pure di vedere quadri e rappresentazioni indecenti. Curino dunque i magistrati che non ci sia niente, né statua né pittura, rappresentante siffatte azioni, se non nei templi di certe divinità a cui la legge permette anche la scurrilità: oltre ciò, la legge autorizza quanti hanno [ancora] la debita età di onorare gli dèi sia per loro, sia per i figli, sia per le mogli. Si deve pure stabilire

[88] Sui « pedonomi » cfr. Z 1322 b 39.

[89] PLAT. *Leg.* VII 791 e sgg.

che i giovani non assistano né ai giambi né alle commedie, prima che raggiungano l'età in cui hanno il diritto di sedere ai sissizi e di bere con gli altri, ché allora l'educazione li renderà del tutto immuni dal danno prodotto da questi spettacoli.

Per ora, dunque, abbiamo fatto di corsa questo discorso: in seguito bisogna che ci fermiamo per precisarlo meglio discutendo se tale disposizione non sia assolutamente necessaria o lo sia, e in che modo lo sia: nella presente occasione ne abbiamo fatto cenno solo quant'era necessario. E forse al riguardo non diceva male Teodoro[90], l'attore tragico: egli non permetteva mai a nessuno, neppure a un attore di poco valore, di comparire sulla scena prima di lui, perché gli spettatori si lasciano attirare da quel che ascoltano per primo: lo stesso accade nei rapporti con la gente e con le cose, perché ci affezioniamo di più a tutto quel che ci colpisce per primo. Bisogna perciò rendere estranee ai giovani tutte le cose cattive, specialmente quelle che hanno in sé malvagità e malignità.

Ma passati i cinque anni, per i due seguenti fino ai sette, bisogna che ormai assistano come spettatori agli insegnamenti che dovranno apprendere. Ci sono due periodi in rapporto ai quali è necessario dividere l'educazione: dai sette anni alla pubertà e poi dalla pubertà ai ventuno anni. Quelli che dividono l'età per settenni generalmente non dicono male: in realtà bisogna 1337 a
seguire la divisione della natura, perché ogni arte e educazione intende supplire le manchevolezze della natura. Bisogna[91] quindi esaminare in primo luogo se si deve stabilire un regolamento nell'educazione dei ragazzi, poi, se è vantaggioso che la cura di loro sia pubblica o privata (come si fa ancor oggi in moltissimi stati), in terzo luogo di che tipo dev'essere.

[90] Su Teodoro (che Aristotele cita pure a *Rhet.* Γ 1404 b 22) cfr. MEINEKE, *Fragm. Com. Graec.*, I, 523-24.

[91] Nella traduzione di Guglielmo ed in altre edizioni questo periodo dà inizio al libro VIII. In esso comunque si fissano i problemi che Aristotele tratterà nel libro seguente.

LIBRO OTTAVO Θ

1.

Che dunque il legislatore debba preoccuparsi soprattutto dell'educazione dei giovani nessuno[1] può dubitarne: in realtà è questo che, negletto in uno stato, rovina la costituzione. Bisogna che l'educazione si adatti a ciascuna costituzione, perché il costume proprio di ciascuna suole difendere la costituzione stessa e la pone in essere già in origine, ad es. il costume democratico la democrazia, quello oligarchico l'oligarchia e sempre il costume migliore promuove la costituzione migliore. Inoltre per ogni attività ed arte ci sono delle nozioni che bisogna in antecedenza imparare o rendere abituali in vista delle operazioni di ciascuna di esse; è chiaro, di conseguenza, che questo vale anche per le azioni della virtù. E poiché lo stato nella sua totalità ha un unico fine, è evidente di necessità che anche l'educazione è unica e uguale per tutti, che la cura di essa è pubblica e non privata, come adesso fa ognuno prendendosi cura in privato dei propri figli e impartendo loro l'insegnamento che gli piace[2]. Delle cose comuni comune dev'essere anche l'esercizio. Nello stesso tempo nessuno tra i cittadini deve ritenere di appartenere a se stesso, ma tutti allo stato, perché ciascuno è parte dello stato e la cura di ciascuna parte deve naturalmente tener conto della cura del tutto. A questo proposito si potrebbero lodare gli Spartani: essi, infatti, 1337 a

[1] Il cap. 1 contiene la risposta alle prime due domande prospettate alla fine del libro precedente: la risposta alla terza (quale piano d'educazione s'ha da adottare) comincia col secondo capitolo e continua per tutto il libro.

[2] PLAT. *Leg.* VII 804 c-d.

prestano il più grande interesse all'educazione dei ragazzi e la perseguono in comune.

2.

È evidente, dunque, che dev'esserci una legislazione sull'educazione e che questa deve perseguirsi in comune: ma quale sia l'educazione e come la si debba impartire non deve restare nascosto. Adesso si discute sulle materie d'insegnamento: in realtà non tutti ritengono che i giovani devono imparare le stesse cose sia in vista della virtù sia in vista della vita migliore e neppure è chiaro se conviene aver di mira l'intelligenza o piuttosto il carattere morale. Se poi partiamo dall'educazione che ci sta davanti le nostre osservazioni si fanno perplesse e non è evidente se ci si deve esercitare in ciò che è utile alla vita o che promuove la virtù o in materie fuori dell'ordinario [3] (ciascuna di queste vedute
1337 b ha trovato qualche difensore). Neppure riguardo a ciò che conduce alla virtù c'è concordia (perché tutti onorano senz'altro la virtù, ma non la stessa, sicché è logico che differiscano anche riguardo al modo di esercitarsi in essa). Ora non c'è dubbio che il giovane deve apprendere tra le materie utili quelle indispensabili [4], non tutte, però, è chiaro, essendo distinte le opere liberali da quelle illiberali, ⟨e⟩ quindi deve coltivare quante tra le utili non faranno ignobile chi le coltiva. Si devono ritenere ignobili tutte le opere, i mestieri, gli insegnamenti che rendono inadatti alle opere e alle azioni della virtù il corpo [o l'anima] o l'intelligenza degli uomini liberi. Perciò tutti i mestieri che per loro natura rovinano la condizione del corpo li chiamiamo ignobili, come pure i lavori a mercede, perché tolgono alla mente l'ozio e la fanno gretta. Riguardo alle scienze liberali, poi, interessarsi di qualcuna entro certi limiti non è indegno d'un libero, ma l'occuparsene troppo, fino all'eccesso, comporta i danni ricordati. Grande importanza riveste pure il fine per cui uno agisce o impara: l'agire in vista di se stesso o degli amici o per amore della virtù non è illiberale, ma chi fa queste stesse cose per gli altri spesso sembrerà che agisca in maniera mercenaria e servile. Gli studi comunemente riconosciuti, come si è già detto [5], tendono nei due sensi.

[3] τὰ περιττά: diversamente tradotto: «vel circa superflua» Gugl.; «out-of-the-way things» Newman; «the higher knowledge» Jowett; «gewisse hohe oder auffällige Dinge» Rolfes; «those which advance the bounds of knowledge» Barker. In realtà τὰ περιττά ricorda τὰ κομψά di Euripide (cfr. Γ 1277 a 19) e indica tutte quelle materie che non rientrando nella comune *ratio studiorum* erano difese e insegnate soprattutto dai Sofisti.

[4] Materie indispensabili (τὰ ἀναγκαῖα) sono per Aristotele τὰ γράμματα (il leggere e scrivere) e gli indispensabili rudimenti di aritmetica e di geometria, forse anche il disegno.

3.

Quattro sono all'incirca le materie con cui si suole impartire l'educazione, la grammatica, la ginnastica, la musica e quarta, secondo alcuni, il disegno: grammatica e disegno si insegnano perché sono utili alla vita e di vasto impiego: la ginnastica in quanto concorre a sviluppare il coraggio: ma sulla musica potrebbe già sorgere qualche dubbio. Adesso, è certo in vista del piacere che i più vi si dedicano, ma dapprincipio l'inclusero nell'educazione perché la natura stessa cerca, s'è già detto più volte [6], non solo di poter operare come si deve, ma anche di stare in ozio nobilmente: perché è questo il principio unico di ogni azione, ripetiamolo anche a questo proposito [7]. E se entrambe le cose sono necessarie, ed è preferibile l'ozio all'azione, anzi ne è il fine, bisogna cercare di stare in ozio facendo quel che si deve. Non certo giocando, ché allora di necessità il fine della vita sarebbe per noi il gioco: ma se questo è impossibile e si deve piuttosto ricorrere al gioco durante l'attività (perché chi lavora ha bisogno di riposo e il gioco è proprio in vista del riposo, mentre l'attività va di pari passo con la fatica e la tensione) ne segue che bisogna introdurre i giochi badando bene all'opportunità del loro impiego,

[5] Cfr. 1337 a 39 sgg. Le materie dell'insegnamento ordinario possono dimostrare che si persegue come fine la virtù allo stesso modo che l'utile.

[6] Cfr. H 1333 a 16-1334 b 5.

[7] Cfr. 1334 a 2 sgg.

perché l'introduciamo a scopo di medicina. In effetti un siffatto 1338 a movimento dell'anima è rilassamento e, mediante il piacere, riposo. Ma lo stare in ozio par che contenga da sé il piacere, la felicità, uno stato di vita beato. E ciò appartiene non a quelli che operano, bensì a quelli che stanno in ozio, perché chi è in attività lo è proprio perché vuol raggiungere un qualche fine che attualmente non possiede, mentre la felicità è fine e tutti la ritengono accompagnata non dal dolore ma dal piacere. Ora questo piacere non lo concepiscono nello stesso modo, ma ciascuno secondo il suo punto di vista e la sua disposizione: i migliori, comunque, cercano il piacere migliore e che deriva dalle fonti più belle. Di conseguenza è chiaro che bisogna imparare ed essere educati in talune cose in vista dell'ozio che c'è nello svago nobile [8], e che queste discipline e queste nozioni sono in funzione di se stesse, mentre quelle che servono alla attività pratica vanno riguardate come necessarie e in funzione di altro. Per ciò gli antenati inclusero la musica nell'educazione, non in quanto necessaria (perché non ha niente di necessario) né in quanto utile (come la grammatica lo è per gli affari e per reggere la casa e per acquistare il sapere e per molte attività della vita civile e pare che anche il disegno sia utile per dare un giudizio più preciso sulle opere degli artigiani) né al modo della ginnastica, in vista della salute e dell'ardore in battaglia (perché nessuno di questi due risultati vediamo prodotti dalla musica): rimane dunque ch'essa serve a ottenere lo svago nobile che c'è nell'ozio e per questo pare che l'abbiano introdotta. In realtà essi le danno un posto in quella forma di ricreazione che ritengono propria degli uomini liberi. Per questa ragione Omero ha poetato così:

> Ma lui soltanto si deve chiamare al festoso banchetto,

quindi, dopo aver nominato alcuni altri dice:

> Essi chiaman l'aedo che tutti quanti rallegri [9].

[8] πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολήν: così col Ross e con molti altri, anche se non manca chi prospetti qualche correzione (Newman).

[9] Aristotele ha davanti a sé Hom. *Od.* XVII 385: ma il primo verso da lui citato non si trova nel testo omerico quale l'abbiamo.

E altrove Odisseo dice che la ricreazione migliore è quando, tra la gioia di tutti,

> I banchettanti in casa l'aedo ascoltano, assisi
> l'un presso l'altro [10].

È chiaro perciò che esiste una forma di educazione nella quale bisogna educare i figli non perché utile né perché necessaria, ma perché liberale e bella: se poi è unica o di più specie e in questo caso, quali sono e come, si deve dire in seguito. Per ora solo di tanto ci siamo spinti avanti nella questione [11] perché abbiamo anche da parte degli antichi una conferma, derivata proprio dagli insegnamenti comunemente riconosciuti: ed è la musica che lo dimostra. È pure chiaro che talune delle materie utili non devono essere insegnate ai ragazzi solo per l'utile, come ad es. lo studio della grammatica, ma anche perché per loro mezzo si possono apprendere molte altre conoscenze: allo stesso modo impareranno il disegno non per evitare errori nelle loro compere private e quindi non per non essere ingannati nella compera o nella vendita delle cose, bensì piuttosto perché rende osservatori della bellezza 1338 b del corpo. Cercare da ogni parte l'utile non s'addice affatto a uomini magnanimi e liberi. E poiché è evidente che bisogna educare i ragazzi con le abitudini prima che con la ragione, e nel corpo prima che nella mente, è chiaro da ciò che si devono affidare i fanciulli agli esercizi ginnastici e pedotribici, perché di questi gli uni conferiscono una certa qualità alla costituzione del corpo, gli altri insegnano gli esercizi.

[10] Hom. *Od.* IX 7-8.

[11] Questo mi sembra sia il senso della dibattuta espressione: νῦν δὲ τοσοῦτον ἡμῖν εἶναι πρὸ ὁδοῦ γέγονεν, in linea, penso, con la traduzione di Gugl. « nunc autem tantum nobis esse praevium factum est, etc... ». Aristotele vuol dire che ha fatto solo un rapido cenno a una questione che svolgerà in seguito e l'ha fatto per avallare con la testimonianza degli antichi la sua visione sulla σχολή: in realtà la musica si studiava proprio in vista della σχολή.

4.

Degli stati che al presente hanno più di tutti fama di prendersi cura dei ragazzi taluni producono in essi una taglia atletica, rovinandone la forma e lo sviluppo del corpo[12], mentre i Laconi non hanno commesso tale errore, ma li rendono bestiali con esercizi faticosi, quasi che in questo modo soprattutto si ottenga il coraggio. Eppure, come s'è detto spesso[13], non bisogna prendersene cura guardando a una sola virtù o a questa in particolare: e se anche si dovesse guardare a questa, essi sono lontani dalla via giusta. Infatti vediamo che né tra gli altri animali né tra i popoli il coraggio si accompagna ai più selvaggi, ma piuttosto a quelli che hanno temperamento relativamente mite e leonino. Vi sono pure molti popoli, facilmente disposti ad ammazzare e al cannibalismo, ad es. tra quelli in riva al Ponto gli Achei e gli Eniochi[14] ed altri tra i popoli del continente, taluni allo stesso modo che quelli nominati, talaltri di più, i quali, però, sono pirati e non hanno coraggio. Sappiamo anche che gli stessi Laconi, finché persistettero nei loro faticosi esercizi, ebbero la meglio sui rivali, mentre adesso e nelle competizioni ginniche e in quelle militari restano inferiori agli altri: in effetti non erano eccellenti perché esercitavano i giovani in questo modo, ma perché si allenavano solo loro contro avversari non allenati. Di conseguenza la nobiltà, non la bestialità, deve avere il primo posto, perché né il lupo né ⟨alcun'⟩altra bestia feroce si esporrebbe a un pericolo veramente bello[15], ma piuttosto l'uomo generoso. Quelli, perciò, che spingono eccessivamente i figli in tali esercizi, rendendoli ignoranti delle cose necessarie, ne fanno in verità degli ignobili, giacché li rendono utili a una sola funzione della vita dello stato, e in questa, come l'argomento dimostra, in maniera inferiore agli

[12] Sono i Tebani e gli Argivi.

[13] Cfr. B 1271 a 41-1271 b 10; H 1333 b 5 sgg., 15, 1334 a 38 sgg.

[14] Cfr. *Eth. Nic.* H 1148 b 21. Gli Eniochi abitavano lungo la costa orientale del Ponto.

[15] « pericolo bello » (καλὸν κίνδυνον) non mi pare tanto il « point d'honneur » (Tricot), quanto quel pericolo a cui ci si espone per motivi nobili, « a noble danger » (Barker).

altri[16]. E non bisogna giudicarli dalle gesta precedenti, ma da quelle di oggi, perché oggi hanno rivali nell'educazione, ieri non l'avevano.

Che si debba dunque usare la ginnastica e in che modo si debba usare è ammesso concordemente (fino alla pubertà, quindi, bisogna allenarli con esercitazioni più leggere, evitando la nutrizione forzata e le fatiche violente, perché non siano d'impedimento allo sviluppo. E che davvero possano procurare tale effetto 1339 a
si prova ampiamente dal fatto che tra gli olimpionici se ne troveranno due o tre che hanno riportato la vittoria e da uomini e da giovani, giacché, esercitandosi in tenera età hanno esaurito le loro forze negli esercizi violenti. Ma quando si sono dati per tre anni dopo la pubertà agli altri studi, allora è giusto occupare il prossimo periodo della vita negli esercizi faticosi e nel forzato regime di nutrizione. Non bisogna sforzare nello stesso tempo il corpo e la mente perché ognuno di questi due sforzi produce, per sua stessa natura, effetti contrari e cioè lo sforzo del corpo impedisce la mente, lo sforzo di questa il corpo).

5.

Intorno alla musica abbiamo mosso talune questioni anche prima[17], ma è bene riprendendole adesso portarle avanti, perché siano quasi un preludio ai discorsi che si potrebbero fare approfondendo l'argomento. Non è certo facile determinare quale potenza essa possiede, né per quale fine conviene darsi ad essa, se per divertimento e per riposo, come si fa col sonno e col bere (perché queste cose, in sé, non sono serie ma piacevoli e nello stesso tempo

[16] Così intendo con Tricot, Barker, Gigon, e altri (e già Petr. Alv. 1285: « et iterum ad illud unum multo deterius disponunt ipsos quam alii » riferendo l'espressione al modo in cui gli Spartani educavano i figli nell'arte della guerra). Per sé, però, il testo ammette anche un'altra interpretazione: « e per di più, a quanto dimostra il nostro studio, inferiore (la funzione in cui gli Spartani educano i loro figli) alle altre »; e in realtà Aristotele ha già dimostrato che la guerra non è la funzione o attività suprema nella vita dello stato (cfr. 1333 a 40 sgg.). Così Viano e Costanzi.

[17] Cfr. 1337 b 27 sgg.

« riposano la cura », come dice Euripide[18]: per ciò la mettono sullo stesso piano di quelle e fanno di tutte lo stesso uso e cioè del sonno, del bere e della musica e ci mettono insieme anche la danza) o piuttosto si deve pensare che la musica promuove in qualche modo la virtú, perché, come la ginnastica dà al corpo una certa qualità, così anche la musica è in grado di dare una certa qualità al carattere, in quanto abitua a poter godere i veri piaceri, oppure concorre in qualche modo alla ricreazione intellettuale e alla cultura dello spirito (e questo si deve porre come terzo tra i punti di vista ricordati). Ora che non si debbano educare i giovani in vista del divertimento, non è dubbio (non si divertono davvero quando imparano: l'imparare è accompagnato da sofferenza). E neppure conviene assegnare a ragazzi o a giovani di quest'età una ricreazione intellettuale (perché ciò che è fine non s'addice a chi non è pienamente sviluppato). Ma forse, si potrebbe pensare, lo studio della musica da parte dei ragazzi è in funzione del divertimento che potranno avere una volta diventati uomini e pienamente sviluppati. Ma se è così, perché dovrebbero impararla loro e non piuttosto, come i re dei Persiani e dei Medi, procurarsi il diletto e l'istruzione per mezzo di altri che vi si dedicano per professione? Coloro che hanno fatto della musica un'occupazione e un mestiere, lo compiono di necessità meglio di chi vi attende quel po' di tempo che basta per impararla soltanto. E se dovessero affaticarsi loro di persona intorno a tali studi, dovrebbero pure attendere essi, di persona, alla preparazione delle pietanze: il che è assurdo. La stessa difficoltà sorge a proposito della questione se la musica può migliorare il carattere: perché
1339 b devono impararle loro, le nozioni musicali, e non godere invece i veri piaceri, e poter dare un giudizio, ascoltando altri, come fanno i Laconi? Essi, infatti, pur non imparando musica, possono tuttavia giudicare a dovere, come si dice, di melodie buone e di melodie non buone. Lo stesso ragionamento vale se bisognasse usare la musica per un godimento sereno e una ricreazione liberale: perché dovrebbero impararla di persona e non godere del-

[18] *Bacch.* 381; ivi però si legge μερίμνας al plurale. Ho tradotto « cura » e perché è termine poetico, come μέριμνα, e perché denota quello stato di ansietà, proprio del termine greco.

l'opera di altri che la praticano per mestiere? Si può anche considerare la concezione che abbiamo degli dèi: in realtà per i poeti non è Zeus, lui in persona, che canta o suona la cetra, ché anzi costoro li chiamiamo ignobili e una tale azione non si ritiene propria se non di chi è ebbro e si diverte.

Ma forse su tali questioni si dovrà indagare in seguito. La prima ricerca è se non dobbiamo o dobbiamo includere la musica nell'educazione e qual è il suo valore tra i tre sui quali si sono mossi dubbi, se cioè vale come educazione o come divertimento o come ricreazione intellettuale. È ragionevole riportarla a tutt'e tre e in verità pare che ne partecipi davvero. Infatti il divertimento è in vista del riposo e il riposo è di necessità piacevole (perché è una medicina delle sofferenze procurate dalle fatiche): la ricreazione intellettuale per ammissione concorde di tutti deve avere non soltanto nobiltà ma anche piacere (perché l'essere felici deriva proprio da questi due elementi) e la musica diciamo tutti che è delle cose più piacevoli, sia sola, sia accompagnata dal canto (perciò anche Museo afferma che « per i mortali piacere supremo è il cantare »[19] ed è per questo che a ragione l'introducono nelle riunioni o nei trattenimenti, in quanto è fattore di allegria): di conseguenza anche per tale causa si potrebbe supporre che i giovani devono apprenderla. Infatti tutti i piaceri innocenti non solo sono convenienti al fine, ma anche al riposo e poiché raramente capita agli uomini di raggiungere il fine, mentre spesso si riposano e si danno ai divertimenti non tanto in vista d'un ulteriore oggetto, ma solo per il piacere, sarebbe utile trovare riposo nei diletti che dalla musica derivano.

È però capitato agli uomini di farsi dei divertimenti un fine: in realtà pure il fine contiene forse un piacere, anche se non uno qualsiasi, e cercando questo prendono l'altro come se fosse questo, perché ha una certa eguaglianza col fine delle azioni. E infatti il fine non è desiderabile in vista di qualcosa che ne risulterà, e i pia-

[19] Museo, un poeta che sta tra la realtà e la leggenda, discepolo di Orfeo, ma più anziano di lui. Cfr. oltre i framm. in DIELS, *Fragm. Vors.*[6], I, 2, pp. 20 sgg., M. LOSACCO, *Introduzione alla storia della filosofia greca*, Bari 1929, pp. 189-92 e K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford 1946, pp. 19-25.

ceri di tal sorta non lo sono in vista di qualcosa che ne risulterà, bensì di cose accadute, quali le fatiche e la sofferenza. E si potrebbe a ragione supporre che è questa la causa per cui gli uomini cercano di procurarsi la felicità mediante tali piaceri: quanto al darsi alla musica, non si può spiegare solo con questa ragione, ma anche perché, come pare, è utile al riposo. Nondimeno si potrebbe
1340 a indagare se ciò non sia accidentale, mentre la natura della musica è più elevata di quanto non lasci supporre l'uso predetto, e si deve quindi trarne non soltanto il comune piacere, che tutti sentono (perché la musica ha in sé un piacere naturale per cui il ricorrere ad essa è gradito a tutte le età e a tutti i caratteri) ma vedere se per caso il suo influsso non si eserciti anche sul carattere e sull'anima[20]. Ciò sarebbe evidente se il nostro carattere assumesse determinate qualità sotto il suo influsso. Ora che assumiamo determinate qualità è reso evidente da molte e altre prove e non meno dai canti di Olimpo[21]: tali canti, si ammette concordemente, rendono le anime entusiastiche e l'entusiasmo è un'affezione dell'atteggiamento morale dell'anima. Inoltre tutti, ascoltando suoni imitativi, sono gettati nello stato d'animo corrispondente, anche se non c'è l'accompagnamento dei ritmi e dei canti.

Ma poiché succede che la musica sia delle cose piacevoli, e la virtù concerne il godere, l'amare e l'odiare in maniera giusta, è chiaro che a niente bisogna tanto interessarsi e abituarsi quanto al giudicare in maniera giusta e al godere di caratteri virtuosi e di nobili azioni: in realtà nei ritmi e nei canti vi sono rappresentazioni, quanto mai vicine alla realtà, d'ira e di mitezza, e anche di coraggio e di temperanza e di tutti i loro opposti e delle altre qualità morali (e questo è provato dall'esperienza, ché quando li ascoltiamo, data la loro natura, sentiamo una trasformazione nell'anima): l'abitudine, poi, di addolorarsi o di gioire di fronte alle rappresentazioni è un po' come il comportarsi allo stesso modo nella realtà (ad es. se uno si rallegra guardando l'immagine di

[20] Cfr. Plat. *Resp.* III 401 d, e *Tim.* 47 d.

[21] Olimpo è messo dagli antichi in relazione con Marsia, di cui è figlio o scolaro o amasio. Cfr. Plat. *Symp.* 215 c e *Leg.* III 677 d. Egli è forse il rappresentante della musica auletica e della tonalità frigia, eccitante e orgiastica.

un altro non per altro motivo che per l'aspetto, è necessario che pure la vista di colui del quale guarda l'immagine gli riesca piacevole). Succede però che negli altri oggetti di sensazione non c'è imitazione di qualità morali, ad es. negli oggetti del tatto e del gusto, in quelli della vista debolmente (in effetti ci sono delle forme che hanno tale potere, ma in piccola misura e ⟨non⟩ tutti hanno parte in siffatta percezione. Inoltre queste cose, intendo cioè figure e colori, non sono imitazioni di caratteri, ma piuttosto segni; e questi sono in rapporto al corpo soggetto a determinate emozioni[22]. Nondimeno, nella misura in cui c'è una differenza nella contemplazione di queste immagini, bisogna che i giovani ammirino non i quadri di Pausone ma quelli di Polignoto[23] e di ogni altro pittore o scultore che rappresenti le qualità morali): invece proprio nelle melodie c'è l'imitazione dei caratteri (e questo è chiaro, perché, per cominciare, la natura dei modi musicali è differente, sicché chi li ascolta si dispone diversamente e non ha lo stesso atteggiamento di fronte a ciascuno di essi, ma di fronte
a taluni si sente piuttosto triste e grave, come ad es. di fronte 1340 b
a quello chiamato «mixolidio», di fronte ad altri, per es. quelli molli, più abbandonato nello spirito, di fronte a un altro, soprattutto, moderato e composto, il che produce a quanto pare, unico tra tutti, quello dorico, mentre quello frigio produce uno stato d'entusiasmo. Ciò dicono giustamente quanti hanno studiato tale forma di educazione e prendono le prove delle loro teorie proprio dalla realtà). Nello stesso modo stanno le cose riguardo ai ritmi (alcuni hanno un carattere più grave, altri agitato, e di questi taluni hanno movimenti più volgari, altri più nobili). Da

[22] I codd. recano καὶ ταῦτ'ἐστὶν ἐπὶ τοῦ σώματος ἐν τοῖς πάθεσιν. Gugl. traduce (e include nel periodo due parole del periodo seguente) «et hoc est a corpore in passionibus non solum». L'espressione è diversamente interpretata. Probabilmente Aristotele vuol dire che i σημεῖα, proprio perché tali, suppongono un corpo che si trova sotto l'influsso di determinati πάθη — e con ciò ribadisce quanto ha fissato nella prima parte del periodo e cioè che il πάθος nella pittura e nella scultura è mediato dal σημεῖον, mediazione che manca nella musica. Non mi pare necessaria la correzione del Ross: ἐπίσημα al posto di ἐπὶ τοῦ σώματος.

[23] Cfr. *Poet.* 1448 a 1-6. Polignoto, fiorito durante le guerre persiane, idealizzava le figure, mentre Pausone, un po' più giovane, doveva accentuarne i difetti, la reale consistenza.

tali considerazioni è chiaro che la musica può esercitare un qualche influsso sul carattere dell'anima e se può far questo, è chiaro che bisogna accostarle i giovani ed educarli in essa. L'insegnamento della musica è adatto a una natura giovanile: i giovani, infatti, per la loro età, non accettano di buon grado niente se non è in qualche modo addolcito, e la musica per sua natura serve come condimento. E par che ci sia una certa parentela tra modi musicali e ritmi[24], sicché molti sapienti dicono che l'anima è armonia, altri che contiene armonia[25].

6.

Bisogna dire adesso se i giovani devono essi stessi imparare la musica cantando e suonando o no, una questione su cui si è già rimasti incerti[26]. Non è dubbio che ha molta importanza al fine di acquistare certe qualità se uno ha personalmente la pratica dell'arte: e invero è tra le cose impossibili o difficili fare da giudici diligenti quando non si ha la pratica dell'arte. Nello stesso tempo bisogna che i fanciulli abbiano una qualche occupazione e si deve pensare che serve a meraviglia allo scopo il sonaglio di Archita[27], che si dà ai bambini affinché, occupati con esso, non rompano niente delle cose di casa: i piccoli non riescono a stare fermi. Il sonaglio di Archita s'adatta dunque ai bimbi più piccini mentre l'educazione è un sonaglio per i giovani più grandi. Che dunque i giovani debbano essere educati nella musica in modo da aver pure la pratica dell'arte, risulta evidente da queste considerazioni: non è d'altra parte difficile precisare quel che si

[24] « da una parte, e l'anima dall'altra ». Così dev'essere compiuto il pensiero di Aristotele.

[25] Che l'anima sia armonia era opinione dei Pitagorici (cfr. *De anim.* A 407 b 27 sgg.) seguita da due discepoli di Aristotele, Dicearco e Aristosseno. Che l'anima abbia armonia è opinione avanzata da PLAT. *Phaed.* 93 a sgg.

[26] Cfr. 1339 a 33 sgg.

[27] Il πλαταγή attribuito ad Archita non doveva essere diverso dalle « nacchere » (e così traduce il termine MADDALENA, *I Pitagorici*, Bari 1954, p. 213).

conviene e quel che non si conviene alle varie età e confutare quanti sostengono che occuparsi di musica è ignobile[28]. In primo luogo, poiché per giudicare bisogna possedere l'arte, è necessario che ancora in tenera età si dedichino a tali esercizi e che poi, diventati più maturi, tralascino questi esercizi e possano giudicare le belle melodie e goderne come si conviene, grazie allo studio sostenuto in gioventù. Quanto alla critica che taluni muovono alla musica, di rendere ignobili, non è difficile confutarla considerando entro quali limiti devono averne la pratica quelli che sono 1341 a
educati alla virtù del cittadino e quali melodie e quali ritmi devono conoscere e inoltre con quali tipi di strumenti devono compiere il loro studio, perché anche questo naturalmente ha la sua importanza. Su questi punti si articola la confutazione della critica: certo, però, niente impedisce che talune forme di musica producano il risultato suddetto. È chiaro quindi che lo studio della musica non deve impedire le ulteriori attività, né rendere il corpo ignobile e disadatto agli esercizi del soldato e del cittadino, riguardo agli studi prima, riguardo alla pratica, poi[29].

Ciò potrebbe ottenersi, riguardo allo studio, se i giovani non si affaticassero negli esercizi che preparano alle competizioni professionali e in tutti i virtuosismi e le ricercatezze che adesso sono passati nelle competizioni e dalle competizioni nel sistema educativo, ma in esercizi ⟨non⟩ di tal genere fino ad essere in grado di godere delle belle melodie e dei bei ritmi e non soltanto del fascino comune della musica, come alcuni degli altri animali e la massa degli schiavi e dei ragazzi. Da queste considerazioni resta chiaro anche quali strumenti si devono usare. Non bisogna introdurre nell'educazione gli auli né altro strumento professionale, come la cetra o un altro di tal sorta, bensì quelli che ne faranno ascoltatori intelligenti o nel campo dell'istruzione musicale o in altro. Inoltre[30] l'aulo non serve a esprimere le qualità

[28] Cfr. 1339 b 8 sgg. e 1341 b 14 sgg.

[29] I codd. hanno πρὸς μὲν τὰς χρήσεις ἤδη, πρὸς δὲ τὰς μαθήσεις ὕστερον, seguiti da Gugl. « ad usus quidem iam, ad eruditiones autem posterius ». Tale lezione è condivisa dal Tricot mentre la maggior parte degli studiosi recenti, compreso il Ross, accetta la correzione del Bolesen che ha scambiato l'ordine dei due termini (μαθήσεις...χρήσεις).

[30] L'aulo era usato per i riti in onore di Bacco e della dea Cibele:

morali dell'uomo ma è piuttosto orgiastico sicché bisogna usarlo in quelle determinate occasioni in cui lo spettacolo mira più alla catarsi che all'istruzione. Aggiungiamo pure che all'uso dell'aulo come elemento di educazione si oppone il fatto che il suonarlo impedisce di servirsi della parola. Perciò a ragione gli antichi ne proibirono l'uso ai giovani e ai liberi, anche se prima l'avevano usato. Diventati, infatti, a causa dell'agiatezza, più proclivi all'ozio e di sentimenti più elevati di fronte alla vera superiorità, ed essendo inoltre orgogliosi per le loro gesta, ⟨sia⟩ prima, sia dopo le guerre persiane, affrontarono ogni campo del sapere, senza discernimento ma seguendo solo le loro ricerche. Per questo introdussero anche l'auletica nei loro studi: infatti a Sparta il corego suonava egli stesso l'aulo al coro e così anche ad Atene s'introdusse quest'uso sicché la maggior parte dei liberi si dedicò a quest'arte: lo dimostra anche il quadro dedicato da Trasippo dopo che ebbe provveduto al coro per il poeta Ecfantide[31]. Ma più tardi fu respinta quando se ne ebbe esperienza e si fu in grado di giudicare meglio quel che promuove la virtù e quel non la promuove. Lo stesso capitò a molti degli antichi strumenti, per es. alle pettidi e ai barbiti e a quelli che eccitano il piacere in quanti ascoltano chi li suona, l'ettagono, il trigono, la sambice,
1341 b e gli altri tutti che richiedono abilità di mano. Ed è ragionevole la favola che gli antichi composero sull'aulo: dicono che Atena, inventato l'aulo, lo gettò via. Certo non sta male dire che la dea lo fece adirata per la deformazione delle guance: nondimeno è più naturale che ciò avvenne perché lo studio dell'auletica non ha nessun effetto sull'intelligenza e ad Atena attribuiamo la scienza e l'arte. Noi respingiamo, dunque, un'educazione professionale e per quanto riguarda gli strumenti e per quanto riguarda l'esecuzione (e professionale riteniamo l'educazione che ha di mira le competizioni: in questa forma di educazione l'allievo non pratica

di qui la denominazione di «orgiastico». Perciò il suo impiego era soprattutto conveniente in quegli spettacoli (= θεωρία, e sappiamo che l'auleta di professione doveva non solo suonare ma anche accompagnare la musica col movimento del corpo, 1341 b 15-17) che miravano alla catarsi, e cioè alla purificazione di determinate passioni.

[31] Probabilmente i coreghi dedicavano a Dioniso un quadro a ricordo della loro vittoria.

l'arte in vista della sua propria eccellenza, bensì del piacere degli ascoltatori e questo piacere è grossolano, per cui tale esecuzione non riteniamo propria di uomini liberi, ma piuttosto roba a pagamento. Di qui avviene che gli esecutori diventano persone ignobili: in effetti è basso lo scopo al quale dirigono il loro fine perché gli spettatori, essendo grossolani, sogliono trasformare la musica, sicché chi la esegue cercando di indulgere ai loro desideri essi lo rendono grossolano anche nel corpo per i movimenti che esigono).

7.

Si deve trattare anche dei modi musicali e dei ritmi e se ai fini dell'educazione bisogna usare tutti i modi e tutti i ritmi o fare una distinzione, e, poi, se la distinzione la faremo come quelli che s'interessano di musica con intenti pedagogici o ce n'è bisogno d'un'altra. Poiché vediamo che la musica risulta di canto e di ritmo, non deve sfuggire quale forza possieda ciascuno di questi elementi sull'educazione e se sia preferibile una musica dal bel canto o dal bel ritmo. Ora poiché riteniamo che in proposito molte belle osservazioni fanno taluni dei musici moderni e anche tra i filosofi quelli che hanno pratica dell'educazione musicale, lasceremo a chi vuole di cercare da costoro ogni particolare riguardante le singole questioni e daremo per il momento delle distinzioni al modo che fanno le leggi, limitandoci a tracciare in proposito le linee generali.

E poiché accettiamo la distinzione delle melodie come la fanno alcuni filosofi i quali ammettono melodie etiche, d'azione ed entusiastiche[32], e aggiungono che i modi musicali sono appropriati per natura a ciascuna di esse, un modo a una forma di melodia, un altro a un'altra, e diciamo che non si deve usare la musica in vista d'un unico vantaggio, ma di molti (perché va coltivata al fine dell'educazione e della catarsi — che cosa intendiamo per catarsi ora accenniamo in modo generale, appresso lo diremo

[32] Uguale distinzione in *Poet.* 1447 a 26-27.

con più chiarezza nei trattati della *Poetica*[33] — in terzo luogo per la ricreazione, per il rilassamento e per il riposo dopo la ten-
1342 a sione) è evidente che bisogna adoperare tutti i modi, ma non adoperarli tutti alla stessa maniera bensì per l'educazione quelli in sommo grado etici, mentre gli altri che spingono all'azione ed eccitano l'entusiasmo per l'audizione su esecuzione altrui. In effetti le emozioni, che colpiscono con forza talune anime, esistono in tutte, ma differiscono per la minore o maggiore intensità, ad es. la pietà, la paura, e anche l'entusiamo: ci sono infatti, taluni, soggetti a questo perturbamento e, come effetto delle melodie sacre, noi li vediamo costoro, quando sono ricorsi alle melodie che trascinano l'anima fuori di lei, ridotti in uno stato normale, come se avessero ricevuto una cura o una purificazione. Questo stesso effetto necessariamente devono provare quelli che hanno pietà, paura e, insomma, questi affetti in generale, e gli altri, nei limiti in cui ognuno ne partecipa, e per tutti deve esserci una qualche purificazione e un sollievo accompagnato da piacere. Ugualmente le melodie d'azione producono negli uomini una gioia innocente. Per ciò siffatti modi musicali e siffatte melodie bisogna lasciarli ⟨usare⟩ ai professionisti che in teatro si cimentano in gare musicali. Ma poiché gli spettatori sono di due tipi[34], gli uni di liberi sensi e colti, gli altri grossolani, un'accolta di meccanici, di teti e di gente simile, si devono riservare delle competizioni e degli spettacoli anche al riposo di costoro. E come l'anima di essi è stata stravolta dalla condizione naturale, così ci sono deviazioni anche di modi musicali e melodie dal suono acuto e mal colorite: e poiché ciascuno si diletta di quel che è conforme alla sua natura, si deve dare la possibilità a chi scende in gara di usare tale genere di musica per spettatori di tal sorta. Ai fini dell'educazione, come s'è detto[35], bisogna usare melodie etiche e modi musicali della stessa natura. Tale è quello dorico, come

[33] In realtà Aristotele in *Poet.* 1449 b 27-28 accenna alla catarsi, ma l'accenno è troppo breve perché si possa pensare che ad esso qui si rinvii. Il fatto è che Aristotele scrisse due libri sulla poetica (Diog. Laert. V 24) mentre noi non ne possediamo che uno, il primo: con molta probabilità il problema della catarsi era affrontato e risolto nel secondo.

[34] Cfr. *Poet.* 1461 b 28 sgg.

[35] Cfr. 1342 a 2 sgg.

abbiamo detto prima[36], e bisogna anche accoglierne qualunque altro approvino quelli che si interessano degli studi filosofici e dell'educazione musicale. Ma Socrate nella *Repubblica*[37] non fa bene a lasciare insieme al modo dorico solamente quello frigio,
tanto più che respinge di tra gli strumenti l'aulo: in realtà tra i 1342 b
modi musicali quello frigio ha lo stesso effetto che ha l'aulo tra gli strumenti: entrambi suscitano entusiasmo e passione [e lo dimostra la poesia]. Tutto il delirio dionisiaco e tutta l'agitazione di tal sorta trova espressione tra gli strumenti soprattutto negli auli, e tra i modi musicali prende quel che gli conviene nei canti frigi: ⟨e lo dimostra la poesia⟩ giacché per comune ammissione il ditirambo par che sia frigio. E di ciò molti esempi danno gli esperti in tale maniera, tra l'altro che Filosseno, avendo tentato di comporre i *Misii*[38] in modo dorico, non ci riuscì, ma fu riportato dalla natura stessa al modo frigio, che era quello adatto. Riguardo al modo dorico tutti sono d'accordo che è molto grave e ha sopra tutti carattere virile. Inoltre, poiché elogiamo il medio tra gli estremi e diciamo che si deve seguirlo e poiché il modo dorico ha tale natura rispetto agli altri, è evidente che soprattutto nei canti dorici conviene educare i giovani.

Ma ci sono[39] due princìpi, del possibile, e del conveniente:

[36] Cfr. 1340 b 3 sgg.

[37] Plat. *Resp.* III 399 a sgg.

[38] Μυσούς è correzione dello Schneider per μυθούς dei codd. (e di Gugl.). La correzione è accolta da tutti gli editori recenziori. Probabilmente doveva trattarsi di un ditirambo connesso alla storia di Telefo, un argomento sfruttato dai tragici.

[39] Si è molto discusso su quest'ultima parte dell'opera. Il Susemihl, seguito dal Newman (III, 571-72), la ritiene non aristotelica. Tra i motivi addotti c'è che è fuori tema parlare di « vecchi » che cantano, e che sembra incredibile una riabilitazione di modi già esclusi dall'educazione (1340 b 2). Non è impossibile rispondere alle due obiezioni, se si pensa che l'educazione è sì impartita ai giovani ma in vista dell'età matura: ciò spiega l'interessamento per i vecchi e, inoltre, la riabilitazione delle melodie rilassate. Si badi pure che in tutto il brano Aristotele condivide una critica mossa a Socrate da altri. Forse, anche questi ultimi periodi sono appunti che non hanno avuto l'elaborazione conclusiva e quindi sono rimasti allo stato di abbozzo. Probabilmente non sono neppure al loro posto. In ogni caso i più recenti studiosi, Tricot, Barker etc., li accettano e vi notano, anzi, « un'importante correzione » apportata da

bisogna che ciascuno metta mano di preferenza a quel che gli è possibile e conveniente. Tali princìpi sono distinti in rapporto all'età, ad es. per chi ha perduto le forze a causa degli anni non è facile cantare secondo i modi acuti, mentre la natura stessa offre a chi ha tale età quelli rilassati. È giusta quindi anche questa critica mossa a Socrate[40] da taluni versati in problemi musicali, d'avere cioè respinto ai fini dell'educazione le melodie rilassate, in quanto le considera inebrianti, non già secondo il senso della parola (ché l'ebbrezza rende piuttosto invasati da furore dionisiaco) ma languide. Di conseguenza, proprio guardando all'età futura, alla vecchiaia, conviene esercitarsi in tali modi musicali e in tali canti e inoltre in qualche altro modo musicale che, per sua natura, si adatti all'età giovanile, in quanto possiede ordine ed educazione, come ad es. sembra avere tra tutti i modi quello lidio. È chiaro dunque che a questi tre princìpi bisogna badare nell'educazione, del giusto mezzo, del possibile, del conveniente.

Aristotele al suo sistema pedagogico, facendo affiancare al principio del πρέπον quello del δυνατόν — lo stesso del resto già avanzato a proposito delle costituzioni a Δ 1288 b 37-38.

[40] Plat. *Resp.* III 398 e.

TRATTATO SULL'ECONOMIA

Traduzione di Renato Laurenti

La presente traduzione è stata condotta, per il libro I, su *Aristotelis quae feruntur Oeconomica*, recensuit Fr. Susemihl, Lipsiae 1887; per il libro II, l'ed. Susemihl è stata confrontata con ARISTOTE, *Le second livre de l'Economique*, par B. A. van Groningen, Leyden 1933; per il libro III, infine, sono state utilizzate la traduzione di Durando e la versione denominata Γ, entrambe pubblicate nell'ed. Susemihl cit., pp. 40 sgg.

LIBRO PRIMO A

1.

L'amministrazione domestica e la politica differiscono non solo tanto quanto famiglia e stato (queste in effetto ne costituiscono le rispettive materie) ma anche perché la politica consta di molti capi, l'amministrazione domestica invece è il governo d'uno solo[1]. Ora delle arti alcune sono distinte e non appartiene alla stessa produrre e usare del prodotto, ad esempio della lira e degli auli: appartiene invece alla politica costituire lo stato dall'inizio e, una volta costituitolo, usarne bene. Di conseguenza è chiaro che pure all'amministrazione domestica apparterrà acquistare la casa e usarne[2]. Lo stato è un complesso di famiglie, di terre, di possedimenti sufficiente a vivere bene. Ed è evidente: ché quando non riescono ad ottenere ciò, anche la comunità si sfascia. Inoltre è per questo scopo che [gli uomini] si associano: e ciò per cui ogni cosa esiste e viene all'esistenza è precisamente la sua essenza[3]. Di conseguenza è chiaro che l'amministrazione domestica è, per origine, anteriore alla politica. Ed anche l'opera [è anteriore], giacché la famiglia è parte dello stato. Bisogna 1343 a

[1] Per la differenza tra economia domestica e politica cfr. *Pol.* A 1252 a 7 sgg., 1252 b 19-24, 1255 b 16-20.

[2] La distinzione tra arti che producono (ποιοῦσι) e arti che usano il prodotto (τῷ ποιηθέντι χρῶνται) dovette essere un luogo comune del pensiero socratico, come provano XENOPH. *Oec.* I 7 sgg. e PLAT. *Euthyd.* 289 sgg.

[3] La definizione della *polis* è un adattamento di dati aristotelici: nessuna delle definizioni che si trovano nella *Politica* corrisponde pienamente a questa.

dunque fare una indagine sull'amministrazione domestica e qual è l'opera sua [4].

2.

Parti della famiglia sono l'uomo e la proprietà. Poiché la natura di ogni cosa si osserva principalmente negli elementi più piccoli, lo stesso varrà anche per la famiglia: per ciò secondo Esiodo dev'essere:

Casa nella sua essenza la donna e il bove che ara

perché l'un elemento è indispensabile per il nutrimento, l'altro per gli uomini liberi [5]. Di conseguenza, quel che riguarda i rapporti con la moglie bisognerebbe regolarlo bene e cioè procurare che essa sia quale deve essere.

Delle cure per la proprietà la prima è quella conforme a natura [6]: e conforme a natura è in primo luogo il lavoro dei campi, al secondo posto tutti quelli che sfruttano la terra, ad esempio il lavoro nelle miniere e altri simili. Ma l'agricoltura soprattutto perché è giusta: infatti non [dipende] dagli uomini né se vi si accingono di buona voglia, come il commercio e le arti retribuite, né se contro voglia, come l'arte della guerra. Ed è pure conforme a natura perché per natura il nutrimento viene a tutti dalla madre e di conseguenza anche agli uomini dalla terra. Inoltre molto
1343 b contribuisce al coraggio perché non rende il corpo inetto, come i mestieri artigiani, ma lo mette in grado di vegliare all'aperto e

[4] L'impianto della trattazione è quello che ricorre nella *Politica* e altrove, cioè secondo il metodo analitico; cfr. *Pol.* A 1252 a 18-19.

[5] Hesiod. *Opp.* 405.

[6] La costruzione dei capp. seguenti poggia tutta sull'unico principio della φύσις quale con maggiore profondità aveva enucleato Aristotele e con il solito buonsenso aveva studiato Senofonte. Ora, posta la natura come criterio unico alla cui stregua si debba misurare ogni attività umana, si formerà una gerarchia di attività in cui la prima è la più vicina alla natura e le altre si disporranno in ordine secondo la maggiore o minore vicinanza alla natura stessa.

di faticare e in grado pure di esporsi al pericolo contro i nemici: in realtà i contadini soltanto hanno i loro possessi al di fuori dei ripari.

3. [7]

Delle cose che riguardano gli uomini, la prima cura spetta alla moglie, perché è per natura in modo specialissimo l'unione tra maschio e femmina. Si è stabilito altrove che la natura desidera produrre in gran numero unioni di tal genere, come pure i diversi tipi di animali. Ma è impossibile che raggiunga tale scopo la femmina senza il maschio o il maschio senza la femmina: di conseguenza la loro unione è sorta da necessità. Negli altri animali ciò avviene in maniera irrazionale e nei limiti in cui partecipano della natura, non più, e solo in vista della procreazione dei figli, ma in quelli domestici e forniti in maggior grado d'intelligenza si articola meglio (infatti si possono notare in loro in maggior grado reciproco aiuto, affetto e cooperazione), nell'uomo poi nel modo migliore: maschio e femmina, infatti, non cooperano tra loro solo per vivere, ma per vivere bene. E il procurarsi figli non tende solo a prestare un servizio dovuto alla natura, ma anche all'utile, perché le fatiche che i genitori nella pienezza delle forze sostengono per i figli ancora deboli vengono poi ricambiate a loro già deboli per la vecchiezza dai figli ormai nel pieno delle forze. Nello stesso tempo la natura con questo ciclo realizza la perpetuità della vita, poiché non lo può in rapporto all'individuo, almeno in rapporto alla specie.

Quindi la natura di ciascuno dei due esseri, dell'uomo e della donna, è stata predisposta dalla divinità in vista di tale unione: essi sono distinti tra loro in quanto non hanno la capacità necessaria a tutte le stesse cose, ma in taluni casi a cose opposte, pur tendendo allo stesso scopo. E in effetti l'un sesso l'ha fatto più

[7] I capp. III e IV prendono in esame la donna e precisamente il III l'unione tra uomo e donna alla luce delle leggi supreme di natura, il IV il modo di comportarsi con la moglie. L'argomento era stato ampiamente studiato sia da Aristotele che da Senofonte e quindi non poche idee svolte nei due capitoli risalgono a loro.

gagliardo, l'altro più debole, perché l'uno per il timore fosse più 1344 a adatto a custodire, l'altro per la sua forza a difendere, e l'uno procurasse le cose di fuori, l'altro conservasse quelle di dentro: e rispetto al lavoro l'uno in grado di starsene seduto ma incapace di star fuori casa, all'aperto, l'altro meno adatto all'inerzia ma pronto all'azione. Riguardo ai figli [ha voluto] che la generazione fosse comune, ma che ciascuno portasse un suo contributo particolare, perché all'uno spetta il crescerli, all'altro educarli.

4.

In primo luogo, dunque, ci sono delle leggi nei confronti della moglie, che vietano di farle torto. In tal modo neppure il marito soffrirà torto. E questo indica pure la legge comune, come dicono i Pitagorici, che cioè non si deve far nessun torto a colei la quale, a guisa di supplice, è stata condotta via dal focolare. L'uomo le fa torto se con altre compagnie sta fuori di casa[8]. Quanto ai rapporti matrimoniali, le donne non devono importunare i mariti, né d'altra parte non essere in grado di star quiete durante la loro assenza: l'uomo deve abituare la donna a rimanere tranquilla, sia egli in casa o no. Sta bene pure il consiglio di Esiodo:

Sposa una vergine al fin d'insegnarle virtuosi costumi:

diversità di costumi non producono mai l'affetto[9].

Quanto all'ornamento, come non devono avere rapporti reciproci persone dal carattere finto, lo stesso vale se la finzione riguarda il corpo: le relazioni che si fondano sull'ornamento non differiscono da quelle degli attori nei loro travestimenti[10].

[8] È il primo e unico precetto che l'*Economico* dà al marito nei riguardi della moglie, spiegato subito dopo e sostenuto da un riferimento alla dottrina dei Pitagorici. Cfr. in proposito IAMBL. *Vita Pyth.* 84.

[9] HESIOD. *Opp.* 699.

[10] Cfr. XENOPH. *Oec.* X 1-7.

5.

Dei possessi il primo e il più necessario è il migliore e il più importante per l'amministrazione domestica, e cioè l'uomo. Per ciò bisogna, in primo luogo, procurarsi schiavi diligenti. Ci sono due tipi di schiavi: il capo e l'operaio. E poiché vediamo che l'insegnamento plasma i giovani secondo certe qualità, è necessario procurarsi e tirar su quelli ai quali si devono affidare lavori liberali. Nei rapporti con gli schiavi bisogna cercare di non farli insolentire e neppure di maltrattarli, di dare onore a quelli dall'indole più liberale, e abbondanza di cibo agli operai. E poiché l'uso del vino rende tracotanti anche gli uomini di liberi sensi — e per ciò molti popoli liberi se ne astengono, come i Cartaginesi in guerra — è evidente che il vino o non bisogna distribuirlo affatto o solo in rare occasioni. Siccome tre cose riguardano gli schiavi, lavoro, punizione, cibo, avere il cibo senza la punizione e senza il lavoro produce tracotanza: avere il lavoro e la punizione 1344 b senza cibo è un atto di violenza e produce un deperimento. Rimane che si fornisca lavoro e cibo sufficiente perché non è possibile comandare chi non viene retribuito e per lo schiavo la retribuzione è il cibo. Come gli altri diventano peggiori quando non si dà il meglio ai migliori e il vizio e la virtù non siano ripagati, così pure i servi. Bisogna dunque fare un esame e assegnare ogni cosa e indulgere con ciascuno secondo il merito, si tratti di cibo, di vesti, di dispense dal lavoro, di punizioni, imitando, in teoria e in pratica, il comportamento del medico nel prescrivere le medicine, ma badando, per di più, che il cibo non è una medicina perché se ne usa continuamente. Adattissimi al lavoro sono i tipi né troppo fiacchi né troppo animosi, perché hanno entrambi dei difetti: quelli troppo fiacchi non s'adattano al lavoro, quelli prestanti non sono docili. Bisogna pure stabilire un fine a tutti — è giusto e utile che sia proposto come premio la libertà, perché hanno volontà di lavorare quando ci sia un premio e sia definito il tempo [del lavoro]. Bisogna pure legarli a guisa di ostaggi permettendo loro di far figli e non acquistarne molti della stessa razza, come avviene negli stati; e si devono pure indire sacrifici e divertimenti più per gli schiavi che i liberi, giacché i liberi

hanno più possibilità di svagarsi, che è poi lo scopo per cui furono istituiti tali trattenimenti.

6.

Quattro sono le qualità che l'amministratore di famiglia deve possedere in relazione agli averi. Bisogna infatti che sia capace di acquistarli e di custodirli — se no, l'acquistare non gioverebbe a nulla perché si darebbe il caso di attingere l'acqua col crivello e della cosiddetta botte forata — inoltre di ordinare quel che c'è e di usarlo: per questi motivi infatti abbiamo bisogno anche delle due prime qualità [11]. Bisogna che i beni siano classificati uno per uno e che i produttivi siano in numero maggiore degli improduttivi e che i lavori siano distribuiti in modo che non corrano il rischio tutt'insieme. Per custodirli giova usare il sistema persiano e laconico. Anche il sistema di amministrazione domestica in uso presso gli Attici è utile: infatti comprano col ricavato di quel che hanno venduto e quindi nelle piccole amministrazioni non esiste il posto del magazzino. Il metodo persiano consisteva [12] in ciò che ogni cosa fosse messa in ordine e che [il padrone] si rendesse conto di ogni cosa personalmente e in ciò che diceva Dione di Dionigi: infatti nessuno cura gli affari altrui allo stesso
1345 a modo che i propri, sicché, per quanto è possibile, conviene prendersene cura da sé [13]. È anche giusto il detto di quel persiano e

[11] Il cap. VI si potrebbe intitolare περὶ οἰκονόμου e affronta da vicino l'ultimo tema del libretto, prendendo in esame precisamente l'economo, colui che deve governare l'οἰκία nel senso di comunità in possesso dei mezzi indispensabili per vivere. L'esempio della « cosiddetta botte forata » è tolto al comune bagaglio mitologico del vaso delle Danaidi (Δαναΐδων πίθος) che era proverbiale (cfr. Leutsch-Schneidewin, *Paroem Gr.*, I, pp. 32-3). Ma un proverbio doveva essere anche l'altro 'attinger acqua col crivello' (Liddell-Scott, I, 766 e Μέγα Λέξικον, I, 674, in cui vengono riportate e distinte le due espressioni).

[12] περσικὰ δὲ ἦν: da notare l'imperfetto contrapposto al presente in cui è stato presentato il metodo attico.

[13] Quel che dicesse Dione di Dionigi tiranno di Siracusa non c'è riferito dallo ps.-Aristotele, ma senza dubbio doveva essere una variante

di quel libico. L'uno, richiesto che cosa soprattutto ingrassasse il cavallo, rispose: « l'occhio del padrone »: il libico, a sua volta, richiesto quale fosse il concime migliore, rispose: « i passi del padrone » [14].

L'uomo e la donna devono ispezionare chi una cosa chi un'altra, a seconda che le incombenze dell'amministrazione domestica siano divise tra loro: tale ispezione va fatta di rado nelle amministrazioni piccole, spesso in quelle rette da amministratori. Ché certo non si dà una buona imitazione senza buon esempio né in altri campi né nell'amministrazione: perciò è impossibile che i sovrintendenti siano diligenti se non sono diligenti i padroni. E poiché fa bene alla virtù e giova all'amministrazione domestica, conviene che i padroni si sveglino prima dei servi e si corichino più tardi, che la casa, al pari della città, non rimanga mai incustodita e che non si tralasci né di notte né di giorno quel che s'ha da compiere: conviene anche levarsi nottetempo perché fa bene alla salute, all'amministrazione domestica e agli studi liberali. Nelle piccole proprietà è vantaggioso l'uso attivo di disporre le entrate ma nelle grandi, dopo aver separato quel che si spende per un anno o per un mese, e ugualmente riguardo agli oggetti quelli che servono ogni giorno e quelli che servono di rado, li si deve affidare a speciali incaricati. Inoltre di tanto in tanto s'ha da fare un'ispezione di tutte queste cose, perché non sfugga ciò che rimane e ciò che manca. Bisogna apprestare la casa tenendo d'occhio quel che ci deve stare, perché vi si mantenga in buone condizioni e ci si trovi bene. Con l'espressione « quel che ci deve stare » intendo ad esempio « quale tipo di casa s'addice alla frutta e agli abiti ? e per le frutta, quale s'addice a quelle secche, quale a quelle fresche ? ». E intendo ancora: « quale è adatta alle persone, quale alla roba, e così agli schiavi, ai liberi, alle donne, agli uomini, agli stranieri, ai cittadini ? ». Perché ci si stia bene e si mantenga in buone condizioni, dev'essere ben arieggiata d'estate, ben riscaldata dal sole d'inverno. Una casa tale sarà riparata dal vento di tramontana e non avrà i lati uguali. Nelle grandi amministrazioni par che sia utile

di quel che egli stesso ha detto prima e cioè che il padrone deve disporre e rendersi conto personalmente di tutto.

[14] Il primo detto è anche in Xenoph. *Oec.* XII 20.

anche il portiere, il quale però non sia adibito ad altri lavori ma badi che non si perda niente di ciò che entra o esce. Per avere
1345 b pronto all'uso ogni oggetto è buono il metodo laconico: bisogna cioè che ogni cosa stia al suo proprio posto, perché, essendo a portata di mano, non si avrà da cercarla.

LIBRO SECONDO B

1.

Chi vuole esser un amministratore[1] a modo, ⟨bisogna⟩[2] che 1345 b
sia non ignaro dei luoghi in cui svolge la sua attività, ben dotato per natura, laborioso e giusto per proponimento, perché, qualunque di questi elementi manchi, commetterà grossi sbagli negli affari cui mette mano.

Ci sono quattro forme di economia, per fare una distinzione generale (troveremo infatti che tutte le altre si riportano a questo schema): regale, satrapica, politica, privata. Di queste quella più grande e anche più semplice è la regale, ⟨quella più grande e più difficile la satrapica⟩, quella più varia e più facile la politica, quella più modesta e varia la privata[3]. È necessario che in molte

[1] È stato notato da tutti i commentatori la diversa accezione nel nostro autore dei termini οἰκονομία e οἰκονομεῖν che non significano più, secondo l'etimologia, l'amministrazione della casa (cfr. libro I) bensì l'amministrazione finanziaria.

[2] ⟨δεῖ⟩ è aggiunta del Sylburg accettata da altri studiosi: ma si può giustificare anche l'infinito solo: cfr. HESIOD. *Opp.* 384 sgg.

[3] Il brano è tra i più difficoltosi per la mancanza dell'esatto significato dei vari aggettivi che caratterizzano le quattro forme di economia. La difficoltà è accresciuta anche dall'esistenza di una lacuna. L'economia regale è detta μεγίστη: « la più grande » e trova il suo opposto in ἐλαχίστη: « la più modesta », riferito all'economia privata e spiegato al par. 6: « la più modesta perché le entrate e le uscite sono esigue ». Donde si deduce che μεγίστη e ἐλαχίστη si riferiscono alla quantità delle entrate e delle uscite che in queste forme di economia vengono registrate. ἁπλουστάτη: « uniforme, semplice » non ritorna nelle pagine seguenti. Ma si è notato che, come μεγίστη si oppone a ἐλαχίστη, ἁπλουστάτη si opporrà a ποικιλωτάτη

parti abbiano dei punti in comune tra loro, ma su quei punti che spettano a ciascuna di esse in particolare, è su questi che dobbiamo portare il nostro esame.

Vediamo dunque dapprima quella regale. La sua sfera d'azione è illimitata, ma in realtà sono quattro le sue competenze: la moneta, l'esportazione, l'importazione, le spese.

Consideriamole una per una. Per moneta intendo quale e quando deve essere coniata di alto o basso valore; per esportazione e importazione, quando e quali cose inviategli dai satrapi a titolo d'imposta il sovrano riterrà vantaggioso vendere[4]; per spese, quali deve sopprimere e quando, e se deve dare moneta per le spese o merci al posto della moneta[5].

l'una « semplice », l'altra « varia ». ποικιλωτάτη, a sua volta, trova riscontro in ἀνώμαλος che al par. 6 è riferito all'economia privata: « essa non è unitaria (ἔστιν ἀνώμαλος) perché non si deve dirigere l'amministrazione a un solo scopo »: donde si deduce che ἐλαχίστη, in quanto contrario, dovrebbe significare il contrario, e cioè ' che è diretto a un unico scopo '. L'unità dell'impero del Gran Re, quindi, a prescindere da chi siede sul trono, esigerebbe uniformità, semplicità di economia. Tale uniformità, semplicità di economia non si riscontra nelle famiglie o nelle *poleis*: nelle famiglie l'economia privata ha poche entrate (ἐλαχίστη) ed è quanto mai varia (ποικιλωτάτη) nel senso che ogni famiglia trae tali rendite in modo diverso: la stessa diversità si riscontra nelle *poleis* in quanto che l'economia deve adattarsi a determinate condizioni (terreno, posizione etc.). In altre parole, nell'impero il modo in cui il Gran Re risolveva il problema economico coi sudditi era unico, mentre vario era il modo in cui lo risolvevano *poleis* e privati. Mancherebbe di spiegare ῥᾴστη, attributo dell'economia della *polis*. Tale economia, s'è già detto, è varia, e insieme ῥᾴστη: « la più facile », forse nel senso che l'amministrazione della *polis* era in gran parte autonoma e quindi non soggetta a controllo. Nel testo quale l'abbiamo non è definita l'economia satrapica. Si suppone pertanto una lacuna, che il Goettling colma in tal modo: ⟨μεγίστη δὲ καὶ ποικιλωτάτη⟩: lo seguono il Susemihl e altri recenti interpreti, ad es. l'Armstrong, Tricot, Gohlke. Ma se pensiamo a quel che s'è detto dell'aggettivo ποικιλωτάτη, il cui senso è sufficientemente fissato, mi sembra più accettabile la supposizione del van Groningen ⟨μεγίστη δὲ καὶ χαλεποτάτη⟩.

4 Per esportazione e importazione s'intende tutto ciò che era portato come ταγή, l'imposta che ogni satrapia doveva versare al Re e che secondo la volontà del Re poteva essere esportata; in altre parole il Re poteva stabilire che determinati oggetti fossero portati in un'altra satrapia e venduti.

5 Leggo, col van Groningen, ἀντὶ νομίσματος.

In secondo luogo c'è l'amministrazione satrapica. Essa ha sei specie di entrate: dal suolo, dai domini propri, dai mercati, dalle tasse, dal bestiame, da altre fonti. Di queste la prima e la più importante è quella proveniente dal suolo (alcuni la chiamano imposta fondiaria, altri la decima[6]); la seconda quella proveniente dai domini propri del satrapo: in un luogo oro, in un altro argento, in un altro bronzo, in un altro un altro; la terza è quella proveniente dai mercati[7]; la quarta dalle tasse imposte sulla terra e 1346 a
sulle merci in vendita[8]; la quinta dal bestiame, chiamata canone o decima[9]; la sesta da altre fonti, chiamata imposta individuale o licenza di lavoro[10].

In terzo luogo c'è l'amministrazione politica. In questa l'entrata più importante è costituita dal demanio pubblico, poi dai mercati, dai pedaggi, e infine da tasse diverse[11].

Al quarto e ultimo posto c'è l'amministrazione privata. Essa non è unitaria perché non si deve dirigere l'amministrazione a un solo scopo, ma è la più modesta perché le entrate e le uscite sono esigue. L'entrata più importante che essa ha proviene dal suolo, in secondo luogo c'è quella costituita dall'industria e dal

6 ἐκφόριον è termine tecnico per designare l'imposta sulla terra: l'ho tradotto « imposta fondiaria ». Con « decima » ho tradotto invece δεκάτη, che indica quella parte prelevata dalla produzione nel suo complesso e che evidentemente varia col variare di questa.

7 Il termine è molto vasto. Si tratta di diritti di dogana, di tasse d'entrata, di vendite etc.

8 Anche qui il termine ha un'accezione molto vasta: si tratta in primo luogo di pedaggi e di dazi, che dovevano avere una certa consistenza in un paese continentale come la Persia. Quanto alle tasse sulle merci in vendita, si sa che esistevano in ogni città di Grecia.

9 ἐπικαρπία τε καὶ δεκάτη. Si tratta evidentemente di imposte sul bestiame, anche se le opinioni dei critici al riguardo sono separate, giacché taluni ritengono i due termini sinonimi, altri no. Probabilmente è nel vero la prima opinione.

10 ἐπικεφάλαιον è un'imposta ordinaria applicata sugli individui (cfr. II, 14 e 25), χειρωνάξιον (tassa di lavoro) era un'imposta pagata da chi esercitava un certo lavoro tassabile.

11 ἀπὸ τῶν ἐγκυκλίων. Il vocabolo tanto discusso è chiarito da due iscrizioni di Delo in cui è usato come termine generico per indicare tasse o diritti diversi di modeste proporzioni, interessanti il porto, la pesca etc.

commercio [12] e in terzo luogo dal denaro. A parte ciò, c'è un principio comune a tutte le forme di economia e che conviene esaminare non come qualcosa di secondaria importanza, soprattutto in questa, e cioè che le spese non superino le entrate.

Ora che abbiamo parlato della divisione del nostro soggetto, dobbiamo di seguito considerare se la satrapia di cui ci occupiamo o la città sia in grado di produrre tutte le entrate che abbiamo adesso distinto o le più importanti: ⟨nel caso lo sia⟩ [13] bisogna usarle: dopo ciò, quali di queste entrate o non ci sono affatto, pur potendoci essere, e quali, essendo piccole, possono diventare più consistenti, oppure delle spese che ora vengono sostenute quali e quante possono essere soppresse senza danno della comunità.

Abbiamo [14] dunque parlato di quel che riguarda l'economia e delle sue parti; abbiamo pure messo insieme quel che taluni prima di noi hanno fatto per procurarsi ricchezze o dare esempio di abilità amministrativa, supponendo che fosse per loro degno di menzione. Supponiamo in effetti che questa ricerca non sia inutile perché talora l'una o l'altra di queste misure potrà servire di modello a chi svolge un'attività del genere.

2.

Cipselo di Corinto [15] aveva fatto voto a Zeus che, se fosse diventato signore della città, gli avrebbe dedicato la proprietà

[12] ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐγκλημάτων. Discussissimo il significato di questo vocabolo e moltissime le correzioni. In ogni caso esso deve indicare insieme « l'industrie et le commerce, seules sources de revenus qui restent en dehors de la terre et de l'argent nommés a part » (van Groningen).

[13] I codici recano una lacuna: tra le correzioni la più semplice è senz'altro quella del van Groningen ⟨εἰ δ'ἐστί⟩. Il periodo indica che l'interesse dello scrittore non è tanto per l'economia privata o regale ma per le altre due forme, soprattutto per quella satrapica.

[14] Il par. 8 segna il passaggio dalla prima alla seconda parte. Finora si è parlato delle imposte e quindi delle rendite ordinarie: ora si passa a trattare di espedienti o stratagemmi dovuti alla ingegnosità di taluni capi o economi o città: in quanto tali, essi vanno considerati come qualcosa di straordinario.

[15] Cipselo, tiranno di Corinto, ricordato anche da Arist. *Pol.* E 1310 b 29 e 1315 b 24, il cui regno è fissato da alcuni intorno al 610 a.C.

tutta dei Corinzi. Comandò quindi a essi di denunciare [16] i loro beni e, una volta denunciati, prese da ciascuno di loro la decima parte, e comandò di guadagnarsi la vita col resto. Passato un anno, fece la stessa cosa, con la conseguenza che in dieci anni lui si trovò ad avere tutto quel che aveva consacrato al dio e i Corinzi s'erano procurate altre ricchezze. 1346 b

Ligdami di Nasso [17], avendo cacciato in esilio dei cittadini, siccome nessuno voleva comprare la loro roba se non a un prezzo irrisorio, la vendette proprio agli esiliati. In alcune officine c'erano delle opere d'arte non finite, destinate quali loro offerte ai templi: tutte queste egli mise in vedita agli esiliati e a chiunque altro volle, permettendo che il nome del compratore vi fosse inciso sopra.

Quelli di Bisanzio, avendo bisogno di ricchezze, cedettero i fondi pubblici, quelli produttivi a tempo determinato, quelli improduttivi per sempre, così pure quelli appartenenti ai " tiasoti " e ai " patrioti " [18] e quanti si trovavano in terreni privati, e li compravano ad alto prezzo quelli che avevano il resto del terreno. Ai tiasoti cedettero altri terreni pubblici, quanti ce n'erano intorno al ginnasio e all'agora o al porto. Lo stesso fecero per i luoghi del mercato, in cui si svolgevano le vendite, per la pesca del mare, e per il commercio del sale e ⟨fecero pagare l'esercizio del mestiere⟩ [19] ai giocolieri, agli indovini, agli spacciatori di droghe e ad altri del genere: stabilirono pure che pagassero la terza parte del guadagno. Il cambio del denaro l'affidarono a una sola banca e a nessun altro fu concesso il diritto di vendere a terzi o di acquistare da terzi, sotto pena di confisca [20].

[16] ἀπογράψασθαι, ἀπογραφή: termini tecnici designanti la dichiarazione scritta dei beni soggetti a tasse.

[17] Citato anche in *Pol.* E 1305 a 39 sgg. e nella *Nax. Polith.* (cfr. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum Fragmenta*, Lipsiae 1886, n. 558, p. 343). Appartiene alla seconda metà del sec. VI.

[18] I " tiasoti " sono i membri dei θιασοί, i " patrioti " delle πατριαί.

[19] Nel testo c'è una lacuna variamente colmata. Nel giusto mi sembra sia il van Groningen il quale pensa che i genitivi τῶν τ'ἐργαζομένων θαυματοποιῶν e gli altri siano retti da un ἀπέδοντο τὴν ἐργασίαν.

[20] Si tratta di un monopolio bancario esercitato da una banca unica per incarico dello stato.

E poiché avevano la legge che non era cittadino chi non avesse entrambi i genitori cittadini, trovandosi a corto di denaro, stabilirono di concedere la cittadinanza a chi, avendo solo il padre o la madre cittadini, pagasse trenta mine.

Un'altra volta trovandosi privi di frumento e stando a corto di denaro, scortarono le imbarcazioni dal Ponto (verso il loro porto). Passato un certo tempo, poiché i mercanti si agitavano, pagarono ad essi un interesse del 10 per cento e questa tassa la imposero ai compratori, oltre il prezzo.

1347 a Alcuni meteci avevano fatto dei prestiti mettendo ipoteche sulla proprietà dei cittadini, ma poiché essi non avevano il diritto di possedere decisero [21] che chi volesse diventava padrone sovrano della proprietà, purché versasse al tesoro la terza parte della somma prestata.

Ippia di Atene [22] mise in vendita lo spazio sovrastante i piani sporgenti dall'alto sulle pubbliche vie e le scale e i ballatoi e le porte che si aprivano all'esterno. I proprietari degli appartamenti li comprarono e così raccolse molte ricchezze.

Svalutò la moneta ch'era in uso presso gli Ateniesi e stabilita la tassa per il nuovo conio comandò che la portassero a lui. Ma quando si radunarono per coniarle nel nuovo modo, egli restituì a loro le stesse monete.

Quanti dovevano armare una trireme o governare una tribù o preparare un coro o spendere per un'altra liturgia del genere egli permise che, se volevano, pagata una modesta tassa da lui fissata, fossero registrati tra coloro che avevano già assolto tali doveri.

Stabilì pure che alla sacerdotessa di Atena sull'acropoli si portassero un chenice d'orzo, un altro di grano e un obolo quando un cittadino moriva, e che lo stesso facesse colui al quale nasceva un figlio.

I cleruchi ateniesi a Potidea [23], avendo bisogno di denaro per

[21] Il soggetto è evidentemente « quelli di Bisanzio ».

[22] Figlio di Pisistrato tiranno dal 527 al 514, citato in *Ath. Pol.* XVIII, 1 sgg.

[23] Potidea, la città fondata da Evagora per ordine di Periandro occupata nel 429 dagli Ateniesi che vi mandarono dei cleruchi. Fu distrutta

la guerra, prescrissero a tutti di denunciare le proprie sostanze, ma non doveva ogni singolo denunciarle tutt'insieme al suo demo, ma cosa per cosa, ognuna nel luogo in cui stava onde potessero essere sottoposti a stima anche i meno abbienti. Chi non aveva proprietà alcuna, era tassato di due mine per il suo corpo. In tal modo il tributo stabilito lo pagarono tutti quanti intero alla città.

Gli abitanti di Antissa [24] erano soliti celebrare con grande splendore le feste di Dioniso, per le quali impiegavano molti mezzi durante tutto l'anno e preparavano sacrifici costosi. Un anno la città era a corto di fondi: allora un cittadino, di nome Sosipoli, all'appressarsi della festa, persuase il popolo a fare un voto a Dioniso che l'anno successivo gli avrebbero offerto il doppio e a vendere intanto quel che avevano radunato. Furono quindi raccolti non pochi fondi per fronteggiare il momento critico.

Poiché i Lampsaceni [25] aspettavano l'attacco di molte triremi, ordinarono ai mercanti di dare a sei dracme la farina che costava quattro dracme al medimno, a quattro dracme e tre oboli l'olio che costava ⟨tre⟩ dracme al congio e il vino e il resto in uguale proporzione. Così i rivenditori si presero il prezzo originario, il 1347 b
di più lo stato che si procurò molte ricchezze.

Gli Eracleoti, mandando quaranta navi [26] contro i tiranni del Bosforo, si trovarono a corto di mezzi. Comprarono allora dai mercanti tutto il grano, l'olio, il vino e le altre merci e rimandarono ad altro tempo il pagamento. Ai mercanti piacque di non vendere al minuto ma di dare tutto il carico in blocco ed essi, distribuita la paga di due mesi, mandarono insieme tutta la merce nelle navi onerarie e preposero a ciascuna nave un pubblico uffi-

da Filippo nel 351. Al posto della tassazione in blocco, questa aveva il vantaggio di essere più rigorosa e di esigere da tutti la tassa dovuta.

[24] Antissa: sulla costa settentrionale dell'isola di Lesbo. Molto poco sappiamo di Antissa; ma è certo comunque che a Lesbo si celebrava una festa in onore di Διόνυσιος Φαλλῆν. Il nome Sosipoli: ' salvatore della polis ' è attestato solo nella traduzione latina.

[25] Lampsaco, città della Troade sull'Ellesponto. I Lampsaceni in sostanza crearono un monopolio con cui riuscirono a fronteggiare le difficoltà del momento.

[26] Si tratta di una spedizione di una certa importanza per una città come Eraclea di Bitinia: di qui l'aggravio delle spese.

ciale. Giunti nella terra nemica, i soldati comprarono da costoro tutto ciò di cui avevano bisogno. Quindi si raccolse denaro prima che i capi pagassero di nuovo il soldo, sicché la stessa moneta fu data fino al loro ritorno in patria.

Poiché i Samii[27] chiesero ai Lacedemoni denaro per rientrare in patria, questi approvarono la risoluzione che loro, i loro servi, le loro bestie da soma digiunassero per un giorno e devolvessero ai Samii quel che ciascuno soleva spendere.

I Calcedoni[28] avevano presso di loro in città un gran numero di truppe mercenarie, alle quali dovevano dare la paga, ma non avevano i mezzi. Emanarono allora un bando che chiunque, o cittadino o meteco, avesse qualche diritto contro una città o un privato e volesse esigerlo, lo denunciasse. E poiché a denunciare furono in molti, essi ebbero un buon pretesto per sequestrare le imbarcazioni che navigavano verso il Ponto. Stabilirono pure un limite di tempo entro il quale dissero che ne[29] avrebbero reso conto. Raccolte in tal modo molte ricchezze, liquidarono i soldati e costituirono un tribunale per i sequestri[30]: coloro ai quali erano stati sequestrati ingiustamente i beni, furono risarciti con le entrate dello stato.

A Cizico[31], in seguito a una lotta intestina, il partito democratico, avuta la meglio, pose in arresto i ricchi. Ma poiché dovevano dare la paga ai soldati, approvarono la risoluzione di non mettere a morte gli arrestati, ma di mandarli in esilio dopo che avessero versato una certa somma di denaro.

[27] Erano oligarchi cacciati dalla loro patria e desiderosi di tornare: di qui la richiesta di aiuto a Sparta.

[28] Calcedone, la città che sorge davanti a Bisanzio e la cui storia non ci è ben conosciuta.

[29] Cioè delle navi che erano state sequestrate. Ma il senso è controverso.

[30] Esisteva nel diritto privato ateniese la cosiddetta διαδικασία, « une procédure tendant à l'attribution d'un droit ou d'une charge à une personne désignée par le juge entre deux ou plusieurs autres personnes dont chacune élève devant lui des prétentions à ce droit ou soutient être exempte de la charge » (Beauchet).

[31] La città è situata sulle coste meridionali del Ponto Eussino. Come Ligdami (par. 2) Cizico cerca di sfruttare il denaro che i cittadini hanno messo in serbo.

A Chio era legge di registrare i debiti presso l'ufficio competente. Avendo bisogno di denaro approvarono la risoluzione che i debitori restituissero i debiti alla città e che la città dalle sue 1348 a
rendite versasse gli interessi ai creditori, finché fossero in grado di restituire ugualmente il capitale[32].

Mausolo, tiranno di Caria[33], ricevette dal Gran Re la richiesta di un tributo. Raccolti i più benestanti del paese disse che il Re chiedeva un tributo e che lui non aveva i mezzi per darglielo. Allora uomini preparati in precedenza gli fecero subito sapere quanto ciascuno di loro era disposto a versare. Avendo costoro fatto ciò, i più ricchi, parte per vergogna, parte per paura, promisero e pagarono somme molto ⟨maggiori⟩ di questi.

Un'altra volta essendo a corto di ricchezze, riunito in assemblea il popolo di Milassa[34], disse che la sua capitale non era fortificata e che il Gran Re preparava una spedizione per attaccarlo. Ordinò quindi ai cittadini di contribuire ciascuno con quante più ricchezze poteva, dicendo che con quel che adesso versavano, salvavano il resto. Essendo stati molti i contribuenti, il denaro egli se lo tenne, ma il muro affermò che il dio per il momento non ⟨permetteva⟩ di costruirlo.

Condalo, luogotenente di Mausolo, quando nei suoi viaggi attraverso il paese qualcuno gli offriva una pecora o un maiale o un vitello, registrato il nome del donatore e la data, lo rimandava a casa con l'ordine di allevare la bestia finché egli non fosse tornato: dopo un certo lasso di tempo che egli riteneva sufficiente richiedeva la bestia nutrita e la tassa di cui aveva calcolato l'ammontare.

Inoltre quello che sporgeva o cadeva dagli alberi sulle strade reali lo vendeva a profitto dello stato[35].

[32] Il soggetto di « fossero in grado » è i Chii. Nell'ultima parte seguo l'interpretazione del van Groningen.

[33] Mausolo di Caria regnò dal 377-76 al 353-52. Partecipò con altri satrapi alla ribellione contro il Gran Re.

[34] Secondo Vitruv. 8, 11 Milassa era la città natale di Mausolo.

[35] Il testo è lacunoso. Il van Groningen rifiuta la correzione del Goettling ⟨ὡς⟩ ἐπικαρπίας giacché costringe a mutare il significato del vocabolo sufficientemente fissato. Ma forse qui il termine va preso in senso più vasto.

Se un soldato moriva, esigeva[36] una dracma per far passare il cadavere attraverso le porte: in tal modo egli si prendeva il denaro e, insieme, i comandanti non lo ingannavano falsificando la data di morte di un soldato.

Vedendo che ai Lici piaceva portare la zazzera, disse che era arrivata una lettera del Re coll'ordine di inviare capelli per le criniere dei cavalli, e che Mausolo gli aveva imposto di recidere le loro chiome. Disse pure che se volevano dargli una somma fissata pro capite si sarebbe procurato dei capelli dalla Grecia: quelli tutti contenti gli dettero quanto chiedeva e fu raccolta una grande somma giacché molti erano stati tassati.

Aristotele di Rodi[37], essendo governatore di Focea, trovandosi a corto di fondi, e notato che nella città c'erano due partiti opposti, ebbe segretamente un incontro con uno di questi dicendo 1348 b che gli altri gli offrivano denaro a condizione che consegnasse loro il potere, ma che lui, personalmente, preferiva riceverlo da loro che gli stavano davanti, e consegnare ad essi l'amministrazione della città. Udendo ciò i presenti, procuratisi subito il denaro che egli chiedeva, glielo dettero. Successivamente lui mostrò a quelli del secondo partito ciò che aveva ricevuto dagli altri e anch'essi dissero che non gli avrebbero dato di meno. Avendo preso denaro da entrambi i partiti, riuscì a riconciliarli tra loro.

Vedendo pure che i cittadini avevano tra loro molte e grosse vertenze, giacché a causa della guerra si era sospesa l'amministrazione della giustizia[38], insediato un tribunale, ordinò che quanti non si presentassero entro i limiti ch'egli aveva stabilito, nessuna decisione sarebbe stata più presa a riguardo delle antiche contestazioni. Allora, avocando a sé la cauzione sborsata per molte cause[39]

[36] ἀπήτει coll'Höppener e il van Groningen, al posto di ἐπώλει dei codd.

[37] È ricordato solo qui, ma sappiamo che Aristotele era nome frequente nell'isola di Rodi. Focea è nell'Asia Minore presso la foce del Meandro.

[38] Seguo la ricostruzione del van Groningen, che si riporta all'ipotesi dello Schlegel.

[39] Nonostante la diversità della grafia (παραβολόν, παραβόλιον etc.) il senso del vocabolo è sufficientemente accertato: si tratta di un versamento che lo stato esige soprattutto là dove si presenta il pericolo di querele mal fondate o addirittura false.

e le cause in appello, insieme alle ammende, e prendendo da entrambe le parti del denaro, mediante il ricorso alla parte avversaria, raccolse non poche ricchezze.

I Clazomenii, avendo bisogno di grano e mancando di mezzi, stabilirono che ogni privato in possesso di olio lo prestasse allo stato a interesse: di tale frutto c'è grande abbondanza nel paese. In seguito al prestito assoldarono delle imbarcazioni e le mandarono verso i mercati da cui ottennero il grano presentando come garanzia il valore dell'olio.

Dovendo ai loro mercenari venti talenti di paga e non avendoli a disposizione pagavano ai capi quattro talenti l'anno di interesse. Ma poiché non riuscivano mai ad estinguere il debito originario e continuavano a sborsare denaro senza scopo, coniarono una moneta di ferro del valore di quella d'argento per venti talenti. Le distribuirono poi ai più benestanti della città in proporzione (alle loro ricchezze) e ne ricevettero argento nella stessa quantità. In tal modo i privati poterono fronteggiare le spese quotidiane e lo stato estinguere il suo debito. In secondo luogo pagarono con le entrate l'interesse ⟨che⟩ dovevano a quelli[40] e con versamenti successivi distribuirono a ciascuno la propria parte e ritirarono dalla circolazione la moneta di ferro.

I cittadini di Selimbria erano a corto di denaro. Ora la legge proibiva di esportare grano in tempo di carestia[41], ma siccome ne avevano in serbo antiche scorte approvarono la risoluzione che i privati consegnassero allo stato il grano a un prezzo fissato, ritenendone però ciascuno un quantitativo sufficiente per un anno. Poi dettero a chi voleva la possibilità di esportare il grano, avendo 1349 a stabilito il prezzo che ritenevano giusto.

Ad Abido, a causa d'una rivolta civile, la terra era rimasta incoltivata e i meteci non concedevano più denaro perché dovevano essere ancora soddisfatti di prestiti precedenti. Votarono allora una risoluzione che chi voleva desse un prestito agli agricoltori

[40] Seguo la ricostruzione del van Groningen: δεύτερον δὲ ἐκ τῶν προσόδων ἐκείνοις τόν τε τόκον ⟨ὃν⟩ κατέφερον ἀεὶ διαιροῦντες ἑκάστῳ πρὸς μέρος διεδίδοσαν.

[41] Seguo la lezione del van Groningen: Σηλυμβριανοὶ δὲ δεηθέντες χρημάτων, νόμου ὄντος αὐτοῖς σίτου μὴ ἐξαγωγὴν ⟨εἶναι⟩ [ἐν] λίμου γενομένου κτλ.

mettendoli in grado di coltivare la terra coll'intesa che quelli sarebbero stati risarciti per primi, gli altri con ciò che rimaneva.

Gli Efesini a corto di ricchezze stabilirono per legge che le donne non portassero oro e prestassero alla città quel che al presente avevano. Stabilito poi il denaro che si doveva versare per le colonne del tempio permisero che il nome di chi aveva dato il denaro vi fosse inciso, come se si trattasse d'una offerta [42].

Dionigi di Siracusa [43], volendo raccogliere ricchezze, convocata l'assemblea, disse che gli era apparsa Demetra e gli aveva imposto di portarle nel tempio gli ornamenti delle donne: questo lui l'aveva fatto per quanto riguardava l'ornamento delle sue donne e riteneva giusto che anche gli altri lo facessero perché non si provocasse l'ira della dea: chi non lo faceva, disse che sarebbe stato reo di sacrilegio. Avendo tutti portato quel che avevano per rispetto della dea e di lui, compiuto un sacrificio in onore della dea, egli si portò via tutte le gioie perché, disse, gli erano state affidate da lei. Passato del tempo, poiché le donne avevano di nuovo il loro ornamento, stabilì che chi voleva portare dell'oro, facesse nel tempio un'offerta d'un determinato valore.

Volendo costruire navi da guerra, sapeva che avrebbe avuto bisogno di denaro. Raccolta dunque l'assemblea, disse che gli era stata offerta una città e che aveva bisogno di denaro per ottenerla: riteneva perciò opportuno che i cittadini gli versassero ciascuno due stateri. E quelli glieli versarono. Fatti passare due o tre giorni, come se l'affare fosse fallito, restituì a ciascuno con parole di ringraziamento quanto gli aveva dato. Con questo si guadagnò la confidenza dei cittadini. E così poi essi versarono un'altra somma, ritenendo che l'avrebbero riavuta, ma lui se la prese e se la tenne per la costruzione delle navi.

Non avendo a disposizione monete d'argento [44], ne coniò di stagno, e, raccolta l'assemblea, esaltò a lungo la moneta coniata

[42] L'ultima parte del periodo è stata diversamente ricostruita ma penso col van Groningen che la lezione dei codici dia un senso soddisfacente. Cfr. STRAB. XIV 640.

[43] Si tratta del famoso Dionigi di Siracusa, citato più volte: cfr. *Pol.* E 1305 a 26 sgg. e 6, 1306 a 1 sgg.

[44] Per il fatto cfr. POLL. IX 79.

ed essi votarono, sia pur contro voglia, che avrebbero riguardato come argento e non stagno ciò che ciascuno avesse preso.

Un'altra volta [45] essendo a corto di denaro chiese ai cittadini 1349 b
di dargli un contributo: quelli dissero che non l'avevano. Egli allora, esposte le sue cose, le vendeva, quasi fosse costretto a farlo dal bisogno. Ma mentre i Siracusani compravano egli registrava che cosa ciascuno di loro acquistasse e dopo che essi ebbero versato il prezzo, ordinò che ciascuno riportasse quel che aveva comprato.

Poiché i cittadini a causa delle imposte non allevavano più il bestiame, egli disse che in ogni caso era bastante per il suo fine [46] e che quanti l'avessero acquistato adesso sarebbero stati esenti da tasse. Subito molti acquistarono molte bestie, poiché sarebbero stati esentati: ma quando lui lo ritenne opportuno ordinò che se ne facesse la stima e impose una tassa. Allora i cittadini, adirati per l'inganno, sgozzavano il bestiame e lo vendevano. E poiché contro tale agire egli stabilì quante bestie si dovevano sgozzare ogni giorno, quelli, da parte loro, le sgozzavano nei sacrifici e lui, allora, vietò di sacrificare le femmine.

Essendo un'altra volta a corto di denari, ordinò che gli si registrassero tutte le famiglie in cui gli eredi erano orfani: fatte le liste da altri [47], egli ebbe a sua intera disposizione le ricchezze di costoro finché ciascuno non giungesse alla maggiore età.

Occupata Regio [48], raccolse l'assemblea e disse che aveva diritto di venderli tutti come schiavi: però se fosse stato risarcito delle spese sostenute per la guerra e, in più, di tre mine a testa, li avrebbe lasciati liberi. Allora i Regini mostrarono tutto quel che avevano occultato e anche i poveri dettero la somma che aveva stabilito, ottenutala in prestito dai più benestanti e dagli stranieri.

[45] Cfr. CICER. *De nat deor.* III 34, 84; POLYAEN. *Strat.* V 2, 19: ma questi due autori ritengono al contrario del nostro che Dionigi venda cose non sue.

[46] Il brano è molto discusso: in generale però il senso è chiaro. Dionigi afferma che sebbene le bestie allevate siano poche, sono in ogni caso tante da poter essere tassate — e ciò era lo scopo da lui perseguito. Si prende quindi come soggetto τὰ βοσκήματα (van Groningen).

[47] I tutori degli orfani.

[48] Per il fatto cfr. DIODOR. XIV 111: siamo nel 386 a.C.

Preso tutto questo da loro, egli nondimeno li vendette come schiavi e riuscì a scovare tutte le cose che prima avevano tenuto nascoste.

Un'altra volta aveva preso in prestito dai cittadini del denaro con la promessa della restituzione. Poiché quelli glielo richiedevano egli ordinò che ognuno gli portasse tutto l'argento che possedeva: in caso contrario pose come pena la morte. Quando l'argento gli fu portato, egli lo coniò in dracme ciascuna del valore di due dracme e le dette a loro e così ⟨ripagò⟩ il debito antico e quello recente[49].

Avendo navigato verso l'Etruria con 100 navi prese dal tempio di Leucotea molto oro e argento e non piccola quantità di opere d'arte: ma sapendo che anche i marinai avevano molte cose, fece un bando che ciascuno gli portasse la metà di quel che
1350 a aveva: l'altra metà poteva tenerla chi l'avesse presa: contro chi non la portava pose la pena di morte. I marinai, pensando che se avessero consegnato la metà avrebbero tenuto il resto senza pericolo, gliela portarono e lui, una volta avutala in mano, ordinò che gli consegnassero anche l'altra metà.

Quelli di Mende affrontavano[50] l'amministrazione dello stato con ciò che ricavavano dai porti e da altre tasse, ma non imponevano tasse sui terreni o sulle abitazioni: solo registravano i nomi dei proprietari e quando avevano bisogno di denaro, quelli ⟨in quanto⟩ debitori, pagavano. Quindi per tutto il tempo precedente costoro ne ricavavano un guadagno giacché trafficavano le loro ricchezze integre da qualsiasi interesse.

Stando in guerra con gli Olinti e trovandosi a corto di mezzi, poiché avevano gli schiavi, stabilirono di lasciarne a ciascuno due, un maschio e una femmina, e di dar via gli altri, † in modo che i privati potessero prestare a interesse le loro ricchezze alla città †[51].

49 L'ultima parte del periodo è molto discussa. Seguo la congettura del Susemihl: καὶ τό τε ὀφειλόμενον πρότερον ⟨ἀπέδωκε καὶ ὃ νῦν⟩ ἀνήνεγκαν.

50 Mende è sulla penisola di Pallene, non distante da Potidea.

51 L'ultima parte è arrivata corrotta. Mi pare che l'interpretazione del Camerario sia accettabile «et reliqua venderet universa ut haberent privati pecuniam quam civitati mutuo darent» che suppone quest'interpunzione: τἆλλα ἀποδόσθαι τῇ πόλει κτλ.

Callistrato, quand'era in Macedonia, poiché i diritti d'ancoraggio si vendevano per lo più a venti talenti, fece sì che fruttassero il doppio. Egli infatti notò che li compravano sempre i più facoltosi perché dovevano offrire come garanti dei venti talenti persone che possedevano un talento ciascuna. Egli allora fece fare un bando che li compravano quelli che volevano, purché offrissero garanti della terza parte (della somma totale) e ciascuno di questi garanti con la cifra che aveva consentito di dargli [= al compratore][52].

Timoteo ateniese[53] mentre combatteva contro gli Olinti, trovandosi a corto di denaro, coniò una moneta di bronzo e la distribuì ai soldati. Essendo però i soldati malcontenti, disse loro che i mercanti e i rivenditori tutti avrebbero ugualmente venduto ad essi ogni cosa. Ai mercanti poi dichiarò pubblicamente che con le monete di bronzo che avrebbero preso potevano comprare a loro volta e i prodotti del paese e quanto era frutto di preda: le monete di bronzo che fossero rimaste loro, le portassero a lui e avrebbero ricevuto argento.

Durante la campagna di Corcira si trovò a corto di mezzi: poiché i soldati esigevano la paga e gli rifiutavano l'obbedienza e minacciavano di passare al nemico, raccoltili in adunanza, disse che a causa del cattivo tempo non aveva ricevuto il denaro, ma che in realtà aveva tale abbondanza di risorse da dare loro come regalo la quota già avanzata per il mantenimento di tre mesi[54].
Quelli, supponendo che Timoteo non avrebbe mai sacrificato una 1350 b
così grande somma per essi se veramente non attendeva l'arrivo

52 Callistrato, politico e oratore ateniese del demo di Afidna, ebbe non piccola parte nella riorganizzazione delle finanze di Atene durante la seconda lega marittima (cfr. G. Giannelli, *Trattato di storia greca*, Roma 1951, pp. 324 sgg.). Operarono nello stesso senso e nello stesso tempo Timoteo e Cabria, nominati nei paragrafi successivi.

53 È il generale ateniese figlio di Conone, allievo di Isocrate.

54 Si tenga presente la distinzione tra μισθός 'paga, soldo', e σιταρχία, che era la somma data ai soldati per il loro sostentamento. Nel nostro caso i soldati esigono il μισθός, ma hanno già ricevuto la σιταρχία di tre mesi che Timoteo regala ad essi per farli rimanere.

del denaro, si calmarono per la questione della paga finché lui fece quel che volle.

Durante l'assedio di Samo vendette ai Samii stessi i frutti e tutto quel che era sui campi sicché ebbe mezzi sufficienti per dare la paga ai soldati. Ma poiché, dato il numero di quelli che arrivavano [55], c'era nell'accampamento penuria del necessario, proibì con un ordine che si vendesse farina di frumento in misura inferiore al medimno e per i liquidi in misura inferiore al metrete. Allora i tassiarchi e i locaghi, comprando tutto questo in blocco, lo distribuivano ai soldati mentre i nuovi venuti portavano il necessario per sé e quando se ne andavano, se restava loro qualcosa, lo vendevano: in tal modo avvenne che i soldati avessero il necessario in abbondanza.

Il persiano Datame [56] poteva provvedere alle necessità giornaliere dei suoi soldati dal territorio nemico, ma non poteva dare ad essi il denaro. Richiesto di ciò, poiché da un certo tempo egli lo doveva, immagina questo espediente. Convocata l'adunanza dice di non essere a corto di mezzi, che anzi si trovavano in un certo posto e indica dove. Mosso quindi il campo si diresse a quella volta: come fu nelle vicinanze, precedendoli verso il luogo, prese dai templi che c'erano tutti i vasi d'argento. Poi, caricati i muli in modo da far vedere che trasportavano solo argento puro, si mosse. I soldati, quando li videro, ritenendo che il carico fosse tutto argento, si rallegrarono al pensiero ch'avrebbero preso la paga. Ma lui disse che bisognava andare ad Amiso per farlo coniare — e il viaggio per Amiso durava molti giorni ed era inverno: per tutto questo tempo egli continuò a servirsi dell'esercito dando solo il vitto [57].

Inoltre gli operai che seguivano l'esercito e i venditori che barattavano coi soldati erano sotto il suo personale controllo e nessun altro poteva interessarsi di quelle cose in alcun modo.

Tao, re dell'Egitto [58], faceva una spedizione militare e aveva

[55] Con « quelli che arrivavano » si intendono i mercanti, i parenti, gli ospiti, i curiosi che sono attratti dalla presenza dell'esercito.

[56] Datame satrapo della Cappadocia dopo il 384 partecipò alla rivolta dei satrapi e fu assassinato nel 362.

[57] Amiso è a est di Sinope sulla costa del Ponto.

[58] Si tratta probabilmente di Tachos re di Egitto dal 363 al 361 (e

bisogno di mezzi: Cabria di Atene gli consigliò di dire ai sacerdoti che, a causa delle spese, bisognava sopprimere qualche santuario con la maggior parte degli addetti al culto. All'udir ciò, i sacerdoti, volendo ciascuno conservare il proprio santuario e ri- 1351 a
manere loro sacerdoti, gli offrirono il denaro. Quando il re ebbe preso i denari da tutti, Cabria gli fece imporre ai sacerdoti che per il santuario e per se stessi spendessero la decima parte di quel che spendevano prima e che il resto lo prestassero a lui finché fosse conclusa la guerra col re di Persia. Poi gli fece emanare l'ordine che tutti pagassero un tributo, fissato, com'era giusto, in rapporto al patrimonio familiare di ciascuno e alla proprietà personale, e che all'atto di vendita del grano venditore e compratore dessero, oltre il prezzo, un obolo ad artaba [59]: gli fece pure emanare l'ordine che si versasse la decima parte del lucro derivante dalle navi, dalle officine e da quanto poteva offrire attività lucrativa. E quando Tao stava per partire dal paese gli fece emanare l'ordine che chiunque avesse monete d'oro e d'argento non coniate gliele portasse, e avendogliele portate molti, egli ordinò al re di usarle e di presentare quelli che gliele avevano date ai nomarchi, perché li risarcissero con le entrate che avevano.

Mentre Coti [60] stava radunando soldati, Ificrate di Atene gli procurò denaro in questo modo. Gli fece ordinare agli uomini che governava di coltivare per lui una parte di terreno capace di tre medimni. Fatto ciò, fu raccolta una grande quantità di frumento che, portata ai mercati, fu venduta e il re ottenne molto denaro.

Coti di Tracia chiese un prestito ai Perinti per le truppe [61]. I Perinti non glielo dettero. Li pregò allora di dargli tra i loro cittadini degli uomini che sorvegliassero alcune posizioni onde egli potesse dislocare altrove i soldati che al presente erano lì di guardia. I Perinti lo fecero subito ritenendo che sarebbero dive-

al 362 si riporta la nostra narrazione) quando tradito dal cugino Nectanebos II dovette riparare in Persia dove morì.

[59] L'artaba ha valore variabile: quella tolemaica corrisponde all'incirca a 39 litri.

[60] Su Coti re degli Odrisi cfr. KAHRSTEDT, in P.W., *RE.*, XI, 1551-52.

[61] εἰς τοὺς στρατιώτας [συναγαγεῖν] (van Groningen). Perinto è sulla costa settentrionale dell'Ellesponto.

nuti padroni delle posizioni. Ma Coti, messi in carcere gli uomini ch'erano stati mandati, disse agli altri che li avrebbero ripresi dopo che gli avessero portato il denaro da lui chiesto in prestito.

Mentore di Rodi [62], avendo fatto prigioniero Ermia e occupato i territori di lui, lasciò nel paese i capi che Ermia aveva insediato. Dopoché tutti ebbero riacquistato fiducia e ripreso con sé quel che avevano nascosto o allontanato, li arrestò e li privò di tutto quanto avevano.

1351 b Memnone di Rodi divenuto signore di Lampsaco, trovandosi a corto di mezzi, prescrisse ai più ricchi una certa somma di denaro e disse che sarebbero stati risarciti dagli altri cittadini. Ma quando gli altri cittadini portarono il loro contributo, Memnone ordinò che anche questo lo dessero a lui e fissò † la data † in cui l'avrebbe restituito [63].

Un'altra volta trovandosi a corto di denaro chiese ai cittadini un contributo che sarebbe stato loro risarcito con le entrate della città. Quelli allora lo dettero sperando che sarebbero stati presto risarciti. Ma quando furono effettuati i versamenti delle entrate, lui disse che aveva bisogno anche di quelli e che li avrebbe restituiti più tardi con l'interesse.

A coloro che militavano con lui toglieva [64] sei giorni all'anno la razione degli alimenti e la paga dicendo che in quei giorni non facevano né guardia né marce né spese, e si riferiva ai giorni da sopprimersi [65].

In tempi anteriori a questi, dava ai soldati la razione degli alimenti il secondo giorno del mese: ora il primo mese posponeva la distribuzione di tre giorni, nel successivo di cinque: continuando in questo modo arrivava fino all'ultimo giorno del mese.

[62] Mentore, fratello di Memnone (par. 29) entrambi cognati di Artabazo. Ermia tiranno di Atarneo di Asso, è l'amico e parente di Aristotele presso il quale il filosofo passò qualche anno, dopo che nel 347 si allontanò da Atene in seguito alla morte di Platone.

[63] L'espressione † ἐν χρόνῳ † è stata variamente mutata dagli studiosi.

[64] Leggo col van Groningen παρῃρεῖτο al posto di παρῃτεῖτο.

[65] Per la definizione di ἡμέρα ἐξαιρέσιμος cfr. CICER. *Verr.* 2, 2, 52, 129.

Caridemo di Oreo [66] possedeva talune piazzeforti nell'Eolia: attaccato da Artabazo, ebbe bisogno di denaro per i soldati. Un primo contributo gli abitanti glielo versarono, poi dissero che non ne avevano più. Allora Caridemo comandò alla piazzaforte che riteneva la più ricca di trasportare in un'altra piazzaforte il denaro e gli altri oggetti di valore che aveva, sotto la scorta che egli avrebbe dato, e nello stesso tempo egli ne dette l'esempio. Gli abitanti si lasciarono convincere ed egli, condottili un po' lontano dalla città, avendo perquisito quanto possedevano, si prese tutto ciò di cui aveva bisogno e li rimandò a casa.

Aveva fatto un bando nelle città in cui comandava che nessuno tenesse in casa arma alcuna, altrimenti avrebbero pagato la somma di denaro ch'egli aveva stabilito. E tuttavia egli non se ne dette pensiero e non lo tenne in alcun conto. Gli abitanti pensando che avesse fatto il bando senza scopo alcuno, continuarono a tenere tutto quel che ciascuno possedeva. Ma Caridemo inaspettatamente, avendo perquisito casa per casa, dovunque trovò un'arma impose la multa.

Filosseno, un macedone satrapo di Caria [67], essendo a corto di mezzi, disse che voleva celebrare le feste di Dioniso. Come 1352 a
coreghi scelse i più benestanti dei Carii e ordinò loro quel che dovevano apprestare. Ma vedendo che lo facevano di malavoglia chiese ad essi in segreto per mezzo dei suoi emissari che cosa volessero dare per essere dispensati da quell'incarico. E quelli dissero che avrebbero dato molto di più di quanto calcolavano di spendere, pur di non essere disturbati e distratti dai loro affari. Egli, allora, preso da questi quel che gli dettero, ne mise altri in lista finché ebbe ottenuto oltre ciò che desiderava anche qualcosa in più [68].

Euese di Siria, satrapo d'Egitto [69], accortosi che i nomarchi meditavano una defezione da lui, li invitò nella reggia e li impiccò

[66] Su Caridemo cfr. KIRCHNER, *Prosop. Att.*, II. 15380.

[67] Probabilmente lo stesso ricordato da ARRIAN. *Anab.* VII 23, 1: « Giunse Filosseno... conducendo dalla Caria un esercito... ».

[68] La parte terminale del periodo è giunta corrotta. Leggo con van Groningen ἕως ἔλαβε παρὰ τοῦτο δ ἠβούλετο καὶ προσόν † παρ'ἑκάστης †.

[69] Non si conosce un satrapo di Siria di questo nome: forse sarà corrotta la grafia.

tutti: comandò poi di dire ai parenti che stavano in prigione. I parenti allora si davano da fare, ciascuno per il proprio congiunto, e cercavano di riottenere a qualunque prezzo gli imprigionati. Ed egli fissò, d'accordo con loro, una somma per ciascuno e, preso il prezzo pattuito, restituì ad essi il cadavere.

Mentre Cleomene Alessandrino [70] era satrapo d'Egitto, scoppiò una carestia la quale, tremenda in altri paesi, in Egitto non destava preoccupazioni; ma egli vietò l'esportazione del grano. Allora i nomarchi dissero che non avrebbero potuto pagare i tributi perché non esportavano il grano: egli ne permise l'esportazione, ma impose una grossa tassa sul grano. Ne venne di conseguenza che [71] si procurò molti introiti da una piccola quantità di grano esportato e che i nomarchi non ebbero più pretesti da avanzare.

Una volta mentre navigava in un distretto in cui si venerava il coccodrillo, uno dei suoi schiavi fu trascinato via: chiamati i sacerdoti disse che, essendo stato provocato, si sarebbe vendicato dei coccodrilli e ordinò di darne la caccia. I sacerdoti, perché non fosse offeso il loro dio, raccolsero tutto l'oro che poterono e glielo dettero e così egli rinunciò alla sua idea.

Il re Alessandro gli aveva dato ordine di fondare una città presso l'isola di Faro [72] e di trasportare colà il mercato che prima si teneva a Canopo. Si recò dunque per mare a Canopo dai sacerdoti e da quanti possedevano ricchezze e disse loro ch'era venuto per trasferirli altrove. Allora i sacerdoti e i proprietari misero insieme denaro e glielo dettero perché lasciasse il mercato nella loro terra. Egli lo prese e partì: ritornò poi quando tutto era pronto per la costruzione e chiese ad essi del denaro eccedendo
1352 b nella richiesta: era, diceva, la differenza necessaria per far rimanere il mercato lì e non trasferirlo altrove. E poiché loro dissero che non potevano corrispondergliela, egli li trasferì.

Una volta mandò un suo agente a sbrigare un certo affare per lui. Saputo che aveva ottenuto un prezzo buono ma voleva calcolargliene uno più alto, disse agli amici di quello che, a

[70] Cleomene di Naucrati nominato da Alessandro satrapo di Egitto intorno al 330, fu fatto uccidere da Tolomeo di Lago nel 322.

[71] Il periodo è lacunoso: c'è un † εἰ μὴ † che probabilmente serviva a immettere una frase che non abbiamo: l'ho omesso nella traduzione.

[72] È la città di Alessandria.

quanto gli era giunto alle orecchie, il suo agente aveva comprato la merce a un prezzo troppo alto e che, quindi, per parte sua non avrebbe accettato l'affare [73], e, nello stesso tempo, fingendosi adirato, ne biasimava l'ingenuità. All'udir ciò quelli gli dissero che non doveva prestar fede a chi spargeva tali calunnie finché l'agente in persona non gli rendesse conto. Quando costui giunse, gli amici gli riferirono quel che Cleomene aveva detto, e lui, volendo mostrare la sua buona volontà a loro e a Cleomene, gli denunciò il prezzo al quale aveva fatto l'affare.

Il grano era venduto nel paese a 10 dracme: egli allora chiamò i produttori e chiese a che prezzo volessero fornirglielo. Essi avanzarono un prezzo inferiore a quello a cui lo vendevano ai mercanti. Ma lui se lo fece dare allo stesso prezzo al quale lo vendevano agli altri, poi, stabilito come prezzo del frumento 32 dracme, lo vendeva a tanto.

Convocati i sacerdoti disse che nel paese le spese per i templi erano eccessive e che quindi bisognava sopprimere qualche tempio e la maggior parte degli addetti al culto. I sacerdoti allora, ciascuno in privato e tutt'insieme, gli offrirono i tesori sacri credendo che avesse davvero l'intenzione di realizzare la sua idea e volendo ciascuno di loro conservare il proprio tempio e la propria posizione nel paese.

Antimene Rodio, il soldato distinto [74], quando Alessandro stava nei pressi di Babilonia, riuscì a procurarsi ricchezze in questo modo. C'era un'antica legge nel paese che imponeva il pagamento di un decimo di tutto ciò che entrava, legge, peraltro, caduta affatto in disuso. Ora avendo osservato tutti i satrapi che erano in arrivo e i soldati e i non pochi ambasciatori e artisti invitati in città e che ne conducevano altri con sé i quali vi rimanevano in privato [75] e i molti doni portati richiese la decima parte secondo la legge vigente.

Un'altra volta, mentre procurava schiavi per l'armata, ordinò che chiunque li possedeva denunciasse quanto ne voleva e pagasse

[73] Lezione incerta: cfr. van Groningen, p. 189.

[74] I Mss hanno ἡμιόδιος variamente mutato dagli editori.

[75] Il brano è corrotto. Seguo la lezione dello Scaligero: τεχνίτας κλητοὺς ἄγοντας καὶ ἄλλους ἰδίᾳ ἐπιδημοῦντας.

otto dracme l'anno: se lo schiavo fuggiva avrebbe ripreso il prezzo
1353 a pattuito. Essendo stati denunciati molti schiavi, raccolse una non piccola somma di denaro. E se uno schiavo fuggiva, egli imponeva al satrapo della (regione) in cui era l'esercito di ritrovargli l'uomo o di restituire il prezzo al padrone[76].

Ofella d'Olinto[77] aveva nominato un ispettore per raccogliere le entrate nel distretto di Atribite. Poiché i nomarchi del luogo si recarono da lui e gli dissero che volevano pagargli tributi molto maggiori ma ritenevano giusto che allontanasse l'attuale ispettore, egli domandò ad essi se potevano davvero dare quanto avevano promesso. Avendo risposto di sì, egli lasciò l'ispettore nel paese e gli comandò di esigere i tributi a cui si erano assoggettati. Credette perciò di non deporre dalla carica uno che lui stesso aveva nominato, né di imporre a quelli tributi oltre il limite da essi fissato, e così rese le sue ricchezze molte volte più grandi.

L'ateniese Pitocle[78] dette agli Ateniesi questo consiglio, che cioè lo stato doveva prendere dai produttori il piombo delle miniere del Laurion a due dracme, come essi lo vendevano, e poi rivenderlo al prezzo fissato di sei.

Cabria aveva raccolto ciurme per 120 navi ma poiché Tao aveva bisogno di allestire solo 60 navi, offrì a quelli delle 60 navi rimaste la scelta di provvedere per due mesi al mantenimento di altri uomini o di imbarcarsi essi stessi. Quelli, volendo attendere ai loro affari, gli dettero ciò che aveva ordinato.

Antimene ordinò ai governatori delle province di tener pieni secondo la legge del paese i magazzini dislocati lungo le strade reali. E quando transitavano un esercito o altre truppe non accompagnate dal Re, mandava un suo impiegato e vendeva quanto era depositato nei magazzini.

1353 b Cleomene, all'avvicinarsi della luna nuova, dovendo pagare

[76] Si tratta della prima impresa assicurativa della storia. Per questo il brano è esaltato da A. Boeckh e Andreades.

[77] Secondo alcuni questo Ofella (o Ofela) sarebbe lo stesso che cita ARRIAN. *Ind.* 18, 3 come trierarca nella spedizione nell'India: sottomise Cirene nel 322, ne diventò governatore e morì nel 308, quindici anni dopo la morte di Aristotele. Ma non tutti accettano tale identificazione.

[78] Difficile l'identificazione di questo Pitocle di cui non conosciamo né il nome del padre né quello del demo.

gli alimenti ai soldati, si metteva in mare con tale proposito. All'avvicinarsi della metà del mese (successivo) ritornava per mare e distribuiva tale paga, poi, il mese che entrava, lo lasciava passare fino alla successiva luna nuova. I soldati avendo ricevuto da poco la paga degli alimenti se ne stavano quieti, e lui, passando sopra un mese all'anno, li privava sempre dello stipendio di un mese.

Stabelbio ** di Misia, ⟨dovendo dare⟩ la paga ai soldati, raccolti ⟨gli ufficiali⟩[79] disse che della truppa non aveva bisogno ma degli ufficiali sì, e che quando ne avesse avuto bisogno, data a ciascuno di loro una somma di denaro, li avrebbe mandati a raccogliere mercenari, e che la paga dovuta a loro era meglio darla agli ufficiali. Ordinò pertanto che ognuno di loro licenziasse dal paese i soldati che aveva coscritto. Gli ufficiali allora supponendo che ne avrebbero tratto un guadagno, licenziarono i soldati, com'egli aveva ordinato. Passato un po' di tempo li raccolse ancora e disse che né l'auleta è utile senza il coro, né gli ufficiali senza i loro soldati — e così li fece allontanare dal paese.

Dionigi, recandosi nei templi, se scorgeva una tavola d'oro o d'argento preparata, dopo aver libato al buon Genio, la faceva portar via[80]. Se poi le statue porgevano una coppa d'oro, la faceva portar via dicendo che l'accettava. Le vesti d'oro e le corone ** le toglieva alle statue dicendo di sostituirle con altre più leggere e odorose e poi le ricopriva divesti di (lino) bianco e di corone di pioppo.

[79] L'inizio è corrotto. Σταβέλβιος ὁ Μυσῶν ** στρατιώταις μισθὸν συγκαλέσας ** ἔφησεν: sottintendo un ὀφείλον, davanti a μισθόν e un τοὺς ἡγεμόνας dopo συγκαλέσας. Non sappiamo niente di Stabelbio: cfr. van Groningen, pp. 205-6.

[80] Si sa che al pranzo vero e proprio seguiva secondo l'uso greco il simposio, quando cioè si toglievano le mense (cfr. XENOPH, *Symp.* 2, 1). Era precisamente la libagione al buon genio (ἀγαθὸς δαίμων) che segnava il passaggio tra le « primae » e le « secundae mensae »: cfr. ATHEN. XV 693 E.

LIBRO TERZO[1]

1.

Arist. fr. 184 Rose p. 140

Una buona moglie bisogna sia signora di quanto è dentro casa, avendo cura di tutto secondo le leggi scritte[2], non ammettendo[3] nessuno nell'interno se il marito non ne abbia dato l'ordine, evitando soprattutto i discorsi delle donne estranee che tendono a distruggere l'esistenza[4], affinché, se dentro casa succede qualcosa, ella solo lo sappia e, se qualcosa di brutto è fatto da parte di coloro che entrano, il marito ne sia responsabile. Essa deve esercitare il controllo sulle somme spese per le feste che il marito avrà permesso, tenendosi però e nelle spese e nell'abbigliamento e nella preparazione al di sotto di quel che anche le leggi della città indicano, considerando che né la ricerca di vesti superiori per bellezza né l'abbondanza di oro contribuiscono tanto all'onore di una donna quanto la modestia in ogni azione e il desiderio di una vita onesta e ben regolata. In realtà[5] desta gelosia la ricchezza d'un'anima tale ed è un mezzo molto sicuro per procurare fino alla vecchiaia a sé e ai figli giuste lodi. Di tali

[1] La traduzione è condotta sul testo di Durando: indico in nota le lezioni tolte da Γ.

[2] « Leggi scritte » (« nach den Gesetzen », Gohlke; e non « en suivant les règles que nous avons établies »: Tricot, e Armstrong, e più o meno l'Egger « selon un règlement écrit »). Si tratta delle leggi che le *poleis* emanavano per regolare la vita comunitaria e privata dell'individuo.

[3] non ammettendo...l'ordine: « non permittentem intus neminem nisi vir praeceperit » (Γ).

[4] Cfr. Eurip. *Troi.* 647 sgg.

[5] in realtà...tale: « etenim invidiosus omnis animae huiusmodi ornatus est » (Γ).

cose dunque ella pensi a essere signora con ordine — e in effetti par che non si addice al marito sapere quel che succede dentro casa — in tutto il resto badi a obbedire al marito non prestando
141 attenzione a nessuno degli affari politici [6], né voglia occuparsi affatto di quel che riguarda il matrimonio [dei figli]. Ma quando il tempo esige di dare ad altri i propri figli e di ricevere [un genero o una nuora], allora pure obbedisca al marito in tutto e insieme a lui si consigli e si rimetta a lui se lui avrà dato delle istruzioni, pensando che non è tanto brutto per l'uomo fare una delle cose di dentro casa, quanto per la donna di immischiarsi in quelle di fuori.

La donna veramente ordinata deve pensare che i costumi del marito [7] sono imposti come legge alla sua vita, imposti a lei da dio, legati al matrimonio e alla sorte [8], e se li sopporta con pazienza e sottomissione reggerà la casa facilmente, in caso contrario con difficoltà. Per questo bisogna ch'essa abbia un'anima sola con lui e gli obbedisca nei suoi voleri, non soltanto quando si dà il caso che il marito sia in condizioni di prosperità e in buona fama, ma anche nelle avversità [9]. Se per malattia del corpo o per mancanza di giudizio soffrirà una perdita nelle sostanze, allora deve mostrare le sue doti: e parli pure sempre il meglio [10] e gli presti obbedienza in quel che è giusto, si eccettui il fare qualcosa di brutto o indegno di lei e il ricordare se il marito ha commesso verso di lei qualche fallo per passione, di niente, insomma, si lamenti quasi che l'abbia commesso lui, ma l'attribuisca alla malattia, all'ignoranza o a un casuale errore. In realtà quanto più

[6] Questo particolare è di grande importanza per stabilire l'epoca e l'autore del libretto.

[7] « viri mores »: « les volontés de son mari » (Tricot), « die Artung ihres Mannes » (Gohlke), « her husband's uses » (Armstrong). La frase sottolinea la superiorità dell'uomo in maniera un po' violenta.

[8] « cum nuptiis et fortuna coniunctos ». Penso che il *cum* indichi non tanto complemento di mezzo (« durch die Ehe und das Schicksal », Gohlke) quanto di compagnia nel senso che i *viri mores* si accompagnano per tutta la durata del matrimonio e con qualunque sorte.

[9] Forse è questa la caratteristica più notevole del libretto pseudo-aristotelico. Quanto al pensiero cfr. DIOG. LAERT. V 20.

[10] Bene il Tricot, sia pure liberamente: « qu'elle ne cesse de lui adresser aussi des paroles d'encouragement ».

diligente si mostrerà nell'obbedirgli in tutto questo, tanto maggiore riconoscenza egli, così trattato, avrà verso di lei quando sarà guarito dalla malattia e se la donna non avrà obbedito a taluni suoi comandi non convenienti, tanto più se ne accorgerà una volta ristabilito dal male. Per questo la donna deve guardarsi [da comandi] del genere, ma in tutto il resto obbedirgli con molta più diligenza che se fosse entrata in casa comprata, perché fu comprata a gran prezzo, e cioè a prezzo d'una vita comune e della generazione dei figli: e di questo niente potrebbe essere più grande e più sacro.

Inoltre, se ella fosse vissuta con un uomo fortunato, non
sarebbe diventata allo stesso modo conosciuta [11]. Certo non è 142
piccola cosa usare in maniera giusta e non meschina della prosperità e tuttavia anche il sopportare come si deve l'avversità è a buon diritto molto più apprezzato [12], perché trovarsi in mezzo a molte avversità e dolori e non far niente di male è proprio di un animo forte. Essa deve quindi pregare perché la sfortuna non cada sul marito, ma ritenere che, se un male gli capiti, è qui [13] la lode più alta d'una brava sposa, al pensiero che né Alcesti si sarebbe procurata tanta fama né Penelope si sarebbe meritate tante e tanto grandi lodi se fossero vissute con uomini fortunati: ora invece le sventure di Admeto e di Odisseo procurarono a loro ricordo immortale [14]. Rimaste anche nei mali fedeli e oneste verso gli sposi, furono giustamente onorate dagli dèi. Perché è facile trovare chi partecipa al benessere ma dell'avversità non vogliono essere compagne le donne che non sono migliori. Per tutto questo conviene che la donna onori sommamente il marito e non senta vergogna se non possiede la santa modestia e le ricchezze, figlie del buon ordine, come dice Orfeo [15].

[11] conosciuta: « manifesta » (Γ).

[12] La lezione di Durando è seguita da Tricot, Gohlke, Armstrong.

[13] qui: « hic » (Γ).

[14] Cfr. PLAT. *Symp.* 208 d in cui ricorre la menzione di Alcesti. Ma mentre Platone sottolinea l'amore alla gloria, all'immortalità che avrebbe spinto Alcesti, Achille e Codro a sostenere tanti pericoli, qui la gloria è guardata piuttosto come conseguenza dell'abnegazione di Alcesti e di Penelope nell'affrontare una sorte infelice.

[15] Si tratta probabilmente di un verso, ricostruito dal Rohde (*Kleine*

2.

Conviene dunque che la donna si custodisca con leggi e costumi di tal genere. L'uomo a sua volta deve trarre da princìpi simili le leggi per trattare la moglie, pensando che[16] essa è venuta in casa del marito compagna promessa di esistenza e di figli, come una supplice estranea che lascia i figli[17], i quali porteranno
143 il nome dei genitori, del marito cioè e di lei. Ora che cosa può essere più sacra di questa o per che cosa un uomo assennato può più affaticarsi che per avere da una madre in sommo grado nobile ed eccellente figli che nutriranno la sua vecchiaia, che saranno i custodi più bravi e saggi del padre e della madre, che custodiranno tutta la casa? Perché tirati su come si deve dal padre e dalla madre che hanno avuto per loro un trattamento rispettoso ed equo, non potranno diventare che buoni: ma se non l'otterranno, soffriranno un danno[18]. Per questo se i genitori non daranno un esempio di vita ai figli, essi potranno avere con loro una scusa evidente e comprensibile, e c'è timore che, disprezzati dai figli a causa della loro vita, costoro siano per essi causa di morte. Per ciò l'uomo non deve tralasciar niente di quel che riguarda l'educazione della moglie, sicché secondo[19] le proprie possibilità possa mettere al mondo i figli da madri ottime. In realtà il contadino niente trascura nel tentativo di spargere il

Schriften, I, 12) αἰδώς τε πλοῦτος τ'εὐθημοσύνης καλὸς υἱός. La supposizione del Rohde è accettata da O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Berolini 1922, n. 336, pp. 334-35, e da Eisele in Roscher, *Lex. Myth.*, 3, II, 2582.

[16] pensando che...figli: « quoniam promissa socia vitae et filiorum sicut ab extraneitate deprecator ad domum viri » (Γ). Ho accomodato la traduzione perché il testo presenta una lacuna.

[17] Se è giusta la lezione di Γ avremmo di nuovo la concezione pitagorica della moglie che come supplice è portata via dall'altare. In « derelinquens filios » è indicato forse il dono che essa porta (anche se non attualmente, bensì potenzialmente) alla nuova casa, per il quale è degna di cura e di affetto.

[18] Mi sembra che il soggetto della frase non possa essere altro che 'i figli'.

[19] sicché secondo...ottime: « ut iuxta posse ex optimis prolem possit procreare » (Γ).

seme nella terra migliore e in sommo grado ben coltivata, sperando che in tal modo otterrà il raccolto migliore e per essa, se se ne dà il caso, vuol morire combattendo coi nemici, purché le eviti di essere devastata — e una tale morte è quanto mai degna di onore. Ora se si mette tanta cura per il nutrimento del corpo, con più ragione[20] si deve usare tutto l'impegno per i figli, per la madre che li alleva nella quale viene piantato il seme della vita[21]. In questa maniera soltanto ogni creatura mortale partecipa all'immortalità e petizioni e preghiere si perpetuano in onore degli dèi dei padri. Sicché chi disprezza questo, par che tenga in poco conto gli dèi. Per gli dèi quindi [l'uomo deve aver cura della moglie] alla cui presenza ha offerto sacrifici e ha sposato la sua donna e si è consacrato a darle onore più che a tutti gli altri, dopo i genitori. Il più grande onore per una donna virtuosa è vedere che il marito le si mantiene fedele e non ha nessuna preferenza per alcun'altra donna, ma in confronto a tutte le altre la ritiene sua, cara, leale. Tanto più si sforzerà la donna ad essere 144
tale: se s'accorge che l'affetto del marito per lei è fedele e giusto, essa pure sarà giustamente fedele allo sposo. Perciò conviene che un uomo assennato non ignori quali onori s'addicano ai genitori, quali convengano e s'adattino alla moglie e ai figli, affinché, rendendo a ciascuno quel che gli è proprio, sia giusto e pio. Perché chiunque è privato dell'onore che gli spetta, subisce l'affronto più grande ed anche se uno gli darà molte cose di altri ma gli toglie le proprie, non le accetterà di buon grado. Ora per la donna niente è più grande e più adatto nei riguardi dell'uomo che un'unione onorata e leale. Perciò non s'addice a un uomo di saggio intendimento unirsi a caso con chiunque càpiti, né di avere rapporti con la prima donna incontrata, affinché i figli illegittimi e di bassi natali non abbiano gli stessi diritti dei figli legittimi e la sposa sia privata dell'onore che le spetta e biasimo ricada sui figli[22].

[20] con più ragione...della vita: « multo magis pro filiis et matre et nutrice ad quam animae consumitur omne studium est faciendum » (Γ).

[21] Il confronto tra madre e terra ricorre spesso nel mondo antico: basti citare *Pol.* H 1335 a 18-22; Aeschyl. *Eum.* 658 sgg.; Eurip. *Orest.* 551 sgg.

[22] « ut non degeneribus et iniquis similia liberis legitimis fiant ». Il

3.

A tutte queste cose, dunque, l'uomo deve stare attento: conviene che egli s'accosti alla moglie con cortesia, con molto rispetto e riservatezza, rendendole ragione di un'unione in un'opera che è giusta, lecita, onesta, trattandola con molto rispetto e lealtà, passando sopra i falli leggeri e non intenzionali[23]: e se ha sbagliato per ignoranza l'ammonisca ma non le incuta paura senza riguardo e rispetto e neppure[24] una cattiveria né un piacere sfrenato. Siffatto sentimento è proprio di una cortigiana verso l'amante, mentre amare e temere con eguale riguardo e rispetto è proprio di una donna libera verso il suo sposo. Ci sono due forme di timore: la prima è accompagnata da riguardo e rispetto — è quella che hanno i figli bravi e virtuosi verso i padri e i bravi cittadini
145 verso i governanti virtuosi — l'altra è accompagnata da astio e da odio — è quella che hanno i servi verso i padroni e i cittadini verso i tiranni superbi e malvagi. Scegliendo da tutto questo il meglio, lo sposo deve rendere la moglie concorde, leale, sua, sicché, sia o no lui presente, si comporti sempre verso di lui come se egli fosse presente, in quanto custodi di interessi comuni, e quando lo sposo è lontano senta che per lei nessuno è migliore né più virtuoso né più suo del marito che ha[25]. E questo[26] gliel'insegnerà dapprincipio il marito non guardando che al bene comune, anche se in tale materia ella è inesperta. E se egli sarà pienamente padrone di se stesso, sarà la guida migliore di tutta la vita e insegnerà alla moglie a seguire il suo esempio. Infatti Omero non

testo latino è incerto a causa del neutro plurale «similia». L'Egger intende: «de peur qu'il ne sorte de ces unions de fils différents de sa progeniture légitime...». Così il Gohlke: «damit er nicht aus entartetem und unebenbürtigem Geschlecht Kinder zeugt, die den ehelichen ähnlich sind...». Ma forse il neutro va inteso nel senso più preciso di diritti: così l'Armstrong: «for otherwise the base-born will share in the rights of his lawful children...». Lo stesso il Tricot.

[23] i falli leggeri e non intenzionali: «eorum autem quae non sponte et parvorum peccatorum» (Γ).

[24] e neppure...sfrenato: «nec solutam saevitiem nec voluptatem» (Γ).

[25] La stessa distinzione di I, IV, 1344 a 13 sgg.

[26] e questo...il marito: «ostendet quidem vir hoc» (Γ).

apprezza mai l'amore o il timore senza il rispetto, ma raccomanda sempre di amare con discrezione e con rispetto, di temere, poi, come Elena afferma di temere[27] Priamo quando dice:

O amatissimo suocero, è giusto che io ti rispetti e ti tema[28].

e intendeva dire solo che l'amava con timore e rispetto. E così Odisseo dice a Nausicaa:

Io, o donna, ti guardo con tanta meraviglia e timore[29].

In realtà Omero pensa che questo è l'atteggiamento reciproco dello sposo e della sposa e ritiene che se entrambi sono così disposti sarà bene per entrambi. Giacché nessuno ama né guarda con meraviglia chi gli è inferiore e neppure lo teme con un senso di rispetto: tali sentimenti li avvertono l'uno per l'altro persone superiori e d'indole buona ovvero persone inferiori per dottrina verso quanti li superano. Avendo tale disposizione verso Penelope, Odisseo non commise fallo alcuno nei suoi riguardi, pur essendone lontano, mentre Agamennone commise un torto verso la moglie a causa di Criseide, dichiarando nell'assemblea che una donna schiava, non nobile, anzi, per così dire, barbara non cedeva affatto in virtù a Clitennestra: il che non era ben detto della madre dei suoi figli né i suoi rapporti con l'altra erano legittimi. 146
E come potevano essere legittimi se prima di sapere quale essa sarebbe stata verso lui, la costrinse ad essere sua concubina? Al contrario Odisseo, nonostante che la figlia di Atlante lo pregasse di vivere con lei e gli promettesse di renderlo per sempre immortale, neppure per diventare immortale pensò di tradire l'affetto, l'amore e la fiducia della moglie, ritenendo che era il castigo più grande meritare di ottenere l'immortalità a prezzo di malvagità. E in realtà non volle unirsi a Circe se non per salvare gli amici, anzi le rispose che niente poteva apparirgli più gradito della patria, anche se

[27] di temere...tema: «timere autem sicut Helena inquit dicens timere Priamum "o amatissime socer, tu es mihi verendus atque timendus"» (Γ).

[28] HOM. *Il.* III 172.

[29] HOM. *Od.* VI 168. L'interpretazione moraleggiante dei due versi rientra nell'esegesi aristotelica.

fosse rocciosa, e desiderò vedere la moglie mortale e il figlio piuttosto che vivere. Tanto fermamente egli serbò fede alla moglie: per questo ne ebbe altrettanta da lei.

4.

Inoltre nelle parole di Odisseo a Nausicaa il poeta [30] mostra di apprezzare soprattutto l'unione virtuosa dell'uomo e della donna nelle nozze. Egli infatti pregò gli dèi che le concedessero lo sposo, la casa e la concordia desiderata col marito — e non una concordia qualsiasi, ma quella virtuosa, perché, egli dice, non si dà tra gli uomini bene più grande che quando sposo e sposa in volontà concorde reggono la casa [31]. Donde appare anche che egli non approva la concordia reciproca nelle azioni cattive ma quella che giustamente si accompagna a saggezza e prudenza — perché questo significa reggere la casa in volontà concorde. Così pure quando dice che, se c'è un tale amore, dispetto grande si fa ai nemici, gioia grande agli amici e soprattutto loro capiscono che egli dice il vero. Perché quando l'uomo e la donna sono concordi in quel che è il meglio, è necessario che anche gli amici di ciascuno di loro abbiano reciproca concordia; e poi, essendo potenti, incutono paura ai nemici ma sono utili agli amici: se essi invece
147 sono discordi, anche costoro saranno in disaccordo, e questa debolezza soprattutto loro la sentono. In tutto ciò il poeta [32] apertamente consiglia che gli sposi devono proibire l'uno all'altro ciò che è brutto e irriguardoso e aiutarsi, invece, in pari misura, secondo le loro possibilità, in ciò che è riguardoso e onesto [33], cercando in primo luogo di aver cura dei genitori, l'uomo di quelli della moglie non meno che dei suoi, la donna di quelli del marito. Abbiano poi cura dei figli, degli amici, dei beni, e di tutta la casa, come di cosa comune a entrambi, gareggiando tra

[30] il poeta: « poeta » (Γ).
[31] Cfr. Hom. *Od.* VI 160-85. L'ultimo capitolo è un esempio interessantissimo di critica moraleggiante.
[32] il poeta: « poeta » (Γ).
[33] Cfr. Arist. *Eth. Nic.* Θ 1159 b 2 sgg.

loro perché l'uno e l'altro porti il maggior contributo al benessere comune in quanto più virtuoso e più giusto, mettendo da parte ogni tracotanza, governando con giustizia la casa e mantenendo un contegno modesto e gentile: così, quando saranno arrivati alla vecchiaia, liberi dalle preoccupazioni [dell'amministrazione] e dalle grosse pene dei desideri e dei piaceri che talvolta si danno nella gioventù, possono rispondere a se stessi e ai figli chi di loro ha portato il maggior contributo al patrimonio della casa e sapere subito che il caso ha prodotto il male, la virtù il bene. Chi vince tale gara guadagna dagli dèi la ricompensa più grande, come dice Pindaro:

Dolcemente a lui la speranza il cuore governa e lo spirito volubile degli uomini [34]

e poi dai figli di essere sostentati felicemente fino alla vecchiaia. Bisogna quindi [35] comportarsi e nella vita privata e in quella pubblica tenendo in giusta considerazione gli dèi e gli uomini, soprattutto la propria sposa, i figli, i genitori.

[34] Cfr. Plat. *Resp.* I 331 a (= Pindare, par A. Puech, Paris 1952², tom. IV, 91, p. 227: « dolce, carezzandogli il cuore, nutrice di vecchiaia, la speranza l'accompagna, la speranza che governa sovrana lo spirito incostante dei mortali »). Il nostro autore non cita intero il brano platonico.
[35] Bisogna quindi...genitori: « propter quae oportet specialiter et communiter iuste cogitantes ad omnes deos et homines vivere et multum ad suam uxorem et filios et parente » (Γ).

RETORICA

Traduzione di Armando Plebe

La presente traduzione è stata condotta, per i primi due libri, su ARISTOTE, *Rhetorique*, texte établi par M. Dufour, Paris 1932; per il terzo libro su ARISTOTELIS *Ars rhetorica*, Lipsiae 1898. Le altre varianti adottate sono state segnalate in nota.

LIBRO PRIMO

A

1.

La retorica è analoga alla dialettica: entrambe riguardano oggetti che, in certo modo, è proprio di tutti gli uomini conoscere e non di una scienza specifica. Perciò tutti partecipano in certo modo a entrambe; tutti infatti sino a un certo punto si occupano di indagare su qualche tesi e di sostenerla, di difendersi e di accusare. Senonché la maggior parte fa ciò spontaneamente, alcuni invece lo fanno per una pratica che proviene da una disposizione. 1354 a

Poiché sono possibili entrambe le cose, è evidente che è possibile anche in questa materia delineare un metodo; è possibile infatti ricercare la causa per cui riescono sia coloro che lo fanno per pratica sia coloro che lo fanno spontaneamente, e tutti concorderanno che questo è il compito di un'arte.

Però al giorno d'oggi coloro che compongono delle « arti dei discorsi » non ci hanno fornito, per così dire, neppure una parte di quest'arte; infatti soltanto le argomentazioni[1] sono tecniche, tutti gli altri elementi sono accessori. Essi invece non dicono nulla intorno agli entimemi, i quali sono il corpo dell'argomentazione, mentre dedicano la maggior parte dei loro trattati a questioni estranee all'argomento; infatti la calunnia, la pietà, la collera e siffatte passioni dell'anima non riguardano l'oggetto, ma sono rivolte al giudice. Cosicché se in tutti i giudizi ci si comportasse come si fa ora in alcune città, soprattutto in quelle meglio

[1] Per distinguere i termini aristotelici di πίστις e di τεκμήριον (spesso tradotti entrambi con « prova »), traduco il primo con « argomentazione », il secondo con « prova ».

governate, non avrebbero più nulla da dire. E tutti pensano così: alcuni pensano che dovrebbero prescrivere così le leggi, altri badano alla pratica e impediscono di parlare al di fuori dell'oggetto, come avviene nell'Areopago; e hanno ragione. Infatti non bisogna corrompere il giudice portandolo all'ira, alla paura o all'inimicizia; sarebbe come se uno pervertisse la regola di cui deve servirsi.

Inoltre è evidente che il compito del contendente non è null'altro all'infuori del dimostrare che il fatto è o non è, è avvenuto o non è avvenuto; ma se esso sia grande o piccolo, giusto o ingiusto, cioè quelle questioni che il legislatore non ha determinato, deve deliberare il giudice stesso e non apprenderlo dai contendenti.

Soprattutto occorrerebbe che delle leggi ben stabilite determinassero esse stesse tutto quanto è possibile e lasciassero ai giudici il meno possibile; anzitutto perché è più facile trovare uno o pochi che non molti uomini ben pensanti e capaci di legiferare e
1354 b giudicare; quindi perché le disposizioni legislative sono stabilite dopo un lungo esame, invece i giudizi avvengono all'improvviso, cosicché è difficile che quelli che giudicano stabiliscano bene il giusto e l'utile. Ma, ed è la cosa più importante, perché il giudizio del legislatore non è particolare, ma riguarda il futuro e l'universale, mentre il membro di assemblea e il giudice giudicano ogni volta su casi presenti e determinati. Ad essi sono spesso congiunti l'amicizia, l'odio e l'utilità particolare, cosicché non è più possibile vedere sufficientemente la verità, ma il piacere e il dispiacere personale ottenebrano il giudizio. Per le altre questioni dunque, come abbiamo detto, bisogna render sovrano il meno possibile il giudice; solo intorno all'essere avvenuta o non essere avvenuta la cosa, all'esser possibile o non esser possibile, all'essere o non essere tale è necessario rimettersi ai giudici; infatti non è possibile che il legislatore preveda queste cose.

Se così stanno le cose, è evidente che tutti coloro che trattano intorno a quelle altre cose teorizzano questioni estranee all'oggetto: ad esempio come dev'essere il proemio o la narrazione e ciascuna delle altre parti; in esse infatti non si tratta null'altro che di come essi pongano il giudice in una data disposizione, mentre non danno alcuna indicazione intorno alle argomentazioni tecniche, ed è invece questo il punto di partenza per diventar

esperti degli entimemi. Per questo, benché lo stesso metodo riguardi sia i discorsi deliberativi che quelli giudiziari e benché sia più importante politicamente la pratica dell'arringa che quella dei contratti, essi non dicono nulla intorno a quella, mentre cercano di teorizzare un'arte del perorare, perché nelle arringhe è meno profittevole il parlare fuori dell'argomento e l'arringa si presta meno alle malizie che il patrocinio, perché interessa tutta la comunità. Qui il giudice giudica affari propri, cosicché l'arringatore non deve far null'altro che dimostrare che le cose stanno com'egli dice; invece nei discorsi giudiziari questo non è sufficiente, ma è utile accattivarsi l'ascoltatore: infatti il giudizio riguarda cose altrui e, poiché i giudici badano al proprio interesse e ascoltano a seconda del proprio piacere, si abbandonano ai contendenti, ma non giudicano. Per questo in molti luoghi, come 1355 a
prima abbiamo detto, la legge impedisce di parlare fuori dell'oggetto; invece nelle deliberazioni i giudici stessi vegliano sufficientemente su di ciò.

Poiché è evidente che il metodo tecnico riguarda le argomentazioni e l'argomentazione è una dimostrazione (infatti noi crediamo soprattutto ciò che riteniamo che sia stato dimostrato), e poiché la dimostrazione retorica è l'entimema e questo è, in generale, la più importante delle argomentazioni, e poiché l'entimema è un dato tipo di sillogismo e lo studio di ogni sillogismo è compito della dialettica, o di tutta essa o di una sua parte, è evidente che colui che meglio può conoscere donde e come si generi un sillogismo, questi sarà il più esperto di entimemi, purché conosca anche intorno a quali argomenti si svolgono gli entimemi e quali differenze hanno rispetto ai sillogismi logici. È infatti compito della stessa facoltà il discernere il vero e quello che è simile al vero; e inoltre gli uomini sono sufficientemente dotati per il vero e raggiungono per lo più la verità: quindi il mirare alla probabilità e il mirare alla verità appartengono alla stessa disposizione.

È evidente dunque che gli altri autori teorizzano le questioni estranee all'oggetto e per quali motivi essi si sono rivolti soprattutto all'eloquenza giudiziaria. La retorica è utile per il fatto che per natura la verità e la giustizia sono più forti del loro contrario, cosicché se i giudizi non avvengono come si dovrebbe, è necessariamente perché si è inferiori ad essi. E ciò è degno di biasimo.

Inoltre di fronte ad alcuni uomini, neppure se possedessimo la scienza più esatta, sarebbe facile persuaderli parlando solo sulla base di essa; infatti il discorso secondo la scienza appartiene all'insegnamento; e questo qui è impossibile, bensì è necessario fornire le argomentazioni attraverso le nozioni comuni, come dicemmo anche nei *Topici* a proposito della discussione con i più[2].

Inoltre bisogna saper convincere anche di tesi contrarie, come nei sillogismi, non già per fare indifferentemente entrambe le cose (non bisogna infatti persuadere a cose cattive), bensì perché non ci sfugga come si pone la questione e come, se un altro si serve dei discorsi in maniera non giusta, possiamo confutarli. Nessuna delle altre arti può concludere tesi contrarie, solo la dialettica e la retorica fanno questo; infatti entrambe si occupano parimenti dei contrari. Però gli argomenti trattati non hanno lo stesso valore, bensì quelli veri e migliori sono, in generale, per natura più adatti al sillogismo e più persuasivi.

Inoltre, se è brutto non sapersi difendere col corpo, sarebbe assurdo che non fosse brutto non sapersi difendere con la parola,
1355 b che è più propria all'uomo che l'uso del corpo. Se pur è vero che chi si serve ingiustamente di questa facoltà dei discorsi può nuocere grandemente, però questo fatto è proprio di tutti i beni eccettuata la virtù, e soprattutto dei più utili, quali la forza, la salute, la ricchezza, la strategia: di essi chiunque servendosi giustamente potrà giovare moltissimo, e danneggiare servendosi ingiustamente.

È chiaro dunque che la retorica non appartiene a un genere determinato, ma che, come la dialettica ⟨...⟩; e che è utile; e che la sua funzione non è il persuadere, ma il vedere i mezzi di persuadere che vi sono intorno a ciascun argomento, come avviene pure nelle altre arti: infatti non è proprio della medicina il rendere sani, ma far procedere nella guarigione sino al punto che è possibile curare bene anche quelli che non possono più riacquistare la salute.

Inoltre è evidente che è proprio della retorica scoprire ciò che è persuasivo e ciò che è solo apparentemente persuasivo, come nella dialettica si scopre il sillogismo e il sillogismo apparente.

[2] Cfr. *Top.* A 101 a 26-27.

La sofistica infatti non sta nella facoltà, ma nell'intenzione; con la differenza però che qui l'oratore sarà tale sia che parli per scienza sia che parli per intenzione, là invece il sofista sarà tale per l'intenzione, il dialettico non per l'intenzione, ma per la facoltà.

Cerchiamo ora di parlare del metodo stesso, come e partendo da quali princìpi potremo ottenere quello che ci proponiamo. Dopo aver dunque definito, come da principio, nuovamente che cos'è la retorica, tratteremo gli altri argomenti.

2.

Definiamo dunque la retorica come la facoltà di scoprire in ogni argomento ciò che è in grado di persuadere. Questa infatti non è la funzione di nessun'altra arte; ciascuna delle altre arti mira all'insegnamento e alla persuasione intorno al proprio oggetto: così la medicina intorno ai casi di salute e di malattia, la geometria intorno alle variazioni che avvengono nelle grandezze, l'aritmetica intorno ai numeri, e parimenti le altre arti e scienze. La retorica invece sembra poter scoprire ciò che persuade, per così dire, intorno a qualsiasi argomento dato; perciò affermiamo che essa non costituisce una tecnica intorno a un genere proprio e determinato.

Delle argomentazioni alcune sono extratecniche, altre tecniche. Intendo per extratecniche quelle che non sono procurate da noi stessi, ma che si trovano già in partenza, come le testimonianze, le confessioni sotto tortura, i documenti scritti e quelle del genere; per tecniche intendo le argomentazioni che è possibile fornire attraverso il metodo e per mezzo nostro; per cui delle prime ci si deve servire, ma le seconde bisogna trovarle.

Delle argomentazioni procurate col discorso tre sono le specie: 1356 a
le une risiedono nel carattere dell'oratore, le altre nel disporre l'ascoltatore in una data maniera, le altre infine nello stesso discorso, attraverso la dimostrazione o l'apparenza di dimostrazione.

Le argomentazioni attraverso il carattere avvengono quando il discorso è detto in maniera da rendere degno di fede l'oratore; infatti noi crediamo di più e più facilmente alle persone oneste intorno alle questioni generali e crediamo loro del tutto nelle

questioni che non comportano certezza, ma opinabilità. Ma occorre che questa fiducia provenga dal discorso e non da un'opinione precostituita sul carattere dell'oratore. Quindi non bisogna pensare come alcuni dei trattatisti che ritengono che in quest'arte la stessa onestà dell'oratore non conferisca per nulla alla persuasione; ma anzi, per così dire, il carattere porta quasi la prova più forte.

Le argomentazioni avvengono attraverso gli ascoltatori quando essi sono condotti dal discorso a una passione; infatti non pronunziamo in maniera uguale un giudizio se siamo addolorati oppure contenti, oppure in amicizia o in odio. Come abbiamo detto, questo è il solo argomento che cercano di teorizzare gli attuali trattatisti. Noi chiariremo ciascuno di questi punti, quando parleremo delle passioni.

Si danno argomentazioni attraverso il discorso, quando mostriamo il vero o il vero apparente da quello che ciascun argomento offre di persuasivo.

Poiché le argomentazioni avvengono attraverso questi mezzi, è evidente che l'adoperarle è cosa propria di chi è in grado di sillogizzare e di indagare intorno ai costumi, alle virtù e in terzo luogo intorno alle passioni, sull'essenza e la qualità di ciascuna passione, sulla loro provenienza e modalità; cosicché risulta che la retorica è come una diramazione della dialettica e della scienza intorno ai costumi, che è giusto denominare politica. Per questo la retorica si riveste anche dell'abito della politica e così quelli che si arrogano di praticarla sia per ignoranza sia per millanteria sia per altre ragioni umane; ed essa è una branca della dialettica e ad essa simile, come dicemmo anche al principio; infatti né l'una né l'altra di esse è una scienza su di un argomento determinato, ma esse sono soltanto delle facoltà di procurare argomenti.

Dunque intorno alle facoltà di esse e sulle loro relazioni si è detto, press'a poco, abbastanza. Quanto alle argomentazioni che avvengono attraverso il dimostrare o l'apparenza di dimostrare, come anche nella dialettica vi sono l'induzione, il sillogismo e il sillo-
1356 b gismo apparente, anche qui accade similmente; infatti l'esempio è un'induzione, l'entimema un sillogismo ⟨, l'entimema apparente un sillogismo apparente⟩. Denomino entimema il sillogismo retorico, esempio l'induzione retorica. Tutti gli oratori forniscono le prove

attraverso la dimostrazione o dicendo esempi o entimemi e null'altro oltre questi; perciò, se è necessario in generale che si dimostri qualsiasi cosa o per sillogismo o per induzione (questo ci risulta evidente dagli *Analitici*[3]), è necessario che ciascuno di questi due metodi sia uguale nell'una e nell'altra arte.

Quale sia la differenza fra l'esempio e l'entimema risulta chiaro dai *Topici* (là infatti si è parlato precedentemente del sillogismo e dell'induzione); cioè il dimostrare partendo da molti casi simili che una cosa sta in un dato modo è colà induzione e qui esempio; invece quando, date certe premesse, risulta per mezzo di esse qualcosa di altro e di ulteriore per il fatto che esse sono tali o universalmente o per lo più, questo colà si chiama sillogismo e qui invece entimema.

È evidente che ciascuna delle due specie ha un proprio vantaggio per i discorsi oratori. Quello che si è detto nella *Metodica* vale similmente anche qui[4]. I discorsi oratori sono infatti gli uni fondati sugli esempi, gli altri sugli entimemi e gli oratori parimenti sono gli uni inclini agli esempi, gli altri agli entimemi. Certo i discorsi che procedono per esempi non sono meno convincenti, ma quelli basati sugli entimemi travolgono di più. Quale ne sia la causa e come ci si debba servire di entrambi diremo in seguito: per ora definiamo più esattamente la loro natura.

Poiché il persuasivo è persuasivo per qualcuno e vi è tanto il persuasivo e credibile immediato e di per sé, quanto il persuasivo a causa del sembrar dimostrato attraverso ragioni persuasive, e poiché nessun'arte esamina l'individuale (come ad esempio la medicina non esamina cosa sia salutare per Socrate o per Callia, ma che cosa per un qualsiasi uomo o per uomini di tal tipo: questo è infatti tecnico, mentre l'individuale è indeterminato e non è scientifico), per questo neppure la retorica studierà il probabile individuale, ad esempio il probabile per Socrate o per Ippia, ma il probabile per uomini di tal tipo, come pure la dialettica. Anche questa infatti non sillogizza partendo da qualsiasi argomento (vi

[3] Per questo rinvio e per quello immediatamente seguente, cfr. *An. pr.* B 23; *An. post.* A 1; *Top.* A 100 a 25; 105 a 13.

[4] Nel catalogo dei libri aristotelici in DIOG. LAERT. V 23 si trova: Μεθοδικῶν, α', β', γ', δ', ε', στ', ζ', η'.

sono anche premesse evidenti solo per chi sragiona), bensì quella sillogizza solo partendo da argomenti che richiedono un ragionamento, mentre la retorica solo partendo da argomenti su cui si è soliti deliberare.

1357 a La sua funzione riguarda argomenti intorno ai quali deliberiamo e intorno ai quali non abbiamo arti, e di fronte a uditori che non sono in grado di trarre un'inferenza da molti elementi, né di ragionare alla lontana. Noi deliberiamo intorno alle questioni che appaiono suscettibili di esser risolte in due maniere diverse: invece intorno a quelle che non possono esser state, essere ora o essere in futuro diverse da come sono nessuno delibera se le giudica tali; infatti non servirebbe a nulla.

Degli argomenti suscettibili di sillogismi e di inferenze alcuni sono tratti da proposizioni già prima dedotte per sillogismo, altri invece da proposizioni non dedotte sillogisticamente, ma bisognose di sillogismo per il fatto che non sono di opinione comune. I primi non sono facili a seguirsi per la lunghezza della deduzione (nel caso che il giudice sia un uomo semplice); gli altri argomenti invece non sono persuasivi perché tratti da proposizioni su cui non si è d'accordo e che non sono di opinione comune; per cui è necessario che l'entimema e l'esempio siano su questioni che possono per lo più essere diversamente, e l'esempio sia un'induzione e l'entimema un sillogismo, e tratti da poche proposizioni e spesso meno numerose di quelle da cui si trae il sillogismo della prima figura. Se poi una di esse è conosciuta, non occorre neppure enunciarla: lo stesso ascoltatore la supplisce; ad esempio per dire che Dorico ha vinto una corona come premio dell'agone, è sufficiente dire che vinse i giochi olimpici: il fatto che, avendoli vinti, ricevette una corona, non occorre aggiungerlo. Tutti lo sanno già.

Poiché solo poche delle premesse dei sillogismi retorici sono necessarie (infatti la maggior parte delle questioni su cui si fanno giudizi ed esami, possono anche essere diversamente; infatti si deliberano ed esaminano argomenti di azione, e le azioni sono tutte di questo tipo e non ve n'è nessuna, per così dire, necessaria); e poiché le proposizioni che si verificano solo per lo più e che sono solo possibili si concludono necessariamente da proposizioni di questo tipo, e quelle necessarie da proposizioni neces-

sarie (questo è evidente dai nostri *Analitici*[5]), è chiaro che le premesse degli entimemi saranno alcune necessarie, ma la maggior parte soltanto frequenti, e gli entimemi si traggono dai verosimili e dai segni, cosicché è necessario che questi due tipi di premesse si identifichino con quei due tipi.

Il verosimile è ciò che avviene per lo più, non però assolutamente, come alcuni definiscono, ma ciò che, nell'ambito di quel che può essere diversamente, è, rispetto alla cosa rispetto a cui è verosimile, come l'universale rispetto al particolare. Dei segni 1357 b l'uno si comporta come un particolare in rapporto all'universale, l'altro come un universale in rapporto al particolare. Di essi quello necessario è la prova, quello non necessario non ha un nome corrispondente a questa differenza. Intendo per necessarie le proposizioni da cui derivano sillogismi. Perciò anche dei segni quello che è tale è la prova: quando infatti si ritiene che non è possibile confutare la proposizione enunciata, allora si pensa di apportare una prova, che si ritiene dimostrata e compiuta; nella lingua antica infatti τέκμαρ [prova] e πέρας [compimento] significano la stessa cosa.

Dei segni l'un tipo si trova nel rapporto del particolare all'universale: ad esempio: se uno dice che del fatto che i sapienti siano giusti è segno il fatto che Socrate è sapiente e giusto. Questo è un segno, ma è confutabile, anche se la proposizione detta sia vera: esso infatti è asillogistico. Un altro segno invece è del tipo di quando uno dice esser segno ch'egli sia malato il fatto di aver la febbre, oppure esser segno che ella abbia partorito il fatto che ha latte: questo è necessario. E questo è il solo dei segni che sia una prova: esso solo, infatti, se è vero, è inconfutabile. Un altro tipo si trova invece nel rapporto dell'universale al particolare; ad esempio se uno dice che un indizio che egli abbia la febbre è che respira rapidamente. Anche questo è confutabile, anche se è vero: infatti è possibile che abbia difficoltà di respiro anche chi non ha la febbre.

Si è qui detto dunque che cos'è il verosimile e che cosa sono il segno e la prova e in che cosa differiscono; ma sia intorno ad essi, sia intorno alla causa per cui alcune proposizioni sono asil-

[5] Cfr. *An. pr.* A 4-23.

logistiche, altre sillogistiche, si è definito più chiaramente negli *Analitici*[6].

S'è detto che l'esempio è un'induzione e intorno a quali soggetti è induzione. Esso non è nel rapporto della parte al tutto, né in quello del tutto alla parte, ma in quello della parte alla parte, del simile al simile, quando i due termini appartengono a uno stesso genere, ma uno sia più noto dell'altro. Ad esempio: Dionigi aspira alla tirannide perché ha richiesto una guardia; infatti precedentemente Pisistrato chiese una guardia perché aveva questo proposito e, quando l'ebbe ottenuta, divenne tiranno, e così Teagene a Megara: e così tutti quelli che si conoscono diventano esempi per Dionigi, che non si sa ancora se chiede la guardia per questo scopo. Tutti questi casi rientrano sotto lo stesso concetto universale che colui che aspira alla tirannide chiede una guardia.

1358 a Donde si traggano dunque quelle argomentazioni che sembrano essere dimostrative, è stato detto. Degli entimemi la differenza più importante e più ignorata da quasi tutti è la stessa che vi è anche tra i sillogismi nella dialettica: alcuni di essi sono di competenza della retorica, come alcuni dei sillogismi sono di competenza della dialettica; altri sono di competenza di altre arti e facoltà, alcune delle quali già esistenti, altre non ancora possedute: per questo tali differenze sfuggono agli ascoltatori; e più uno li tratta specificamente più esorbita da quelle discipline. Ciò che s'è detto sarà più chiaro quando lo esporremo più diffusamente.

Dico che sono sillogismi dialettici e retorici quelli a proposito dei quali parliamo di 'luoghi'. Questi sono alcuni comuni[7]: intorno alla giustizia, alla fisica, alla politica e a molti argomenti che differiscono per specie, come il luogo del più e del meno.

[6] Cfr. *An. pr.* B 27, 70 a sgg.

[7] Il Throm (*Die Thesis*, Paderborn 1932, p. 42) vorrebbe intendere l'espressione οὗτοι δ'εἰσὶν οἱ κοινοί come equivalente l'espressione οὗτοι δ'εἰσὶν τὰ κοινά: Aristotele cioè intenderebbe dire qui che i luoghi sono i «princìpi comuni» degli entimemi, mentre poi vi sono i «princìpi propri» (ἴδια) delle singole scienze. Ma con ciò verrebbe a smarrirsi il perché della distinzione aristotelica tra «luoghi» e «premesse».

Infatti da esso sarà possibile sillogizzare o formulare un entimema indifferentemente intorno alla giustizia non più che intorno alla fisica o intorno a qualsiasi argomento: eppure questi argomenti differiscono per specie. Propri sono invece quei luoghi che provengono da premesse relative a ciascuna specie e a ciascun genere; come intorno alla fisica vi sono premesse dalle quali non deriva né un entimema né un sillogismo intorno all'etica, e intorno a questa ve ne saranno altre da cui non ne deriveranno intorno alla fisica: e così per tutte le discipline. I luoghi comuni non renderanno esperto in nessuna disciplina: infatti non concernono nessun argomento specifico; i luoghi propri invece quanto più esattamente uno sceglierà le premesse, praticherà inavvertitamente una scienza diversa dalla retorica; se uno infatti raggiungerà i princìpi, non vi sarà più dialettica né retorica, ma quella scienza di cui possiede i princìpi.

La maggior parte degli entimemi si traggono da queste specie particolari e proprie, i meno numerosi dai luoghi comuni. Come dunque facemmo anche nei *Topici*[8], anche qui bisogna distinguere, a proposito degli entimemi, le 'specie' e i 'luoghi' da cui si debbono trarli. Intendo per specie le premesse relative a ciascun genere particolare, per luoghi quelli comuni parimenti a tutti i generi.

Diciamo dunque in primo luogo delle specie; e anzitutto esamineremo i generi della retorica, affinché, dopo aver distinto quanti essi sono, esaminiamo gli elementi e le premesse separatamente di ciascuno.

3.

Della retorica i generi sono in numero di tre: altrettanti infatti sono anche i tipi di ascoltatori dei discorsi. Il discorso è costituito a sua volta da tre elementi: da colui che parla, da ciò
di cui si parla e da colui a cui parla; e il fine è rivolto a quest'ul- 1358 b
timo, all'ascoltatore. È necessario che l'ascoltatore sia o spettatore o giudice e che il giudice decida o sul passato o sul futuro.

[8] Cfr. *Top.* A 1, 14; Γ 5.

V'è chi decide sul futuro, come il membro dell'assemblea; quello che decide sul passato, come il giudice; quello che decide sul talento dell'oratore, cioè lo spettatore; cosicché necessariamente vi saranno tre generi della retorica: il deliberativo, il giudiziario, l'epidittico.

Della deliberazione i due aspetti sono il consigliare e lo sconsigliare; infatti sempre coloro che persuadono privatamente e quelli che arringano pubblicamente fanno una di queste due cose. Dell'azione giudiziaria i due aspetti sono l'accusa e la difesa; necessariamente i contendenti compiono una di queste due cose. Del genere epidittico i due aspetti sono l'elogio e il biasimo.

Quanto ai tempi di ciascuno di questi generi, per il consigliere il tempo è il futuro; infatti egli persuade, consigliando o sconsigliando, intorno alle cose future. Per il contendente in giudizio il tempo è il passato; infatti è sempre su fatti compiuti che l'uno accusa e l'altro difende. Per l'oratore epidittico il tempo principale è il presente; infatti è a proposito di eventi presenti che tutti lodano o biasimano; spesso però essi si servono anche del passato, rievocandolo, e del futuro, congetturandolo.

Ciascuno di questi generi ha un fine diverso; ed essendo essi tre, vi sono tre fini. Il consigliere ha come fine l'utile e il nocivo: chi infatti consiglia qualcosa lo raccomanda come migliore, chi sconsiglia lo depreca come peggiore, in aggiunta a questo fine egli aggiunge poi a rincalzo gli altri, il giusto o l'ingiusto, il bello o il brutto. I contendenti in giudizio hanno come fine il giusto e l'ingiusto; anche essi aggiungono a rincalzo a questo gli altri fini. Quelli invece che lodano e che biasimano hanno come fine il bello e il brutto; anche essi riferiscono a questi gli altri fini.

Un segno che ciascun genere ha veramente il fine suddetto è il fatto che talvolta si può non contendere neppure intorno agli altri fini: ad esempio il contendente in giudizio non discutere se il fatto non sia accaduto o non abbia danneggiato; mentre invece sul fatto che vi sia colpevolezza non vi sarà mai riconoscimento; in caso contrario non vi sarebbe bisogno di processo. Parimenti anche i consiglieri spesso lasciano perdere gli altri fini, ma non riconoscerebbero mai che le cose che consigliano siano dannose o che quelle che sconsigliano siano utili; e spesso non si preoccupano per nulla di dimostrare che non sia ingiusto ridurre in

schiavitù i popoli vicini, anche quelli che non hanno commesso nessuna ingiustizia. Parimenti anche quelli che lodano e quelli che biasimano non badano se il loro personaggio fece cose giove- 1359 a
voli o dannose, ma spesso lo esaltano perché fece qualcosa di bello trascurando il proprio interesse; ad esempio lodano Achille perché vendicò l'amico Patroclo, pur sapendo che in tal modo avrebbe dovuto morire, mentre gli sarebbe stato possibile vivere. Per lui una tale morte era più bella anche se il vivere era vantaggioso [9].

È evidente da ciò che s'è detto che è necessario anzitutto possedere le premesse relative a questi generi. Le premesse retoriche sono le prove, i verosimili e i segni. In generale, i sillogismi si traggono dalle premesse; e l'entimema è un sillogismo che si deduce dalle premesse suddette. Poiché non le cose impossibili ma solo quelle possibili possono esser state compiute o esser compiute in futuro, e poiché le cose non avvenute o che non avverranno non è possibile che siano state compiute o che in futuro vengano compiute, è necessario che il consigliere, il contendente in giudizio e l'oratore epidittico posseggano le premesse relative al possibile e all'impossibile e alla questione se la cosa accadde oppure no, se accadrà oppure no.

Inoltre, poiché tutti gli oratori che lodano e che biasimano, che consigliano e che sconsigliano non solo cercano di dimostrare le cose suddette, ma anche che il buono o il cattivo, oppure il bello o il brutto, oppure il giusto o l'ingiusto è grande o piccolo, sia considerandoli di per sé, sia confrontandoli tra loro, è evidente che occorre possedere delle premesse anche intorno alla grandezza e alla piccolezza, al più e al meno, sia in universale sia in particolare; ad esempio quale bene o ingiustizia o giustizia sia maggiore o minore; e similmente per il resto.

Donde dunque si debbano necessariamente trarre le premesse, s'è detto; ora dobbiamo distinguere le premesse particolari per ciascuno di questi generi; cioè intorno alle premesse del consiglio, intorno a quelle dei discorsi epidittici e, in terzo luogo, intorno a quelle delle azioni giudiziarie.

[9] Concetti platonici (*Apol.* 28 b-c; *Symp.* 179 e), a proposito di Hom. *Il.* XVIII 79-126.

4.

In primo luogo bisogna comprendere intorno a quali beni o mali il consigliere consiglia, poiché egli non consiglia intorno a tutte le cose, ma solo intorno a quelle che possono sia avvenire sia non avvenire. Intorno a quelle cose che vi sono o vi saranno inevitabilmente, o che è impossibile che vi siano o vi siano state, non è possibile consiglio. Neppure intorno a tutte quante le cose possibili; vi sono infatti alcuni beni tra quelli che possono esserci e non esserci, i quali si danno o per natura o per caso: intorno a essi non avrebbe alcun profitto il consigliare; ma è evidente che si consiglia intorno a quelle cose intorno alle quali è possibile deliberare. Tali sono quelle che per natura si riconducono a noi
1359 b e di cui il principio della produzione dipende da noi; dunque dovremo esaminare sino a che troveremo se esse sono per noi possibili o impossibili a farsi.

L'enumerare esattamente e dettagliatamente e il ripartire in specie gli oggetti intorno a cui si suole deliberare, inoltre il definirli il più possibile secondo verità, non si può aver di mira nel caso presente, per il fatto che ciò non è compito dell'arte retorica, ma di un'arte più razionale e attinente alla verità e anche perché ora le si è accordato un ambito maggiore di quello delle proprie speculazioni. Infatti è vero ciò che venimmo a dire anche poco fa, che la retorica si compone della scienza analitica e di quella politica relativa ai caratteri, e che essa è simile da un lato alla dialettica, dall'altro ai discorsi sofistici. Quanto più si cerca di organizzare la dialettica e la retorica non come facoltà, ma come scienze, tanto più si finisce con l'eliminare la loro natura e coll'organizzarle in scienze di oggetti determinati e non solo di discorsi. Tuttavia tratteremo anche qui di quelle questioni che è utile dirimere e che lasciano poi campo di ricerca alla scienza politica.

Si può dire che i più importanti argomenti intorno a cui tutti deliberano e intorno a cui parlano i consiglieri sono in numero di cinque: cioè intorno ai redditi, alla guerra e alla pace, alla difesa del territorio, all'importazione e all'esportazione, e alla legislazione.

Perciò chi deve consigliare intorno ai redditi deve conoscere le entrate della città, quali e quante siano, per aggiungervi quelle che mancano e per aumentare quelle che sono insufficienti; e inoltre tutte le spese della città, per sopprimere quelle superflue e ridurre quelle eccessive: infatti non si diventa più ricchi soltanto aumentando gli averi, ma anche diminuendo le spese. Ma non è possibile avere una visione completa dalla sola esperienza del proprio paese, bensì è necessario indagare anche sui ritrovati degli altri popoli per poter consigliare intorno ai propri affari.

A proposito della pace e della guerra, occorre conoscere la potenza della città quanta essa sia già e quanta possa diventare, di che natura sia quella che già esiste e quella che può aggiungersi; e inoltre quali guerre e in qual modo ha sostenuto la città. Ed è necessario conoscere queste cose non solo sulla propria città, ma anche su quelle confinanti. E occorre sapere contro quali popoli sia consigliabile entrare in guerra, per restare in pace con i più forti e comportarsi liberamente nel guerreggiare coi più deboli.
E conoscere se le proprie forze siano simili o dissimili a quelle 1360 a
degli altri: anche a questo riguardo infatti si può essere superiori o inferiori. È necessario inoltre, per questi fini, non solo aver studiato le proprie guerre, ma anche quelle degli altri come riescono: infatti da cause simili si producono, naturalmente, effetti simili.

Quanto alla difesa del territorio, non bisogna ignorare come esso sia difeso, ma bisogna conoscere la quantità e la specie della difesa e le posizioni dei presìdi (ciò è impossibile a chi non conosce il territorio), per accrescere la difesa se è insufficiente e ridurla se è eccessiva e sorvegliare meglio i luoghi più adatti.

Quanto ai mezzi di sussistenza, occorre sapere quanta e quale spesa è sufficiente alla città, i prodotti propri e quelli da importarsi, e da chi vi dev'essere esportazione e da chi importazione, affinché avvengano verso costoro patti e convenzioni. Infatti verso due tipi di popoli è necessario che i cittadini si mantengano irreprensibili; verso i più potenti e verso quelli che sono utili in queste cose.

Se, ai fini della sicurezza, è necessario poter studiare tutte queste cose, non è però meno importante essere esperti nella

legislazione; infatti nelle leggi risiede la salvezza della città, per cui è necessario sapere quante forme di costituzione vi sono e quali condizioni sono adatte a ciascuna, per quali cause, sia interne alla costituzione sia contrarie, esse si corrompono naturalmente. Dico che si corrompono per cause interne perché, eccettuata la costituzione migliore, tutte le altre si corrompono per rilassamento e per tensione; ad esempio la democrazia non solo si indebolisce rilassandosi, per sboccare infine nell'oligarchia, ma anche tendendosi troppo; così l'incurvatura e la schiacciatura del naso, se si attenuano, vengono al giusto mezzo, mentre se i nasi diventano troppo aquilini o camusi si deformano tanto da non sembrare neppure più nasi. Per la legislazione è utile non solo, attraverso lo studio del passato, esser esperti su quale costituzione sia utile, ma conoscere anche quali costituzioni vi siano presso gli altri popoli e quali con essi si accordino. Perciò è evidente che i viaggi sono utili per la legislazione (infatti di lì si può trarre la conoscenza delle leggi dei popoli) e per i consigli politici sono utili le ricerche sugli scrittori storici; però tutti questi argomenti sono compito della politica e non della retorica.

Queste sono dunque le questioni più importanti intorno a cui bisogna che chi si accinge a consigliare possegga le premesse.
1360 b Diremo ora nuovamente donde partendo si deve, intorno a questi e agli altri argomenti, consigliare o sconsigliare.

5.

Si può dire che ognuno in particolare e tutti in generale hanno uno scopo, mirando al quale determinano le loro scelte e avversioni; questo è, sostanzialmente, la felicità e le parti di essa. Diremo a guisa di esempio che cos'è, in generale, la felicità e donde provengono le sue parti; giacché è intorno ad essa e alle azioni che a essa mirano e a quelle contrarie che si consiglia e si sconsiglia. Bisogna infatti fare ciò che procura la felicità o una delle sue parti, o che la rende maggiore anziché minore, e bisogna non fare ciò che la corrompe o la impedisce o produce il suo contrario.

S'intende per felicità una buona condotta di vita congiunta alla virtù, o l'autosufficienza di vita, o la vita più piacevole congiunta alla sicurezza, o la prosperità dei beni e dei corpi con la facoltà di conservarli e di usarli: si può dire che tutti concordino che la felicità è una o più di queste cose.

Se questo è dunque la felicità, è necessario che le sue parti siano la nobiltà di nascita, l'aver molti amici, l'averli buoni, la ricchezza, l'aver buoni figli, l'averne molti, la buona vecchiaia, inoltre le virtù del corpo quali la salute, la bellezza, la forza, la grandezza, la capacità agonistica, la fama, l'onore, la fortuna, la virtù [10]; così si sarà il più autosufficienti possibile, se si avranno insieme sia i beni interiori sia quelli esteriori; non ve ne sono infatti altri all'infuori di questi. I beni interiori sono quelli relativi all'anima e quelli relativi al corpo, i beni esteriori sono la salute, gli amici, le ricchezze, l'onore. Noi pensiamo che convenga inoltre avere potenza e fortuna: così la vita può essere la più sicura. Esaminiamo dunque similmente anche che cosa sia ciascuna di queste parti.

La nobiltà di nascita è per un popolo e per una città l'essere autoctoni o di antica origine, l'eccellenza dei suoi primi capi, la moltitudine ed eccellenza nelle cose ambite dei loro discendenti; per i singoli la nobiltà consegue dagli uomini e dalle donne da cui derivano, dalla legittimità da entrambe le parti e, come per la città, dal fatto che i primi antenati siano stati illustri o per virtù o per ricchezza o per qualunque altra delle cose onorevoli e che da questa stirpe siano derivati molti illustri uomini, donne, giovani e vecchi.

L'aver buoni e molti figli non è cosa da poco. Per la comunità 1361 a
ciò si verifica se vi è una gioventù numerosa e valente: valente per la virtù del corpo, cioè per grandezza e bellezza, forza, capacità agonistica; mentre le virtù morali di un giovane sono la moderazione e il coraggio. Per i singoli l'aver buoni e molti figli significa che i propri figli siano molti e tali, sia femmine che maschi. Delle femmine la virtù del corpo è costituita dalla bellezza e dalla grandezza, quella dell'anima dalla moderazione e

[10] In tutti i codici, eccettuato il Parisinus 1741 e il Vaticanus 23, si trovano qui aggiunte le parole: « o anche le sue parti: la saggezza, il coraggio, la giustizia, la temperanza », evidentemente interpolate, giacché corrispondono a una classificazione platonica e non aristotelica.

dall'amore per il lavoro privo di avarizia. Parimenti occorre che la comunità o il singolo cerchino di inculcare ciascuna di queste qualità nei maschi e nelle femmine; infatti quei popoli dove la qualità delle donne è cattiva, come gli Spartani, perdono quasi la metà della loro felicità ⟨...⟩[11].

Le parti della ricchezza sono l'abbondanza di denaro, di terra, il possesso di territori eccellenti per numero, per grandezza e per bellezza; inoltre il possesso di suppellettili, di schiavi e di bestiame eccellenti per numero e per bellezza. Tutti questi beni sono sicuri, decorosi e utili. Utili sono soprattutto i beni fruttiferi, decorosi quelli di godimento; intendo per beni fruttiferi quelli da cui provengono le entrate, per beni di godimento quelli da cui non deriva null'altro che l'uso proprio di essi. La definizione della sicurezza dei beni è il possederli in luogo e in modo tale che il loro uso dipenda da noi. La definizione della proprietà dei beni è che dipenda da noi l'alienarli oppure no; e intendo per alienazione la donazione e la vendita. In generale l'essere ricchi consiste nell'usare i beni piuttosto che nel possederli; infatti la ricchezza è l'esercizio e l'uso di essi.

La buona fama consiste nell'esser ritenuto da tutti onesto, ovvero nel possedere un tal bene a cui aspirano tutti, o almeno i più, i buoni e i saggi.

L'onore è il segno di una buona fama di benefattore: si onorano giustamente e soprattutto quelli che hanno fatto del bene, ma si onora anche chi può far del bene. La beneficenza è relativa alla salute e alle cause dell'esistenza, o alla ricchezza, o a qualcuno degli altri beni, di cui non è facile il possesso o in generale, o in un dato luogo, o in un dato tempo; molti infatti ottengono onore per motivi che sembrano piccoli, ma ne sono causa i luoghi e le circostanze.

Parti dell'onore sono i sacrifici, le commemorazioni in versi e in prosa, i privilegi, le donazioni di terreni, le precedenze, i sepolcri, le statue, il mantenimento pubblico, gli onori barbarici, come il prosternarsi e il cedere il posto, i doni onorevoli in ciascun popolo. Infatti il dono è sia la donazione di un possesso,

[11] Lacuna stabilita dal Roemer, perché manca qui la definizione della ricchezza.

sia un segno di onore; per questo gli avidi di ricchezza e gli ambiziosi aspirano ai doni: il dono è un possesso, a cui mirano gli 1361 b
avidi di ricchezza, e comporta un onore, a cui mirano gli ambiziosi.

La virtù del corpo è la salute; essa significa il poter usare del corpo restando privi di malattie; molti infatti sono sani nel senso in cui si dice sano Erodico; nessuno invidierebbe la loro salute, perché essi debbono astenersi da tutte le soddisfazioni umane o dalla maggior parte di esse. La bellezza è diversa a seconda di ciascuna età. Del giovane bellezza è l'aver il corpo utilizzabile per le fatiche, sia quelle della corsa che quelle della forza, essendo gradevole diletto a vedersi; per questo gli atleti del pentatlo sono bellissimi, perché sono dotati da natura insieme sia per la forza sia per la corsa. La bellezza dell'uomo maturo consiste nell'essere adatto alle fatiche di guerra e nel sembrare piacevole pur incutendo paura. La bellezza del vecchio consiste nell'essere resistente alle sofferenze necessarie, senza provar dolore per non aver nessuno dei mali da cui è gravata la vecchiaia.

La forza è la facoltà di muovere come si vuole un altro corpo, e necessariamente si muove un altro o tirandolo o spingendolo, o sollevandolo, o schiacciandolo, o comprimendolo; perciò un uomo forte è tale o per tutte o per qualcuna di queste cose.

La virtù della grandezza consiste nel superare l'altezza, la grandezza, la larghezza della maggior parte degli uomini di una tal eccedenza che però non renda più lenti i movimenti per il suo eccesso.

La virtù agonistica del corpo si compone di grandezza, forza e velocità (infatti l'uomo veloce è forte); colui che è in grado di lanciare le gambe in un certo modo e di muoverle velocemente e a grandi passi è adatto alla corsa; chi è abile a serrare e a trattenere è abile alla lotta; chi a scuotere coi colpi, al pugilato; chi è abile a entrambe le cose, al pancrazio; chi è abile a tutto, al pentatlo.

La buona vecchiaia è un lento invecchiamento privo di dolore[12], infatti non si ha buona vecchiaia né se si invecchia rapi-

[12] Traduco le parole μετ'ἀλυπίας e, poco più avanti, λυπηρῶς, seguendo la tradizione (cfr. la *vetusta translatio*: « cum absentia tristitiae »;

damente, né se si invecchia lentamente, ma da miserabili. Ciò risulta dalle virtù del corpo e dalla fortuna; infatti chi non è sano e forte non sarà privo di sofferenze, né senza fortuna si vivrà a lungo senza dolori. Vi è anche, all'infuori della forza e della salute, un'altra facoltà, la longevità; molti infatti sono longevi senza le virtù del corpo. Ma per la presente ricerca non ci sarebbe utile la minuziosità.

L'avere molti e buoni amici non è cosa da poco, se si definisce l'amico come colui che cerca di fare per un altro e nel suo interesse quello che ritiene buono per lui. Colui che ha molte persone così disposte ha molti amici, e se costoro sono anche virtuosi, egli ha buoni amici.

Si ha buona fortuna quando ci toccano quei beni di cui la
1362 a sorte è causa, e li possediamo o tutti o la maggior parte, o i più grandi. La sorte è causa di alcuni beni di cui sono causa anche le arti e anche di molti beni non producibili dalle arti; come, ad esempio, quelli di cui è causa la natura, possono aversi anche non da essa; della salute infatti è causa l'arte, della bellezza e della grandezza la natura. In generale provengono dalla sorte quei beni per cui sorge l'invidia. La fortuna è anche causa dei beni che sfuggono al calcolo: ad esempio se uno è bello mentre gli altri suoi fratelli sono brutti; oppure se uno ha trovato il tesoro che gli altri non avevano visto; oppure se il dardo ha colpito il vicino e non lui; oppure se non essendo egli solo venuto in un luogo dove sempre veniva, gli altri che vi venivano per la prima volta, vi perirono: tutti questi casi sembrano essere effetti di buona fortuna.

Quanto alla virtù, poiché questo luogo è il più adatto agli elogi, lo definiremo quando tratteremo dell'elogio.

6.

È dunque evidente a quali scopi futuri o presenti deve mirare chi consiglia, a quali chi sconsiglia: infatti questi ultimi sono i

« cum tristitia ») e non l'interpretazione del Dufour: « qui n'est à charge à personne »; « l'on est à charge à autrui ».

contrari dei primi. Ma poiché lo scopo presente al consigliere è l'utile, e poiché si delibera non intorno al fine ma intorno ai mezzi relativi al fine, e poiché questi mezzi sono le cose utili nell'ambito delle azioni, e poiché ciò che è utile è bene, dovremo esaminare gli elementi del bene e dell'utile in generale.

Definiamo dunque il bene ciò che viene scelto di per se stesso e che non scegliamo in vista d'altro, e a cui mirano tutti gli esseri, o almeno tutti quelli che hanno sensibilità e ragione, o che desidererebbero se avessero ragione; e tutto ciò che la ragione in generale può assegnare a ciascuno e tutto ciò che la ragione individuale assegna a ciascuno, questo è il bene per ciascuno; e inoltre ciò la cui presenza pone in disposizione di benessere e di autosufficienza, l'autosufficienza stessa e ciò che produce o conserva questi beni e a cui essi conseguono e ciò che impedisce e distrugge i loro contrari. La consequenzialità è duplice: o è contemporanea o successiva: ad esempio, il sapere è successivo all'apprendere, invece il vivere è contemporaneo allo star bene di salute.

Le cause produttrici sono di tre tipi: le une del tipo come lo star bene produce la salute, le altre come i cibi producono la salute, le altre infine come gli esercizi ginnici per lo più producono la salute.

Ciò premesso è necessario che l'acquisizione dei beni sia buona e così pure la perdita dei mali: nel secondo caso consegue contemporaneamente il non avere il male, nel primo caso l'avere il bene consegue successivamente. Così pure avviene dell'acquisizione di un bene maggiore in luogo di uno minore e di un male minore
in luogo di uno maggiore: la misura dell'eccedenza del maggiore 1362 b
sul minore è la misura stessa del guadagno e della perdita.

Le virtù sono necessariamente un bene; è infatti in virtù di esse che coloro che le posseggono ne acquistano la disposizione; ed esse sono produttrici dei beni e pratiche. Si dovrà dire separatamente quale e di qual natura sia ciascuna.

Anche il piacere è un bene; infatti tutti gli esseri viventi aspirano ad esso per natura. Perciò è necessario che anche le cose piacevoli e belle siano dei beni; le prime infatti sono produttrici di piaceri, le seconde o sono piacevoli o sono tali da essere scelte di per se stesse.

Per elencarli singolarmente, i beni sono necessariamente i

seguenti. La felicità: essa è tale da esser scelta di per se stessa, è autosufficiente ed è il fine in vista del quale scegliamo molte azioni. La giustizia, il coraggio, la moderazione, la magnanimità, la magnificenza e le altre siffatte disposizioni: esse sono le virtù dell'anima. Inoltre la salute, la bellezza e siffatte qualità; esse sono le virtù del corpo e sono produttrici di molti beni. L'amico e l'amicizia: l'amico è infatti desiderabile di per se stesso e produttore di molti beni. L'onore, la fama: essi sono piacevoli e produttori di molti beni e ad essi consegue spesso il possedere le cose che ci onorano. La facoltà di parlare, quella di agire; tutte queste cose sono infatti produttrici di beni. Inoltre il bell'aspetto, la memoria, la facilità di apprendere, la perspicacia, tutte le qualità di questo genere: queste facoltà sono produttrici di beni. Parimenti anche tutte le scienze e le arti. E anche la vita: quand'anche non ne conseguisse alcun bene, essa è tale da esser scelta di per sé. E la giustizia: infatti è cosa utile per la comunità.

Questi sono, all'incirca, i beni su cui si è comunemente d'accordo; nell'ambito invece di ciò che è soggetto a contestazione, i sillogismi derivano dalle seguenti premesse. È bene ciò il cui contrario è male. È pure bene ciò il cui contrario giova ai nemici: ad esempio, se ai nemici giova soprattutto che i nostri cittadini siano vili, è evidente che il coraggio sarà soprattutto giovevole ai cittadini. E in generale il contrario di ciò che i nemici vogliono e di cui essi godono appare utile; per cui si è detto:

Certo godrà Priamo [13].

Ciò non si verifica sempre, ma per lo più; nulla infatti impedisce che talora la stessa cosa giovi alle due parti avverse; per
1363 a cui si dice che i mali congiungono gli uomini, quando la stessa cosa sia nociva a entrambe le parti.

Inoltre è un bene ciò che non è un eccesso, e ciò che è maggiore del dovuto è un male. Inoltre ciò in vista del quale si affrontano molti mali e spese: esso appare già un bene, essendo preso

[13] Hom. *Il.* I 255.

come tale fine e fine di molti sforzi, e il fine è un bene. Perciò s'è detto:

Priamo avrà da vantarsi [14]

e

Sarebbe turpe rimanere più a lungo [15].

E ciò significa il proverbio «rompere l'idria alla porta di casa» [= «rovinare una cosa quasi al termine»].

È bene ciò a cui la maggioranza aspira e che sembra degno di essere disputato; abbiamo definito infatti il bene come ciò a cui tutti aspirano; e la maggior parte ha l'aspetto della totalità degli uomini.

È bene ciò che è lodabile; nessuno infatti loda ciò che non è bene. Anche quello che lodano i nemici; come infatti risulta dal riconoscimento concorde, se è comune anche a coloro che soffrono di esso: essi infatti lo riconosceranno per la sua evidenza, come anche vi sono persone spregevoli biasimate pur dagli amici e persone tali che neppure i nemici biasimano. Per questo i Corinti ritennero di essere biasimati da Simonide che scriveva questi versi:

Ai Corinti Ilio non muove biasimo [16].

Inoltre è bene quello che scelse un uomo saggio o un uomo virtuoso o una donna virtuosa, come Odisseo preferito da Atena, Teseo da Elena, Alessandro dalle dee, Achille da Omero. In generale sono beni gli oggetti preferiti; infatti si preferisce fare le cose suddette: quelle cattive ai nemici, quelle buone agli amici, e le cose possibili. Possibili sono le cose in due maniere: quelle che possono accadere [17] e quelle che accadono facilmente. Sono

[14] Hom. *Il.* II 176.
[15] Hom. *Il.* II 298.
[16] Simon. fr. 34.
[17] τά τε γενόμενα ἄν. Se invece, con lo Spengel, si espunge l'ἄν, si deve tradurre: «quelle che sono accadute». Lo Spengel appoggia la

facili tutte le cose che si fanno senza pena e in breve tempo; infatti la difficoltà è definita o dal travaglio o dalla lunghezza del tempo. Sono beni inoltre le cose che avvengono come si desiderano: infatti si desidera o ciò che non è un male o un male inferiore al bene connesso; il che accadrà o se si dimentica il castigo o se è piccolo.

Sono anche beni le cose che si posseggono privatamente, quelle che nessuno possiede e quelle eccezionali; per questo l'onore è più grande. Inoltre le cose che armonizzano con noi: tali sono quelle cose che ci si addicono per nascita o per potenza, e quelle di cui pensiamo di essere privi, anche se piccole; nondimeno infatti scegliamo di compierle.

Inoltre le cose di facile esecuzione; esse sono possibili perché facili e sono tali quelle in cui riuscirono i più; o i nostri simili o i nostri inferiori.

Inoltre le cose che ci renderanno graditi agli amici o quelle che ci renderanno odiosi ai nemici. E le cose che si propongono di fare quelli che ammiriamo.

Inoltre quelle di cui si è ben dotati ed esperti: infatti si crede che in esse si riuscirà più facilmente. E quelle che non saprebbe fare nessun uomo dappoco: esse infatti sono soprattutto lodevoli.

Inoltre quelle cose che riescono come desideriamo: esse sembreranno non solo piacevoli, ma anche migliori. Ciascuno infatti
1363 b stima le cose verso cui è incline: ad esempio gli amanti di vittorie il riportar vittorie, gli ambiziosi l'onore, gli avidi di danaro le ricchezze, e gli altri parimenti.

Dunque, intorno al bene e all'utile, si devono trarre le argomentazioni da queste premesse.

7.

Poiché, pur concordando entrambe le parti sull'utilità di una cosa, si discute sulla maggiore utilità, dobbiamo ancora trattare

sua atetesi su ragioni abbastanza convincenti: « Mirum si Aristoteles hic primum neglexit, id quod factum est, fieri posse: si dixit γενόμενα ἂν idem esprimit quod in Nic. ἃ δι' ἡμῶν γένοιτ' ἄν? at idem significat τὰ ῥαδίως γιγνόμενα. Melius habet illa particula, ni fallor ».

del maggior bene e del maggior utile. Intendo per eccedente ciò che, rispetto all'altro termine, ha ancora qualcosa in più, per inferiore quello che è contenuto nell'eccedente. Inoltre l'esser maggiore e più numeroso è relativo a ciò che è minore; grande e piccolo, molto e poco, sono relativi alla grandezza media, e grande è ciò che eccede, piccolo ciò che difetta, e parimenti accade per il molto e il poco.

Poiché dunque intendiamo per bene ciò che è tale da esser scelto di per sé e non in vista di altro; ciò a cui tutti aspirano; ciò che sceglierà chi possegga intelletto e saggezza; ciò che può produrre e conservare questi beni; ciò a cui conseguono tali beni; e poiché ciò a cui si mira è il fine, e il fine è quello a cui mira tutto il resto, e per ciascuno il bene si trova in queste condizioni rispetto ad esso: ne consegue necessariamente che un numero maggiore di beni è più importante di uno solo e di un numero minore se si computano a confronto l'uno e i pochi: esso infatti eccede e ciò che è compreso è inferiore.

Se il termine maggiore di un genere eccede su di un termine maggiore di un altro, anche gli altri termini del primo eccederanno su quelli dell'altro: e quando dati termini sono eccedenti su altri, anche il maggiore dei primi lo è sul maggiore degli altri. Ad esempio, se l'uomo più grande è maggiore della donna più grande, anche in generale gli uomini saranno maggiori delle donne; e se gli uomini in generale sono maggiori delle donne, anche l'uomo più grande sarà più grande della donna più grande. Infatti le superiorità dei generi e quelle dei loro termini maggiori sono proporzionali.

Quando una data cosa consegue a un'altra, ma a quest'altra non consegue quella data (la consecuzione può essere contemporanea, successiva o potenziale), allora l'utilità del conseguente è implicita nell'utilità dell'altro termine. Il vivere consegue contemporaneamente all'essere in salute, ma l'essere in salute non consegue necessariamente al vivere; il sapere consegue successivamente all'imparare; il depredare è conseguenza potenziale del commettere furti sacrileghi: infatti chi ha commesso furti sacrileghi può anche depredare.

Di due cose che superano una terza, è maggiore quella che

sorpassa la maggiore; essa infatti sorpassa necessariamente anche la seconda.

Le cose che producono un bene maggiore sono le più importanti; questa infatti è la natura dell'esser produttore del maggiore. E ciò che è prodotto da una causa maggiore, è pure più importante; infatti se l'essere sano è preferibile al piacevole ed è un bene maggiore, anche la salute è più importante del piacere. Inoltre la cosa preferibile di per sé è più importante di quella non prefe-
1364 a ribile di per sé, ad esempio la forza è più importante della salute; infatti la salute non è desiderata di per sé, mentre la forza lo è, e il bene è appunto di tal tipo. Inoltre ciò che è fine è più importante di ciò che non è fine: quest'ultimo infatti è in virtù di un altro, quello invece è in virtù di se stesso; ad esempio l'esercizio ginnico si compie al fine di avere un buon portamento nel corpo. Inoltre è più importante ciò che ha meno bisogno di un altro o di altri: infatti è più autosufficiente, e si ha minor bisogno se le cose di cui si abbisogna sono più poche o più facili. Inoltre quando una cosa non è o non può essere senza un'altra, ma questa può essere senza quella; infatti la cosa più autosufficiente è quella che non ha bisogno di altro, per cui risulta un bene maggiore.

Altrettanto quando una cosa è principio e l'altra non lo è, e quando una cosa è causa e l'altra non lo è, per lo stesso motivo; infatti è impossibile che una cosa sia o divenga senza una causa o un principio. Se vi sono due princìpi, ciò che proviene dal principio maggiore è più importante, e se vi sono due cause ciò che proviene dalla causa maggiore. E, inversamente, tra due princìpi, quello che è principio della cosa maggiore è più importante; e tra due cause, quella che è causa della cosa maggiore. È chiaro dunque da ciò che s'è detto che una cosa può apparire maggiore in due maniere: da un lato se una cosa è principio e l'altra non è principio, la prima sembra più importante; d'altro lato, ciò accade anche se una cosa non è principio e l'altra lo è, nel senso che il fine è cosa importante anche se non è principio. Così come Leodamante, accusando Callistrato, disse che chi aveva consigliato aveva commesso un'ingiustizia maggiore di chi aveva eseguito; infatti il fatto non sarebbe stato compiuto se egli non avesse consigliato; inversamente, accusando Cabria, sostenne che

colui che aveva eseguito era più colpevole di chi aveva consigliato; infatti quel fatto non sarebbe avvenuto se non ci fosse stato l'esecutore, giacché a questo scopo si consiglia, affinché si agisca.

Ciò che è più raro è più importante di quello che è copioso; ad esempio l'oro è più importante del ferro, anche se è più inutile; l'acquisto infatti è più importante perché è più difficile. Ma per altro verso ciò che è copioso è più importante di quello che è raro, perché il suo uso è più esteso; giacché il ' sovente ' è più esteso del ' più raramente '; per cui si dice:

La cosa migliore è l'acqua [18].

In generale anche il più difficile è più importante del più facile, giacché è più raro. Per altro verso però il più facile è più importante del più difficile, giacché è come desideriamo.

È anche maggiore ciò il cui contrario è maggiore e la cui privazione è maggiore. La virtù poi è più importante di ciò che non è virtù e il vizio è più importante di ciò che non è vizio; quelli infatti sono fini, mentre questi no. Inoltre le cose le cui opere sono più belle o più brutte, sono esse stesse più importanti; e, inversamente, di quelle cose la cui bruttezza e virtù sono maggiori, anche le opere sono maggiori, poiché i risultati sono proporzionali alle cause e ai princìpi, e le cause e i princìpi sono proporzionali ai risultati.

Inoltre le cose il cui eccesso è preferibile o più bello: ad esempio il veder esattamente è preferibile all'odorare perfettamente, giacché anche la vista è più importante dell'olfatto. E l'eccesso 1364 b
dell'amore per gli amici è preferibile a quello dell'amore per il denaro, per cui anche l'amore per gli amici è migliore dell'amore per il denaro. Inversamente, anche gli eccessi delle cose migliori sono migliori e quelli delle cose più belle sono più belli.

Sono migliori anche le cose di cui i desideri sono più belli o migliori; infatti le appetizioni più importanti sono quelle delle cose più importanti. E per la stessa ragione i desideri delle cose più belle o migliori sono più belli e migliori.

[18] PIND. *Olymp.* I 1.

Parimenti le cose le cui scienze sono più belle e più elevate, sono pure più belle e più elevate; qual è infatti la disposizione della scienza, tale è quella della verità: ogni scienza domina il proprio ambito. E le scienze degli oggetti più elevati e più belli sono in proporzione ad essi.

Quello che giudicheranno o hanno giudicato buono o più importante gli uomini assennati, o tutti o la maggior parte, o la maggioranza, o i più autorevoli, è necessariamente così, o in generale o nella misura in cui essi hanno giudicato secondo saggezza. Ciò è comune e proprio anche di tutte le altre cose; infatti la sostanza, la quantità e la qualità sono quali le può descrivere la scienza e la saggezza. Ma finora abbiamo parlato dei beni: s'è infatti definito essere bene ciò che le cose, se acquistassero saggezza, sceglierebbero ciascuna per sé; è dunque evidentemente anche maggiore ciò che la saggezza dichiara migliore.

Parimenti quello che appartiene ai migliori, o in senso assoluto o in quanto sono migliori; ad esempio il coraggio è più importante della forza. E anche ciò che l'uomo migliore preferirebbe, o in senso assoluto o in quanto è migliore: ad esempio soffrir ingiustizia è migliore che commetterla: questo infatti preferirebbe l'uomo più giusto.

Il più piacevole è migliore del meno piacevole; tutti gli esseri infatti perseguono il piacere e desiderano goderlo di per se stesso: ed è con queste caratteristiche che abbiamo definito il bene e il fine. È più piacevole poi quel piacere che comporta meno dolori e che dura di più. E ciò che è più bello è migliore del meno bello; infatti il bello è il piacevole o il preferibile di per sé. E tutte le cose di cui gli uomini preferiscono essere essi stessi causa o per sé o per i loro amici sono i beni maggiori, quelli di cui non lo vogliono minimamente sono i mali peggiori.

E le cose più durevoli sono più importanti di quelle meno durevoli e le più sicure di quelle meno sicure: la superiorità nell'uso delle prime è data dal tempo, la seconda dal desiderio; quando infatti una cosa è desiderata, è superiore l'uso del bene stabile.

Parimenti i rapporti fra termini grammaticali coordinati e le flessioni simili si estendono anche alle altre cose; ad esempio se 'coraggiosamente' è migliore e preferibile a 'moderatamente',

anche il coraggio sarà preferibile alla moderazione; e l'essere coraggioso all'essere moderato.

Ciò che tutti scelgono è migliore di quello che non tutti scelgono. E ciò che scelgono i più è migliore di quello che seguono i meno; abbiamo infatti definito il bene come ciò a cui tutti aspirano, cosicché è più importante ciò che è più desiderato. E così ciò 1365 a
che preferiscono i competitori o i nemici, oppure i giudici o quelli che i giudici designano; nel primo caso è come se tutti lo affermassero, nel secondo caso lo affermano i giudici e i competenti.

Il bene a cui tutti partecipano è maggiore, in quanto il non parteciparvi è una diminuzione: e quello a cui nessuno partecipa è maggiore di quello a cui pochi partecipano, perché è più raro. E così le cose più degne di elogio perché sono più belle. E così le cose di cui gli onori sono maggiori: l'onore infatti è come una valutazione. E le cose di cui le pene sono più grandi. E quelle maggiori delle cose che sono ritenute o che sembrano grandi.

Le stesse cose, analizzate nelle loro parti, appariranno maggiori. Esse infatti appariranno superiori a un maggior numero di cose; per cui anche il poeta dice che Meleagro fu convinto all'azione dalla descrizione di

> Tutti i mali che capitano agli uomini la cui città è presa:
> gli abitanti periscono, il fuoco annienta la città,
> degli estranei portano via i figli[19].

Per lo stesso motivo che per l'analisi, accade altrettanto per la somma e la cumulazione, come in Epicarmo (infatti la somma mostra la superiorità moltiplicata), e anche perché appare il principio e la causa di grandi cose.

Poiché ciò che è più difficile e più raro è più importante, contribuiscono a ingrandire le cose le occasioni, le età, i luoghi, i tempi e le facoltà. Se infatti una cosa supererà una data facoltà, una data età e la capacità di uomini simili, e se è stata fatta in tali condizioni, in tal luogo o in tal tempo, essa avrà la grandezza

[19] Hom. *Il.* IX 592-594.

di cose belle, buone, giuste e dei loro contrari. Di qui l'epigramma per il vincitore di giochi olimpici:

> Precedentemente, portando sulle spalle l'aspro giogo,
> portai pesci da Argo a Tegea [20].

Parimenti Ificrate elogiava se stesso dicendo da dove egli era partito nella sua attività. E l'innato è migliore che l'acquisito, giacché è più difficile. Per cui anche il poeta dice:

> Io sono autodidatta [21].

Inoltre la parte più grande di una cosa grande; ad esempio Pericle, pronunciando il suo epitafio, diceva che sottrarre la gioventù dalla città è come sottrarre la primavera dall'anno. E le cose utili in un maggior bisogno, come nella vecchiaia e nelle malattie; e, tra due cose, quella che è più vicina al fine prefisso; e ciò che è utile a se stesso o in senso assoluto. Il possibile è più importante dell'impossibile; il primo è infatti un bene per noi, il secondo no; e le cose che appartengono al fine della vita; infatti i fini sono più importanti delle cose che contano per il fine.

1365 b Inoltre le cose attinenti alla verità sono superiori a quelle attinenti all'opinione. La definizione di queste ultime è di ciò che non si sceglierebbe di fare se rimanesse ignorato. Perciò anche il ricevere del bene può sembrare preferibile al far del bene: il primo infatti lo si sceglierà anche se rimarrà ignorato, il secondo invece non sembra tale da essere scelto se rimane ignorato. E sono superiori tutte le cose di cui si preferisce la realtà all'apparenza: infatti sono più attinenti alla verità. Perciò dicono che anche la giustizia sia cosa da poco, perché in essa l'esser creduto è preferibile all'essere; mentre non è così per lo star bene.

Inoltre ciò che è utile per molti riguardi, come ad esempio ciò che è più utile per vivere, per vivere bene, per il piacere e per il compiere belle azioni. Perciò la ricchezza e la salute sem-

[20] SIMON. fr. 223.
[21] HOM. *Od.* XXII 347.

brano essere i beni maggiori; infatti esse contengono quelle qualità. Così l'esser più privo di dolore è accompagnato da piacere; infatti parecchi sono superiori a uno solo ed è un bene tanto il piacere quanto l'assenza di dolore. Così una terza cosa che si aggiunga a due precedenti e che rende maggiore la somma. Le cose poi la cui presenza non resta ignorata sono superiori a quelle che restano ignorate: esse infatti tendono alla verità. Perciò l'esser ricco può sembrare bene maggiore che l'essere ritenuto tale. E così la cosa molto desiderata, sia perché unica sia perché accompagnata da altre. Perciò non è uguale la pena se uno cava un occhio a un guercio oppure a una persona che ha entrambi gli occhi; nel primo caso ha tolto infatti una cosa molto desiderata.

Da quali premesse, dunque, si debbano trarre le argomentazioni nel consigliare e nello sconsigliare, è stato detto all'incirca.

8.

La cosa più importante e più efficace per poter persuadere e consigliare bene è il conoscere tutte le costituzioni e distinguere i costumi, le istituzioni e gli interessi di ciascuna. Tutti infatti vengono convinti dall'interesse; e questo è ciò che preserva la costituzione. Inoltre sovrana è la manifestazione della sovranità; e le sovranità si distinguono a seconda delle costituzioni; quante costituzioni vi sono, altrettante sono anche le sovranità.

Vi sono quattro costituzioni: la democrazia, l'oligarchia, l'aristocrazia e la monarchia; perciò il potere sovrano e quello decisivo dev'essere una parte o la totalità dei cittadini.

La democrazia è la costituzione in cui si traggono a sorte le magistrature; l'oligarchia quella in cui esse si stabiliscono in base al censo; l'aristocrazia quella in cui si stabiliscono a seconda dell'educazione. E intendo per educazione quella fissata dalla legge; cioè nell'aristocrazia governano quelli che sono restati fedeli alle istituzioni. È necessario che costoro appaiano i migliori; e da ciò essa prese appunto questo nome. La monarchia è, come indica il nome, quel governo in cui una sola persona è sovrana
su tutti; quella monarchia che è soggetta a un certo ordinamento 1366 a
è il regno, quella che invece non ha limiti è la tirannide.

Non deve essere ignorato anche il fine di ciascuna costituzione; esse infatti sono scelte in vista del fine. Il fine della democrazia è la libertà, quello dell'oligarchia la ricchezza, quello dell'aristocrazia ciò che riguarda l'educazione e le istituzioni ⟨...⟩[22], quello della tirannide la difesa del tiranno. È evidente dunque che bisogna distinguere i costumi, le istituzioni e gli interessi che riguardano il fine di ciascuna costituzione, poiché essi sono scelti riferendoli al fine.

Poiché le argomentazioni si fanno non solo attraverso un discorso dimostrativo, ma anche attraverso un discorso etico (noi infatti crediamo all'oratore perché appare con un dato carattere, cioè appare buono o benevolo o entrambe le cose), dovremmo possedere i caratteri di ciascuna delle costituzioni. Infatti che il carattere di ciascuna sia conforme ad essa è necessariamente la cosa più persuasiva. Questi caratteri saranno colti attraverso gli stessi mezzi [di quelli individuali]: i caratteri infatti divengono evidenti secondo il proponimento; e il proponimento si regola sul fine.

A qual cosa, dunque, futura o presente, bisogna che mirino coloro che consigliano; e da quali premesse bisogna trarre le argomentazioni intorno all'utile; e inoltre con quali mezzi e in qual modo ci forniremo di argomenti intorno ai caratteri e alle istituzioni relative alle costituzioni, per quanto si addiceva al caso presente, è stato detto; con maggior precisione si è parlato di ciò nella *Politica*[23].

9.

Dopo di ciò parliamo della virtù e del vizio, del bello e del brutto: questi infatti sono i fini, per chi loda e per chi biasima. Accadrà che, parlando di essi, si tratterà insieme anche di quelle ragioni per cui ci si attribuiranno date qualità relative al carattere, la qual cosa costituisce, come dicemmo, la seconda argomentazione. Con questi stessi mezzi, infatti, potremo rendere attendi-

[22] Manca qui evidentemente un accenno al fine della monarchia.
[23] Cfr. tutto il libro Δ della *Politica*.

bili noi e altri relativamente alla virtù. E poiché accade che si loda, seriamente oppure no, non solo un uomo o una divinità, ma anche oggetti inanimati e il primo animale che capita, occorre esaminare nello stesso modo anche le premesse relative a questi argomenti; perciò parleremo, a titolo di esempio, anche di essi.

Bello è ciò che, oltre a essere sceglibile di per sé, sia anche lodabile; o ciò che, oltre a essere buono, sia piacevole perché è buono.

Se questo è il bello, è necessario che la virtù sia cosa bella. Infatti, oltre a esser cosa buona, è anche lodabile. La virtù è, come sembra, la facoltà di procurarsi i beni e di conservarli, e la facoltà di compiere molti e grandi benefici di ogni tipo e in ogni circostanza.

Parti della virtù sono la giustizia, il coraggio, la moderazione, 1366 b
la magnificenza, la magnanimità, la generosità, la mansuetudine, la saggezza, la sapienza. È necessario che le virtù più importanti siano quelle più utili agli altri, poiché la virtù è una facoltà di beneficare. Per questo si onorano soprattutto gli uomini buoni e coraggiosi; il coraggio è infatti utile in guerra, la giustizia è utile agli altri in guerra e in pace. Inoltre la generosità; infatti [quelli che la posseggono] elargiscono e non contendono per le ricchezze, alle quali soprattutto aspirano gli altri.

La giustizia è la virtù per la quale ciascuno possiede i propri beni in conformità con la legge; l'ingiustizia invece è ciò per cui si possiedono i beni altrui, difformemente dalla legge.

Il coraggio è la virtù per la quale si è capaci di belle azioni nei pericoli, secondo quanto ordina la legge e che ci spinge a servire la legge; la viltà è il contrario.

La moderazione è la virtù per la quale ci si comporta come stabilisce la legge riguardo ai piaceri del corpo; l'intemperanza è il contrario.

La generosità è ciò che rende benefattori riguardo alle ricchezze, l'avarizia il contrario.

La magnanimità è la virtù che fa compiere grandi azioni benefiche, la pusillanimità il contrario.

La magnificenza è la virtù che produce grandezza nelle spese, la pusillanimità e la meschineria ne sono i contrari.

La saggezza è una virtù della razionalità, per la quale si può

consigliare bene intorno ai beni e ai mali suddetti in vista della felicità [24].

Sulla virtù e sul vizio in generale e sulle loro parti si è detto a sufficienza per il caso presente; quanto al resto, non è difficile vedere: è infatti evidente che tutto ciò che produce la virtù è necessariamente bello in quanto tende alla virtù e così le cose che provengono dalla virtù: questi sono i segni della virtù e le sue opere.

Poiché i segni e le cose che sono opere del bene o le sue esperienze sono belli, necessariamente tutto quanto è opera di coraggio o segno di coraggio o è compiuto coraggiosamente è bello; ugualmente le cose giuste e le opere compiute giustamente (non però le esperienze: infatti per questa sola delle virtù non sempre ciò che è compiuto giustamente è bello; ma, nell'esser punito, è turpe ciò che è giustamente più di ciò che è ingiustamente) e così per le altre virtù.

Sono belle le azioni per cui vi è come premio l'onore. E quelle a cui consegue l'onore piuttosto che il denaro. E quelle, tra le cose che si scelgono, che uno compie non per se stesso; e quelli che sono beni in senso assoluto; e ciò che si fa per la patria senza badare al proprio interesse; e i beni di natura e quelli che non sono beni solo per se stesso: questi ultimi sono infatti interes-
1367 a sati. Inoltre tutto ciò che è possibile possedere da morto piuttosto che da vivo: questi ultimi beni sono infatti più interessanti. E tutte le opere che si fanno per gli altri perché sono meno interessate [25]. E tutti i successi ottenuti per gli altri e non per sé.

Inoltre le opere a favore dei benefattori, poiché sono giuste. E le beneficienze, poiché sono disinteressate. E le cose contrarie a quelle di cui ci si vergogna; infatti ci si vergogna dicendo,

[24] Mancano qui il contrario della saggezza, che sarebbe la ἀφροσύνη; e anche la πραότης e la σοφία da Aristotele indicate in 1366 b 2-3. Tuttavia non mi sembra questo un motivo sufficiente per congetturare qui una lacuna, essendo questa rassegna aristotelica di carattere piuttosto rapsodico.

[25] ἧττον γὰρ αὐτοῦ. Incomprensibilmente il Dufour: « car elles sont moins désintéressées ».

facendo e progettando cose turpi; come anche Saffo ad Alceo che diceva:

Vorrei parlare, ma mi trattiene il pudore,

rispose:

Se tu avessi desiderio di cose nobili o belle
e se la lingua non si muovesse a dire qualcosa di cattivo,
la vergogna non ti coprirebbe gli occhi,
ma parleresti intorno a una cosa che fosse giusta [26].

E le cose per cui si sta in ansia, ma non in paura; si prova ciò a proposito dei beni che portano alla fama.

Le virtù delle cose più elevate per natura sono più belle e così le loro opere: ad esempio quelle dell'uomo più che quelle della donna. E sono migliori le virtù profittevoli agli altri di quelle che lo sono a noi stessi; perciò il giusto e la giustizia sono cosa bella. E vendicarsi dei nemici è più bello anziché riconciliarsi; infatti è giusto il ricambiare, e ciò che è giusto è bello, ed è proprio di un uomo valoroso il non lasciarsi sopraffare. Vittoria e onore sono tra le cose belle: esse sono preferibili, anche se infruttuose, e manifestano una superiorità di virtù. Anche gli atti memorabili sono belli: tanto più belli quanto più memorabili. Così pure le cose che ci sopravvivono, quelle a cui consegue onore e quelle straordinarie; e quelle che appartengono a noi soli sono più belle perché sono più memorabili. E pure i beni infruttuosi poiché sono più propri dell'uomo generoso. Sono belli gli usi propri di ciascun popolo e tutti i segni di ciò che è lodato in ciascuno: ad esempio in Sparta è bello portare la chioma, poiché questo è segno di un uomo libero, non essendo facile per chi è chiomato fare alcuna opera servile. Ed è bello non lavorare in nessun mestiere di artigianato; infatti è proprio di un uomo libero il non vivere per un altro.

In vista del biasimo e della lode bisogna anche considerare come uguali alle qualità esistenti anche quelle che sono soltanto

[26] SAPPH. fr. 149 Diehl.

vicine ad esse: ad esempio considerare l'uomo cauto come freddo e intrigante, l'uomo semplice come onesto o l'insensibile come mansueto: e scegliere allora tra le qualità vicine sempre quelle più adatte, ad esempio considerare l'uomo iracondo e furioso
1367 b come un primitivo, il temerario come magnifico e superiore. E considerare quelli che sono nell'eccesso come in possesso delle virtù relative: ad esempio considerare il temerario come coraggioso e il prodigo come generoso. Ciò sembrerà vero ai più; e così si può dedurre un paralogismo dalla causa. Se infatti una persona è spericolata in cosa non necessaria, ancor più potrebbe sembrare che lo sarà quando sarà bello l'esserlo; e se uno è prodigo con i primi venuti, sembra che lo sarà anche con gli amici: infatti il beneficare tutti è l'eccesso di una virtù.

Occorre anche badare dinanzi a quali persone si pronuncia la lode: come diceva Socrate, non è difficile lodare gli Ateniesi in Atene[27]. Bisogna dire presso ciascuno quello che è da lui onorato: ad esempio presso gli Sciti, o gli Spartani, o i filosofi. E, in generale, bisogna portare ciò che è onorato alla qualità di bello, giacché le due cose sono affini. E inoltre ciò che è in conformità: ad esempio se date azioni sono degne degli antenati e delle azioni passate; infatti l'ereditare onore è pure cosa prospera e bella. Inoltre se l'azione è migliore e più bella di quanto ci si attendesse: ad esempio se uno si è mostrato moderato nella buona fortuna, magnanimo nella sfortuna, o, salito di grado, è divenuto migliore e più mite. Di tale senso è il detto di Ificrate:

Donde partito dove sono arrivato!

e quello dell'olimpionico:

Prima, avendo sulle spalle il rude giogo,

e quello di Simonide:

Avendo ella il padre, il marito e i fratelli tiranni[28].

[27] Cfr. PLAT. *Menex.* 235 d.
[28] SIMON. frr. 223 e 94.

Poiché la lode si deduce dalle azioni e poiché è proprio dell'uomo virtuoso l'agire per proponimento, bisogna cercare di dimostrare che l'autore dell'azione agisce con proponimento. È utile che egli appaia aver agito spesso in tal modo. Perciò bisogna far apparire anche le coincidenze e le casualità come rientranti nel proponimento; se infatti si riproducono molte azioni simili, esse sembreranno segno di virtù e di proponimento.

La lode è un discorso che mette in luce la grandezza di una virtù. Bisogna dunque dimostrare che le azioni sono tali. L'encomio è relativo alle opere (le circostanze contribuiscono alla persuasione, come ad esempio la nobiltà e l'educazione: è infatti verosimile che da genitori buoni nascano figli buoni e che chi è stato educato in un dato modo diventi tale). Perciò noi facciamo anche encomi di uomini che hanno agito. Le opere sono segni della disposizione; perciò potremo lodare anche un uomo che non ne abbia compiute, se però crediamo che sia tale da compierne. La beatificazione e la felicitazione sono tra di loro identiche, ma non diverse dalle forme suddette; ma, come la felicità comprende la virtù, così la felicitazione comprende quelle forme.

La lode e i consigli sono di una specie comune. Quelle lodi che mantengono la sostanza del consiglio e mutano solo l'elocuzione, divengono encomi. Poiché dunque sappiamo quali azioni 1368 a
bisogna compiere e di quale carattere devono essere, bisogna, mantenendo quella base d'esortazione, mutare e convertire l'elocuzione. Dire ad esempio che non bisogna divenir orgogliosi per ciò che proviene dalla fortuna, ma per ciò che proviene da sé, espresso così può essere un'esortazione; è invece una lode così: egli non era orgoglioso per ciò che aveva dalla fortuna, ma per ciò che aveva per merito proprio. Cosicché, quando si vuol lodare, si deve vedere a che cosa si può esortare; e quando si vuol esortare si deve vedere che cosa si può lodare[29]. L'elocuzione sarà necessariamente contraria quando si muti una difesa nel contrario della difesa.

Bisogna anche servirsi di molti modi di amplificazione; ad esempio se chi agì fu solo, o il primo, o insieme a pochi, o più

[29] Il Dufour, probabilmente per svista: « Quand donc vous voulez conseiller, voyez ce que vous pourriez louer ».

di altri: tutte queste circostanze sono belle. Egualmente le circostanze del tempo e dell'occasione, quando l'azione sia imprevista. E se spesso la stessa azione ebbe successo: allora può sembrare importante e non proveniente dalla fortuna, ma dall'autore stesso. E se sono stati ritrovati e istituiti per lui incoraggiamenti e onori. Inoltre v'è lode per colui per il quale fu fatto il primo encomio, come per Ippoloco, e fu eretta una statua nell'agora, come per Armodio e Aristogitone. Parimenti anche per i contrari. E se di per se stesso non offre molto argomento, si deve metterlo in confronto con altri, come faceva Isocrate giacché non era abituato ad arringare.

In generale tra le specie comuni a tutti i discorsi, l'amplificazione è la più adatta al genere epidittico: esso infatti tratta di azioni sulle quali tutti sono d'accordo, cosicché non resta che circondarle di grandezza e di bellezza. Gli esempi sono adatti invece al genere deliberativo; infatti in base agli avvenimenti passati giudichiamo, prevedendoli, quelli futuri. Gli entimemi invece sono adatti al genere giudiziario: infatti ciò che è avvenuto in maniera non chiara ammette soprattutto la ricerca della causa e la dimostrazione.

Queste sono dunque le fonti in base a cui quasi tutti pronunziano le lodi e i biasimi, alle quali bisogna guardare quando si loda e si biasima, e dalle quali provengono gli encomi e le invettive. Possedendo queste, divengono evidenti quelle contrarie ad esse; infatti il biasimo si ricava dalle fonti opposte.

10.

1368 b Dopo di ciò dovremo parlare dell'accusa e della difesa, da quante e quali premesse si debbono trarre i sillogismi. Occorre considerare tre cose: anzitutto per quali e quante cause si commettono ingiustizie; in secondo luogo in qual disposizione d'animo si commettono; in terzo luogo verso quali persone e come disposte si commettono. Prima definiamo l'atto ingiusto, poi procederemo.

Il commettere ingiustizia è danneggiare volontariamente e contrariamente alla legge. La legge è tanto particolare quanto comune;

intendo per particolare la legge scritta secondo cui si regge una città, intendo per comune quelle leggi non scritte, che sembrano esser riconosciute da tutti.

Si compiono volontariamente quelle azioni che si fanno consapevolmente e non costretti. Non tutto ciò che si fa volontariamente lo si fa con proponimento, mentre tutto ciò che si fa con proponimento lo si fa volontariamente; nessuno infatti ignora ciò che si propone.

Le cause per cui ci si propone di danneggiare e di commettere cose turpi contrariamente alla legge, sono il vizio e l'incontinenza. Se taluni hanno una o più cattiverie, sono ingiusti anche relativamente all'oggetto della loro cattiveria; ad esempio l'avaro lo è rispetto alla ricchezza, l'intemperante rispetto ai piaceri del corpo, il molle rispetto alle sue comodità, il vile rispetto ai pericoli (infatti i vili abbandonano per paura i compagni di pericolo), l'ambizioso a causa dell'onore, l'iracondo a causa dell'ira, l'ambizioso a causa del successo, il vendicativo a causa della vendetta, lo stolto a causa del lasciarsi ingannare intorno al giusto e all'ingiusto, l'impudente a causa del disprezzo dell'opinione comune. Parimenti anche ciascuno degli altri è ingiusto relativamente a ciascuno degli oggetti dei vizi.

Ma tutto ciò è evidente, da un lato per ciò che è stato detto intorno alla virtù, dall'altro per ciò che sarà detto intorno alle passioni. Resta invece da dire per quale causa e come comportandosi e verso di chi essi commettono ingiustizia.

Distinguiamo anzitutto per quali impulsi e per quali repulsioni essi si mettono a compiere ingiustizia. È evidente che l'accusatore deve ricercare quante e quali di queste cause si trovano nel suo avversario, seguendo le quali tutti commettono ingiustizia verso i loro vicini; invece il difensore deve ricercare quali e quante di esse non vi sono. Ciascuno compie ogni sua azione o per cause esteriori o per cause interiori. Tra le azioni che si commettono non per causa di se stesso le une si fanno per caso, le altre per necessità; e di quelle che si fanno per necessità alcune si fanno per violenza altre per natura; quindi tutto ciò che si compie non per causa di se stesso, viene compiuto o per caso o per natura o per costrizione.

Le azioni che gli uomini compiono per sé e di cui essi sono

1369 a responsabili sono dovute alcune all'abitudine, altre all'impulso, sia esso razionale o irrazionale. La volontà è un impulso verso il bene (nessuno infatti vuole se non ciò che pensa essere un bene); impulsi irrazionali sono invece l'ira e il desiderio; cosicché tutte le azioni che si compiono sono compiute necessariamente per sette cause: per caso, per natura, per costrizione, per abitudine, per ragionamento, per impetuosità, per desiderio.

Sarebbe superfluo distinguere ancora le azioni secondo l'età, la disposizione o altri siffatti motivi; se infatti accade che i giovani siano collerici o bramosi, essi non fanno ciò a causa della giovinezza, ma a causa dell'ira e del desiderio. Neppure si agisce a causa della ricchezza e della povertà, bensì può accadere ai poveri, a causa della loro indigenza, di desiderare le ricchezze; e ai ricchi, a causa delle loro possibilità, di desiderare i piaceri non necessari; però anche costoro non agiscono a causa della ricchezza e della povertà, ma a causa del desiderio. Parimenti anche i giusti e gli ingiusti e tutti quelli che si dice che agiscono secondo la loro disposizione d'animo, agiranno invece per questi motivi, cioè per ragionamento o per passione; gli uni per caratteri e passioni nobili, gli altri per caratteri e passioni contrarie. Tuttavia accade che da date disposizioni d'animo derivino date conseguenze, da altre ne derivino altre; infatti, ad esempio, al temperante, a causa dell'essere temperante, conseguono opinioni e desideri buoni relativamente alle cose piacevoli; all'intemperante conseguono quelli contrari relativamente a tali cose.

Tralasciamo dunque tali distinzioni ed esaminiamo quali conseguenze e a quali uomini sogliano derivare; giacché, se uno è bianco o nero, grande o piccolo, non ne risulta alcuna di queste conseguenze; invece v'è differenza se uno è giovane o vecchio, giusto o ingiusto. E in generale così accade di tutte le contingenze che fanno differire i caratteri degli uomini: ad esempio vi sarà differenza se uno crede di essere ricco o di essere povero, di aver fortuna o di non aver fortuna. Parleremo in seguito di queste cose; per ora trattiamo anzitutto del rimanente.

Sono causati dal caso tutti quegli avvenimenti di cui la causa è indeterminata e che non avvengono in vista di un fine, né sempre, né per lo più, né regolarmente: su ciò la cosa è evidente per la definizione stessa del caso.

Sono dovuti alla natura quelli di cui la causa è intrinseca e regolare; essi infatti si producono così o sempre o per lo più. 1369 b Quanto agli atti contro natura non occorre per nulla precisare se avvengono per qualche causa naturale o per qualche altra causa; anche il caso può sembrare esser causa di tali atti.

Sono dovute alla costrizione le azioni che avvengono contrariamente al desiderio e al ragionamento di quelli stessi che le compiono.

All'abitudine è dovuto ciò che si fa per averlo spesso compiuto.

Al ragionamento sono dovuti quelli dei beni suddetti che sembrano giovare o come fine o come mezzo per il fine, quando sono effettuati per la loro utilità; infatti anche gli incontinenti compiono delle azioni giovevoli, però non perché giovano, ma per il piacere.

Per impetuosità e per ira si compiono le azioni di vendetta. Vi è differenza tra la vendetta e la punizione: la punizione ha come fine chi la subisce, la vendetta invece chi la effettua per aver soddisfazione. Che cosa sia l'ira diverrà evidente quando tratteremo delle passioni.

Per desiderio si compie ciò che sembra piacevole. L'ordinario e l'abituale sono tra le cose piacevoli; infatti molte azioni che per natura appartengono a quelle piacevoli, quando ci si sia abituati, si compiono con piacere.

Riassumendo, tutte le azioni che gli uomini compiono per sé, sono tutte o cose buone, o cose che sembrano buone, o cose piacevoli, o cose che sembrano piacevoli. E poiché essi fanno volontariamente le cose che compiono di per sé, non volontariamente quelle che compiono non di per sé, si può dire che tutti gli atti che essi compiono volontariamente sono o beni o beni apparenti, o piaceri o piaceri apparenti. Calcolo tra i beni anche la liberazione dai mali o dai mali apparenti, o lo scambio di un male maggiore con uno minore (infatti, in certo modo, sono cose preferibili); e calcolo tra le cose piacevoli anche la liberazione dai dispiaceri o dai dispiaceri apparenti o lo scambio di un dispiacere maggiore con uno minore.

Bisogna dunque esaminare le cose utili e quelle piacevoli, quante e quali siano. Abbiamo già parlato prima dell'utile a proposito del genere deliberativo; ora diremo del piacevole. Si de-

vono qui riconoscere sufficienti le definizioni che intorno a ogni argomento non siano né oscure né del tutto precise.

11.

Sia definito che il piacere è un determinato movimento dell'animo e un ritorno totale e sensibile allo stato naturale, e che il dolore è il contrario. Se tale è il piacere, è evidente che anche ciò
1370 a che produce la suddetta disposizione è piacevole, e che ciò che la distrugge o produce la disposizione contraria è doloroso.

Necessariamente, dunque, è piacevole per lo più il tendere allo stato di natura, soprattutto quando abbiano recuperato la loro natura le cose che avvengono secondo essa, e così le abitudini: infatti l'abituale avviene già come naturalmente; giacché l'abitudine è qualcosa di simile alla natura: il 'sovente' è simile al 'sempre', la natura è il dominio del sempre, l'abitudine quello del sovente.

Piacevole è anche ciò che non è forzato; infatti la costrizione è contro natura; perciò quello che è imposto dalla necessità è doloroso e giustamente è stato detto:

Tutto ciò che è imposto dalla necessità è cosa penosa [30].

Gli affanni, i travagli, gli sforzi sono dolorosi, giacché sono imposti da necessità e forzati, se non vi si è abituati: in tal caso invece l'abitudine li rende piacevoli. Le cose contrarie, invece, sono piacevoli: così le mollezze, le assenze di fatica, le assenze di affanni, i giochi, gli svaghi e il sonno sono tra le cose piacevoli: nessuna di queste cose è infatti dovuta a necessità.

E ciò di cui sia in noi il desiderio è sempre piacevole; il desiderio è infatti impulso verso una cosa piacevole. Dei desideri alcuni sono irrazionali, altri razionali. Chiamo irrazionali quelli che non provengono da un pensiero: tali sono quelli che si dicono essere per natura, come quelli che provengono dal corpo: ad

[30] Verso di Eveno di Paro (cfr. fr. 8 Diehl), citato anche in *Metaph.* Γ 1015 a 29.

esempio il desiderio di nutrimento, la sete e la fame e ciascun genere di desiderio corrispondente a ciascun genere di nutrimento; e così i desideri relativi al gusto, all'amore e, in generale, al tatto; e quelli relativi all'odorato, all'udito e alla vista. Sono razionali quelli che provengono dalla persuasione; molte cose infatti si desiderano vedere e possedere perché ce ne hanno parlato e ce ne hanno persuasi.

Poiché il provar piacere consiste nel sentire un'impressione [πάθος] e l'immaginazione è una sensazione debole, sempre un'immaginazione di ciò che si ricorda o si spera si accompagna a chi ricorda e spera. Se è così, è evidente che anche i piaceri si accompagnano ai ricordi e alle speranze, perché essi pure sono sensazioni. Perciò necessariamente tutte le cose piacevoli sono o presenti nella sensazione o avvenute nel ricordo, o future nella speranza; infatti si sente il presente, ci si ricorda del passato, si spera
il futuro. Le cose di cui ci si può ricordare sono piacevoli; e 1370 b
non solo quelle che erano piacevoli al momento in cui erano presenti, ma anche alcune che non erano piacevoli, se poi la loro conseguenza sia successivamente qualcosa di bello o di buono. Perciò è anche stato detto:

È piacevole per chi si sia salvato ricordarsi dei pericoli [31],

e

In seguito l'uomo gode anche delle sofferenze provate,
ricordandosi che molto ha sofferto e molto ha agito [32].

La ragione di ciò è che è piacevole anche il non avere un male. Sono piacevoli anche le cose che si sperano, se la loro presenza sembri poter rallegrare o giovare grandemente, e giovare senza dolore. In generale tutto ciò la cui presenza rallegra è piacevole per lo più anche se lo si spera o ci se ne ricorda. Per questo

[31] EURIP. *Andromeda*, fr. 133 Nauck².
[32] HOM. *Od.* XV 400-401.

anche l'adirarsi è piacevole; come disse anche Omero a proposito dell'impetuosità:

Essa è molto più dolce del miele stillato [33];

infatti nessuno s'adira contro una persona che non sia suscettibile di esser colpita da vendetta; e contro coloro che sono molto superiori in potenza a noi o non ci adiriamo, o ci adiriamo meno.

Alla maggior parte dei desideri si accompagna un certo piacere; infatti si gode di un certo piacere a ricordarsi come si soddisfecero e a sperare che si soddisferanno; ad esempio quelli che nella febbre sono posseduti dalla sete godono anche nel ricordare come bevevano e nello sperare di bere, e gli innamorati godono sempre sia a parlare dell'amato, sia a disegnarlo e comporre versi per lui: infatti, ricordandolo in tutti questi modi, credono quasi di sentir presente l'amato. E il principio dell'amore sorge sempre così per tutti: non solo godono di quella presenza, ma anche ricordandosi dell'amato assente sorge dolore perché non è presente; e tuttavia nei dolori e nei pianti si mescola un certo piacere. Il dolore infatti sorge per il fatto che l'amato non c'è, il piacere nel ricordarlo e nel vederlo in qualche maniera e rappresentarsi ciò che faceva e come era; per questo giustamente è stato detto:

Così disse, e in tutti sorse il desiderio del pianto [34].

Anche il vendicarsi è piacevole. Infatti ciò che è doloroso se non lo si ottiene, è piacevole a ottenersi: quelli che si adirano si addolorano estremamente se non possono vendicarsi, e godono se pensano di poterlo fare.

Anche il vincere è piacevole, non solo per gli ambiziosi, ma per tutti; infatti ne sorge un'immaginazione di superiorità, di cui tutti hanno un desiderio più o meno forte. Poiché il vincere è piacevole, ne consegue che anche i giochi che consistono in
1371 a battaglie e in dispute siano piacevoli, giacché spesso in essi capita di vincere: così i giochi degli astragali, delle palle, dei dadi,

[33] Hom. *Il.* XVIII 109.
[34] Hom. *Il.* XXIII 108; *Od.* IV 183.

degli scacchi. E così per i giochi che richiedono uno sforzo: alcuni divengono piacevoli quando vi si è abituati, altri sono subito piacevoli, come la caccia alla selvaggina e ogni specie di caccia; dove infatti vi è lotta, lì vi è anche vittoria. Perciò anche la disputa giudiziaria e quella eristica sono piacevoli a quelli che ne hanno l'abitudine e la capacità.

Anche l'onore e la buona fama sono tra le cose più piacevoli perché fanno sorgere a ciascuno l'immaginazione di avere le qualità dell'uomo serio, soprattutto quando parlino coloro che si ritiene dicano il vero. E tali sono più le persone vicine che quelle lontane, gli intimi e i cittadini più degli stranieri, i viventi più dei posteri, i saggi più dei dissennati e i molti dei pochi: infatti è più verosimile che dicano il vero costoro che non quelli contrari a costoro; invece di quelli che sono molto privi di credito, come dei bambini e delle bestie non c'importa per nulla la stima, e così anche l'opinione in sé per l'opinione stessa; e se pur c'importa, è per un'altra ragione.

Anche l'amico è tra le cose piacevoli; infatti voler bene è cosa piacevole (non vi è nessun amante del vino che non goda del vino) e anche l'essere amato è cosa piacevole. Anche di qui sorge l'immaginazione di avere un bene che tutti gli uomini che hanno sentimento desiderano; e l'essere amato significa l'essere ammirato di per sé. E l'essere ammirato è piacevole per il fatto stesso che comporta l'essere onorato. Così l'essere adulato e l'adulatore sono piacevoli; l'adulatore infatti è un ammiratore apparente e un amico apparente. Ed è piacevole fare spesso le stesse cose; infatti ciò che è abituale è piacevole. Ed è piacere anche il cambiare; il cambiare infatti riporta allo stato naturale, giacché invece il continuo ripetere provoca l'eccesso di una data disposizione, per cui è stato detto:

Di tutte le cose è piacevole il cambiamento [35].

Per questo anche ciò che comporta un intervallo di tempo, siano uomini o cose, è piacevole; esso è infatti un cambiamento dal presente, e inoltre ciò che avviene a intervalli di tempo è raro.

[35] Eurip. *Orest.* 234.

L'imparare e l'ammirare sono pure, per lo più, cosa piacevole; nell'ammirare è infatti implicito il desiderare, cosicché l'ammirabile è desiderabile; e inoltre nell'imparare vi è un riportarsi allo stato naturale.

Anche il fare il bene e il riceverne sono tra le cose piacevoli. Ricevere del bene significa infatti ottenere ciò che si desidera;
1371 b e fare il bene significa possedere ed essere superiori, entrambe cose a cui si aspira.

Poiché è piacevole il fare il bene, anche il correggere i propri vicini e il perfezionare le cose imperfette è cosa piacevole.

Siccome, poi, sono cose piacevoli l'imparare e l'ammirare, ne consegue che sono piacevoli anche le cose simili a queste: ad esempio l'imitare, come quello della pittura, della scultura, della poesia, e così tutto ciò che sia ben imitato, anche se l'oggetto imitato di per sé non sia piacevole; non è infatti per quest'oggetto che si gode, bensì perché si fa la deduzione che quell'imitazione corrisponde a quest'oggetto, cosicché risulta che s'impara qualcosa. Anche le peripezie e l'esser salvato a stento dai pericoli sono cose piacevoli: esse infatti sono oggetto di ammirazione.

E, poiché ciò che è secondo natura è piacevole e poiché le cose omogenee sono tra loro in rapporti naturali, tutte le cose omogenee e simili sono per lo più piacevoli: ad esempio l'uomo è piacevole all'uomo, il cavallo al cavallo e il giovane al giovane; perciò sono sorti anche i proverbi per cui il coetaneo piace al coetaneo, e si cerca sempre il proprio simile, e la bestia riconosce la bestia e la cornacchia sta presso la cornacchia e altre cose del genere.

Poiché tutto ciò che è simile e omogeneo a sé è piacevole, e poiché ciascuno prova questo sentimento soprattutto verso se stesso, ne consegue che tutti vogliono bene a sé, più o meno; infatti tutti quei rapporti esistono soprattutto verso se stesso. E siccome tutti sono amanti di sé, necessariamente anche le cose proprie sono piacevoli a tutti, ad esempio le proprie opere e i propri discorsi. Perciò si è per lo più amanti degli adulatori, degli onori e dei figli; i figli infatti sono nostro prodotto. Ed è piacevole perfezionare le cose imperfette, perché così diventano opere proprie.

Inoltre, giacché il comandare è cosa piacevolissima, anche

l'essere ritenuto saggio è cosa piacevole; la saggezza infatti è propria del comando, e la sapienza è scienza di molti oggetti e degni di ammirazione. Inoltre, poiché gli uomini sono per lo più ambiziosi, sono necessariamente piacevoli anche il biasimare i vicini e il comandare. Ed è piacevole anche praticare il genere in cui uno ritiene di essere il migliore, come dice anche il poeta:

> E ci si sforza, conservando la maggior parte di ogni giornata,
> a ciò in cui uno supera se stesso, essendo il migliore [36].

Parimenti, poiché il gioco e ogni ricreazione sono tra le cose piacevoli, e così pure il riso, necessariamente anche le cose risibili
sono piacevoli, siano uomini, discorsi o opere. E sulle cose risibili 1372 a
abbiamo trattato separatamente nella *Poetica* [37].

Questo sia detto intorno alle cose piacevoli; quelle dolorose risultano evidenti dal contrario di queste.

12.

Questi sono dunque i fini per cui si commettono ingiustizie; diciamo ora in qual disposizione d'animo e verso chi esse si commettono. Gli uomini le commettono allorché ritengono che sia possibile compiere quell'azione e che sia possibile a loro, ritenendo o di commetterla senza essere scoperti, o che qualora scoperti non vengano puniti, oppure di esser puniti ma che la punizione sia inferiore al guadagno che deriva a loro o a quelli di cui si danno cura. Quali azioni appaiano dunque possibili e quali impossibili, diremo in seguito: infatti questi sono luoghi comuni a tutti i discorsi.

Coloro che ritengono di poter commettere ingiustizie il più

[36] Verso dell'*Antiope* di Euripide, citato anche da PLAT. *Gorg.* 484 e.

[37] Aristotele si riferisce qui evidentemente al secondo libro, ora perduto, della *Poetica*. Per la sua esistenza, cfr. DIOG. LAERT. V 24 (πραγματείας τέχνης ποιητικῆς α', β'); HESYCH. in ROSE, *Arist. fragm.* p. 13, 75 (τέχνης ποιητικῆς β'); A. PLEBE, *La teoria del comico da Aristotele a Plutarco*, Torino 1953, pp. 7-9.

impunemente sono quelli che sono abili a parlare, quelli che sanno agire e quelli che hanno esperienza di molti processi; inoltre quelli che hanno molti amici e che sono ricchi. È soprattutto quando sono nelle condizioni suddette che essi ritengono di poter commettere ingiustizia; se no, è quando hanno amici o servi complici in quelle condizioni: attraverso esse possono infatti agire, non essere scoperti e non essere puniti. Inoltre, quando sono amici di quelli che subiscono ingiustizia o dei giudici; infatti gli amici non prendono precauzioni contro il subire ingiustizie e con loro si viene a un compromesso prima di procedere; i giudici poi simpatizzano per coloro di cui sono amici, cosicché o li assolvono o li puniscono poco.

Non sono portati ad essere scoperti quelli il cui carattere è opposto alle accuse: ad esempio i deboli a proposito di maltrattamenti, oppure il povero e il brutto a proposito di adulterio. Così anche i fatti che avvengono in pubblico e sotto gli occhi di tutti: mancano infatti le precauzioni, ritenendosi che nessuno tenterebbe ciò. E anche i fatti così grandi e così gravi che si ritiene che nessuno li compia: anche qui non vi sono precauzioni, giacché è contro le cose abituali, siano malattie siano ingiustizie, che si prendono precauzioni: nessuno sta in guardia contro una malattia che non è ancora capitata a nessuno. E anche coloro che non hanno nessun nemico o che ne hanno molti: i primi ritengono di non essere scoperti perché nessuno si guarda da loro; gli altri pure sfuggono perché si pensa che non abbiano potuto commettere nulla contro chi si guarda, e perché hanno come argomento di difesa che non si sarebbero fidati a fare ciò. Così coloro che hanno un mezzo di nascondere l'azione, in espedienti o luoghi, o che sono facili d'inventiva. E anche coloro che, se vengono scoperti, hanno modo di sfuggire al giudizio, o di ritardarlo o di corrompere i giudici. Inoltre quelli che, se vengono condannati a una pena, possono sfuggire alla sua esecuzione o possono rimandarla a lungo; oppure che, per la loro indigenza, non avranno nulla da perdere. Inoltre coloro per i quali i profitti sono sicuri o grandi, o vicini, mentre le pene piccole, o incerte, o lontane.
1372 b E anche coloro per i quali la punizione non sarà grande come il vantaggio, come sembra essere il caso della tirannide. E coloro per i quali le ingiustizie comportano reali guadagni, mentre le

punizioni soltanto biasimi. E coloro ai quali invece l'ingiustizia vale come una certa lode: ad esempio, se è accaduto di vendicare con essa il padre o la madre, come capitò a Zenone[38]; e se le pene si risolvono in ammende, o esilio o qualcosa del genere. (Infatti si commettono ingiustizie per uno di questi due motivi [il guadagno e l'onore] e in queste due disposizioni d'animo; però gli autori non sono dello stesso tipo, bensì di carattere opposto.) Inoltre coloro che più volte o non sono stati scoperti o non sono stati puniti, e quelli che spesso hanno fallito: vi sono infatti alcuni anche in questi casi, come nella guerra, che hanno un carattere per cui riprendono a lottare. E coloro per i quali immediatamente vi sia un piacere, anche se la pena viene in seguito; oppure un guadagno, anche se il castigo viene in seguito: sono tali infatti gli incontinenti, e l'incontinenza riguarda tutti gli oggetti appetibili. E coloro invece per i quali, al contrario, la pena o il castigo siano sul momento, mentre vi saranno piacere e vantaggio successivi e più durevoli; e questi perseguono gli uomini continenti e più assennati. E coloro che possono sembrare di aver agito o per caso, o per costrizione, o per abitudine e, in genere, di aver commesso un errore, ma non un'ingiustizia. E quelli a cui è possibile ottenere indulgenza. E tutti quelli che hanno qualche bisogno. E si hanno due sorta di bisogni: o del necessario come i poveri, o del superfluo, come i ricchi. Inoltre coloro che godono di molta buona fama o che hanno pessima fama: i primi perché non sembreranno colpevoli, gli altri perché non potranno essere ancor più screditati.

Queste sono le disposizioni d'animo nelle quali si commette l'ingiustizia; le persone invece verso cui si commette ingiustizia, e i tipi d'ingiustizia sono i seguenti. Anzitutto le persone che hanno ciò di cui noi manchiamo, o per le necessità o per il superfluo o per il divertimento, siano esse lontane oppure vicine; quanto a queste ultime, è possibile un'appropriazione rapida, quanto alle prime la punizione è lenta, come per coloro che depredano i Calcedoni. Inoltre coloro che non prendono precauzioni e non si difendono, ma si fidano: è infatti più facile sfuggire a costoro. E i trascurati: è infatti proprio del diligente il perseguire penal-

[38] Allusione a un personaggio non identificabile.

mente. E i riservati, giacché non si pongono in lite per un guadagno. Inoltre coloro che hanno già subìto ingiustizia da parte di molti e non li hanno mai perseguiti, sì da essere, secondo il proverbio, una preda del tipo dei Misii[39]. Sia poi coloro che non hanno mai ricevuto ingiustizie, sia coloro che ne hanno ricevute spesso: entrambi infatti non si difendono, gli uni perché non ne hanno mai ricevute, gli altri perché pensano che non ne riceveranno ulteriormente. Inoltre coloro che hanno già calunniato o che sono facili alla calunnia: costoro infatti non vorranno perseguire in giudizio, temendo i giudizi; né, se lo facessero, potreb-
1373 a bero convincere, perché sono odiati e mal visti. E coloro contro i quali si può portare il pretesto o di loro antenati, o di essi stessi, o di loro amici che abbiano agito male o che stiano per agire male o contro gli aggressori o contro i loro parenti o contro i loro amici; come infatti dice il proverbio, la malvagità non ha bisogno che di un pretesto. Sia poi i nemici che gli amici: gli uni perché è più facile, gli altri perché è piacevole. E quelli che sono privi di amici. E coloro che non sono abili a parlare o ad agire: infatti o non intraprenderanno un'azione giudiziaria, o verranno a un compromesso, o non la condurranno mai a termine. Inoltre coloro ai quali non giova perder tempo a seguire un processo o un risarcimento, come ad esempio gli stranieri e quelli abituati a far da sé: in breve tempo essi risolvono la lite e facilmente l'abbandonano. E quelli che hanno commesso molte ingiustizie, o dello stesso genere di quelle che subiscono; infatti sembra esser simile al non esservi ingiustizia quando uno riceve l'ingiustizia che è solito commettere egli stesso; ad esempio, se qualcuno ingiuria chi è abituato a ingiuriare. E coloro che hanno fatto del male o ne hanno voluto fare o ne vogliono fare o ne faranno: [il danneggiare costoro] ha infatti qualcosa di piacevole e di bello, e sembra vicino al non essere ingiustizia. E quelli del cui danneggiamento godranno o gli amici o persone che ammiriamo o che amiamo o che ci sono superiori o, in generale, che influiscono sul nostro comportamento. E coloro presso i quali è possibile trovare indulgenza. E persone che noi già abbiamo

[39] Cioè facile: allusione all'assenza del re Telefo dalla Misia, che di conseguenza restava indifesa.

incolpato o da cui ci siamo separati prima, come Callippo si comportò riguardo a Dione[40]: anche questo comportamento infatti sembra vicino al non essere ingiustizia. E quelli che stanno per essere danneggiati da altri, se non lo saranno da noi, quando ormai non sia più possibile deliberare, come si dice che Enesidemo inviò il premio del cottabo a Gelone che lo aveva assoggettato ⟨...⟩[41], perché l'aveva prevenuto, in quanto egli stesso stava per fare la stessa cosa. E coloro che si devono danneggiare per poter commettere molte azioni giuste, in quanto si pensa che sarà facile risarcirli; come Giasone Tessalo disse che bisogna commettere qualche azione ingiusta, per poterne commettere anche molte giuste[42].

Così le azioni ingiuste che tutti o molti sono soliti commettere: in tal caso si crede che si otterrà indulgenza. E quelle che è facile dissimulare: tali sono le cose che presto si consumano, ad esempio quelle commestibili; o gli oggetti di cui è facile cambiare la forma o il colore o la composizione, o che è facile far sparire in molti luoghi: tali sono quelli che è facile trasportare o far scomparire in piccoli nascondigli. E quelle cose che non è possibile distinguere e di cui l'aggressore ne possedeva molte simili. E le ingiustizie che quelli che han subito si vergognano a dichiarare, come le ingiurie subite da parte delle donne della propria famiglia sia verso di sé che verso i figli. E quelle azioni che colui che perseguisse in giudizio sembrerebbe litigioso: tali sono quelle di poca importanza e giustificabili.

Tali sono, press'a poco, le disposizioni d'animo dei delinquenti, le ingiustizie che commettono, le persone contro cui le commettono e i motivi per cui le commettono.

13.

Distinguiamo tutti gli atti ingiusti e quelli giusti prendendo 1373 b
le mosse di qui. Già abbiamo distinto gli atti giusti e quelli ingiusti relativamente alle leggi e alle persone in due maniere.

[40] Cfr. Plut. *Dion.* 54 sgg.; *De sera num. vind.* 7; Athen. XI 508.
[41] Vicenda a noi sconosciuta e probabile lacuna nel testo.
[42] Cfr. Plut. *Polit. praec.* 24, XII, 184.

Intendo per legge sia la legge particolare sia quella comune: per particolare intendo quella che per ciascun popolo è stata definita in rapporto ad esso, ed essa può essere tanto non scritta quanto scritta; per legge comune invece quella che è secondo natura. Vi è infatti un giusto e un ingiusto per natura di cui tutti hanno come un'intuizione e che è a tutti comune, anche se non vi è nessuna comunanza reciproca e neppure un patto: così come sembra dire l'*Antigone* di Sofocle[43], che cioè è giusto seppellire, contro le disposizioni, Polinice, perché ciò è giusto per natura:

> Non infatti da ora o da ieri, ma da sempre vive
> questa legge, e nessuno sa donde sia apparsa.

E così come Empedocle dice del non uccidere un essere animato; poiché ciò non è possibile che sia giusto per alcuni e non giusto per altri,

> Ma la legge a tutti comune si estende ovunque attraverso l'etere
> che regna vastamente e attraverso la terra sconfinata.

E anche come dice Alcidamante nella sua *Messeniaca* ⟨...⟩[44].

Quanto alle persone, si distinguono due casi: si è distinto infatti ciò che si deve fare o non fare rispetto alla comunità oppure a uno dei suoi membri. Perciò è possibile compiere azioni ingiuste e azioni giuste in due modi: o verso una singola, determinata persona oppure verso la comunità; chi commette adulterio oppure percuote commette ingiustizia verso un membro determinato; chi si rifiuta di fare il soldato lo commette verso la comunità.

Dopo aver dunque distinto tutte le azioni ingiuste in quelle che si commettono verso la comunità e in quelle che si commettono verso gli altri, definiamo, prima di proseguire, che cosa sia

[43] Soph. *Antig.* 450-460.

[44] La probabile lacuna del testo può essere integrata attraverso lo scolio: « Come nella *Messeniaca* Alcidamante dice a proposito dei Messeni che si erano ribellati agli Spartani e che non si lasciavano convincere ad assoggettarsi; Alcidamante se ne dà cura e dice: 'la divinità ci rese tutti liberi; la natura non creò nessuno schiavo' ».

il ricevere ingiustizia. Ricevere ingiustizia significa subire atti ingiusti da parte di una persona che li compie volontariamente; già precedentemente è stata appunto definita l'azione ingiusta come volontaria. Poiché è necessario che chi subisce ingiustizia venga danneggiato e danneggiato volontariamente, quali siano i danni risulta evidente da ciò che s'è detto prima; le azioni buone e quelle cattive sono state definite precedentemente di per sé, e abbiamo detto che sono volontarie quando gli autori sono consapevoli; perciò necessariamente tutti i danneggiamenti riguardano o la comunità o l'individuo e provengono da un'azione inconsapevole e involontaria oppure consapevole e volontaria, e in quest'ultimo caso o da chi aveva intenzione oppure per effetto di passione.

Dell'impetuosità parleremo trattando delle passioni; ma già precedentemente s'è detto quali sono le azioni intenzionali e in quale disposizione d'animo si compiono.

Poiché taluni spesso riconoscono di aver compiuto un atto, ma non riconoscono o la sua qualificazione o l'ingiustizia che 1374 a
comporta tale qualificazione, ad esempio riconoscono di aver preso ma non di aver rubato, e di aver colpito per primi ma non di aver oltraggiato, e di aver avuto rapporti con una donna ma non di aver commesso adulterio, o di aver rubato ma non di aver commesso sacrilegio (poiché l'oggetto non apparteneva a una divinità), o di aver usurpato terreno ma non terreno pubblico, o di aver conferito coi nemici ma non di aver tradito: per questo bisogna dare definizioni anche intorno a tali cose, cioè che cosa siano il furto, l'oltraggio, l'adulterio, affinché possiamo chiarire il giusto, sia che vogliamo dimostrare che il delitto esiste oppure che non esiste. Riguardo a tutte queste azioni, la controversia riguarda il fatto che vi sia ingiustizia e malvagità oppure non vi sia ingiustizia; infatti la malvagità e l'ingiustizia risiedono nel proponimento, e quegli stessi nomi indicano il proponimento, come l'oltraggio o il furto; infatti non sempre se uno ha percosso ha oltraggiato, ma solo se lo ha fatto per un fine determinato, ad esempio per disonorare l'altro o per godere egli stesso. Neppure il prendere di nascosto è sempre rubare, ma ciò deve comportare il danneggiare quello a cui si è preso qualcosa e l'appropriarsi di ciò. Similmente a questi, ciò avviene pure in altri casi.

Dato che vi sono due specie di atti giusti e ingiusti (cioè quelli scritti nella legge e quelli non scritti), noi abbiamo sinora parlato di quelli intorno a cui le leggi prescrivono. Invece di quelli non menzionati dalle leggi vi sono due specie: gli uni sono gli eccessi di virtù e di vizio, ai quali si applicano biasimi e lodi, disonori, onori e ricompense, ad esempio render riconoscenza al benefattore e rendergli il contraccambio ed essere d'aiuto agli amici e le altre cose del genere; gli altri corrispondono invece a una lacuna della legge particolare e scritta.

L'equo [45] sembra essere giusto, ma esso è il giusto che va oltre alla legge scritta. Ciò avviene in parte per volere dei legislatori, in parte non per loro volere: il secondo caso è quando sfugge loro qualcosa, il primo quando essi non possano prescrivere esattamente, ma sia necessario dare una formula generale, che non vale universalmente, ma solo per lo più. E anche quando non è facile determinare per il numero eccessivo di casi, ad esempio riguardo al ferire col ferro precisare la grandezza e la forma del ferro: infatti non basterebbe una vita a precisare tutti i casi. Anche se il numero dei casi è infinito e bisogna tuttavia dare la legge, è necessario prescrivere in generale; cosicché se uno avendo un anello [di ferro] sollevi la mano o colpisca, egli ricadrà sotto quella legge scritta e sarà colpevole, mentre in verità
1374 b non ha commesso ingiustizia: questo appunto riguarda l'equità.

Se ciò che s'è detto è l'equo, risulta evidente quali siano gli atti compresi dall'equità e quali no, e quali uomini non abbiano diritto all'equità. Gli atti per cui si deve avere indulgenza riguardano l'equità; e non bisogna giudicare alla stessa stregua tutti gli sbagli: sono sbagli gli atti contrari ai nostri calcoli e senza intenzione cattiva, errori gli atti contrari ai nostri calcoli e senza perversità, ingiustizia quelli che non sono contrari ai nostri cal-

[45] τὸ ἐπιεικές. Nella mia traduzione dell'*Etica Nicomachea* (cfr. Δ 1128 b, nota 39) scrivevo a proposito di ἐπιεικές: « traduco quest'aggettivo ora con ' per bene ' ora con ' conveniente ', e il sostantivo corrispondente (ἐπιείκεια) sempre con ' convenienza '. Bene Ross e Joachim: ' fairminded ' e ' equitable ' ». Però là si trattava di distinguere nettamente la ἐπιείκεια dalla ἰσότης; qui invece, non essendoci questo bisogno, il tradurre con « equo » e con « equità » risulta molto più agevole.

coli e che provengono da perversità: e quelli che si fanno per desiderio provengono da perversità.

Essere equi significa essere indulgenti verso i casi umani, cioè badare non alla legge, ma al legislatore, e non alla lettera della legge, ma allo spirito del legislatore; e non all'azione ma al proponimento, e non alla parte ma al tutto, e non a come è ora l'imputato, ma come è stato sempre o per lo più. E anche il ricordare di più il bene che si è ricevuto che non il male, e il bene che si è ricevuto più di quello che si è fatto. E il sopportare l'ingiustizia. E il voler giudicare con la parola piuttosto che con l'azione; e preferire un arbitrato piuttosto che una lite in tribunale; infatti l'arbitro bada all'equità, il giudice alla legge; e l'arbitrato è stato inventato proprio per questo, per dar forza all'equità.

Intorno all'equità sia dunque definito in questo modo.

14.

Un atto delittuoso è tanto più grave quanto più grande è l'ingiustizia da cui proviene. Perciò le azioni più piccole possono avere la maggiore gravità; come ad esempio è l'accusa di Callistrato contro Melanopo [46], il quale aveva truffato di tre mezzi oboli consacrati i costruttori di un tempio. Per la giustizia invece è il contrario. Questi gravi delitti provengono appunto dall'essere in potenza nei piccoli: infatti chi ha rubato tre mezzi oboli sacri potrebbe commettere qualsiasi atto ingiusto.

Talora si giudica così la gravità, talora invece dall'importanza del danno. Grave è anche quell'azione di cui non esiste una pena adeguata, ma ogni pena è troppo piccola; e quello di cui non v'è rimedio, perché sarebbe difficile o impossibile. E quello per cui non è possibile che la vittima abbia risarcimento, perché è irrimediabile; giacché anche il giudizio e il castigo sono un risarcimento. E se colui che ha subito e ha ricevuto ingiustizia ha per questo punito grandemente se stesso; in tal caso chi l'ha commessa è degno d'esser punito ancor più grandemente,

[46] Avversari politici, contemporanei di Demostene; cfr. Plut. *Demosth.* 13; Xenoph. *Hell.* VI 3, 2-3.

come disse Sofocle[47], parlando di Euctemone; poiché costui si uccise essendo stato oltraggiato, disse che non avrebbe fissato una
1375 a pena minore di quella che la vittima aveva riservato a se stesso.

È grave anche ciò che uno compì egli solo o per primo o insieme a pochi; e il peccare ripetutamente nella stessa cosa. E le azioni per le quali sono stati ricercati e trovati dei mezzi preventivi e delle pene; ad esempio ad Argo è punito quello per cui si è dovuta istituire una legge o coloro per i quali si è dovuta costruire una prigione. Anche il delitto più bestiale è più grave; ed è più grave quello che proviene da premeditazione; e quello dinanzi al quale gli ascoltatori provano più paura che pietà.

Inoltre vi sono amplificazioni retoriche di questo genere: che il colpevole ha soppresso o trasgredito parecchi vincoli, ad esempio giuramenti, strette di mano, pegni di fedeltà, nozze con estranei: così vi è amplificazione in molti delitti. E anche il modo in cui si aggrava la pena dei delinquenti; come nel caso dei falsi testimoni: dove mai infatti costoro non potrebbero commettere ingiustizie se ne hanno commesse persino in tribunale? E sono gravi le azioni a cui è maggiormente connesso il disonore. E quelle che si commettono contro un benefattore: maggiore è l'ingiustizia perché gli si fa del male e perché non gli si fa del bene. E anche ciò che è contrario alla giustizia non scritta; infatti è proprio di miglior carattere essere giusti non per necessità: e le cose prescritte si fanno per necessità, quelle non scritte non per necessità. Ma è grave per altro verso ciò che si commette contro le leggi scritte: infatti colui che commette delitti rischiosi e passibili di punizioni, potrà commettere anche quelli per cui non v'è punizione.

È stato dunque detto intorno alla maggiore e minore gravità del delitto.

15.

Dopo di quello che s'è detto, dobbiamo trattare rapidamente delle argomentazioni non tecniche. Queste sono particolari dei

[47] Non si tratta del poeta, ma di un oratore ricordato anche nel libro terzo (1419 a 26).

discorsi giudiziari. Ve ne sono cinque: il testo delle leggi, le testimonianze, le convenzioni, le dichiarazioni sotto tortura, i giuramenti.

Parliamo anzitutto delle leggi, come ci se ne debba servire sia nell'accusare che nel difendere.

È evidente che, se la legge scritta è sfavorevole alla causa, bisogna ricorrere alla legge comune e ad argomenti più equi e più giusti. E il servirsi del miglior senso significa non attenersi letteralmente alle leggi scritte. E l'equo resta sempre e non cambia mai, e neppure la legge comune (giacché è secondo natura); invece le leggi scritte cambiano spesso, per cui sono state dette le parole che si trovano nell'*Antigone* di Sofocle; Antigone cioè si difende in quanto seppellì contro la legge di Creonte, ma non contro la legge non scritta:

> [le leggi non scritte] non vi sono da ora o da ieri, ma da sempre, 1375 b
> quanto ad esse io non dovevo [temere] alcun uomo[48].

È anche evidente che, se il giusto è vero e utile, non lo è invece il giusto apparente; per cui la legge scritta non è una legge, essa infatti non adempie alla funzione della legge. E che il giudice è come un saggiatore d'argento, il quale debba discernere il sedicente giusto dal vero giusto, e che è proprio di un uomo più onesto il ricorrere e l'attenersi alle leggi non scritte piuttosto che a quelle scritte. V'è anche il caso che una legge sia in contraddizione con una legge stimata o con se stessa, come ad esempio una legge prescrive che tutti i contratti siano valevoli, un'altra vieta di concludere contratti contrari alla legge. O che la legge sia ambigua, cosicché si può rivoltarla e vedere in qual modo si possa adattare il giusto e l'utile, e quindi servirsene in quel modo. E se le circostanze per cui fu stabilita quella legge non sussistano più, mentre sussiste la legge, bisogna cercare di dimostrare ciò e di combattere in questo modo contro la legge.

Se invece la legge scritta è favorevole alla nostra causa, l'interpretazione secondo il miglior senso non va presa per far emettere un giudizio contrario alla legge, bensì perché non vi sia sper-

[48] Soph. *Antig*. 456, 458.

giuro per il fatto che s'ignora che cosa prescrive la legge. E notando che nessuno sceglie il bene in assoluto, ma quello che è bene per lui. E che non vi è nessuna differenza tra il fatto che non vi sia una legge e il fatto che non ci se ne serva. E che nelle altre arti non giova « essere più sapienti del medico »; infatti l'errore del medico non danneggia mai tanto quanto l'abitudine di disubbidire a chi comanda. E che cercare di essere più sapiente delle leggi è proprio ciò che è vietato nelle leggi che si approvano. E intorno alle leggi resti così definito.

Quanto ai testimoni, essi sono di due specie, quelli antichi e quelli recenti, e tra questi ultimi quelli che partecipano al rischio e quelli che ne restano estranei.

Intendo per antichi i poeti e tutti gli uomini illustri i cui giudizi sono noti; ad esempio gli Ateniesi si sono serviti d'Omero come di un testimonio a proposito di Salamina [49], e recentemente i Tenedi di Periandro Corinzio contro i Sigenesi [50]. E Cleofonte si è servito dell'elegia di Solone contro Crizia per dire che da tempo la sua casa era dissoluta; altrimenti Solone non avrebbe scritto questi versi:

Di', per piacer, al rosso Crizia di ascoltare suo padre [51].

Queste testimonianze sono relative al passato; per l'avvenire vi
1376 a sono poi gli oracoli: come fece Temistocle, che sostenne che si doveva combattere per nave, citando il « muro di legni » [52]. Anche i proverbi sono, come è stato detto, delle testimonianze; ad esempio se qualcuno consiglia di non prendersi per amico un vecchio, per costui v'è la testimonianza del proverbio:

Non render mai un beneficio a un vecchio.

[49] Si tratta di versi omerici: *Il.* II 557-558; cfr. PLUT. *Sol.* 10; DIOG. LAERT. I 48.
[50] Episodio a noi sconosciuto.
[51] SOLO fr. 18 Diehl.
[52] Cfr. HERODOT. VII 143.

E per coloro che consigliarono di sopprimere i figli di cui si sono uccisi i padri:

Stolto colui che, avendo ucciso il padre, lascia in vita i figli [53].

Sono testimoni recenti tutti quegli uomini notevoli che hanno pronunciato un qualche giudizio; i loro giudizi possono essere utili a coloro che disputano su questi argomenti; ad esempio, nei tribunali, Eubulo si servì contro Carete di ciò che Platone [54] aveva detto contro Archibio, che è cosa sempre più frequente nella città il riconoscere d'essere viziosi.

Così coloro che partecipano del rischio del processo, se sono ritenuti di far falsa testimonianza. Costoro sono testimoni soltanto dei fatti se accaddero oppure no, se è così oppure no, ma non sulla qualità dei fatti, se cioè è cosa giusta o ingiusta, utile o dannosa.

Quelli che vengono da lontano sono i più attendibili anche su questi fatti. E gli antichi sono attendibilissimi, giacché sono incorruttibili.

Argomenti attendibili relativi alle testimonianze per chi non ha testimoni sono i seguenti: che bisogna giudicare in base al verosimile, e questo nel senso migliore; e che la verosimiglianza non la si può corrompere con il denaro; e che le verosimiglianze non possono essere sorprese a dare falsa testimonianza. Se invece si hanno dei testimoni e l'avversario non ne ha, gli argomenti saranno: che le verosimiglianze non hanno valore giuridico, e che non vi può essere bisogno di testimonianze, se è sufficiente sapere la verità dai discorsi.

Le testimonianze sono relative le une all'oratore, le altre al suo avversario; e le une riguardano l'azione, le altre i caratteri. Perciò è evidente che non vi sarà mai incertezza sul trovare la testimonianza utile: se cioè non ve n'è una relativa al fatto o concordante con noi o contraria all'avversario, ve ne sarà però una relativa ai caratteri, o all'onestà dell'oratore, o alla disonestà del-

[53] Verso delle *Ciprie* di Stasino.
[54] Si tratta di Platone commediografo, non del filosofo; Archibio ci è sconosciuto.

l'avversario. Quanto agli altri argomenti sul testimonio amico o nemico o indifferente, stimato, disistimato o mediocremente stimato e quanto a tutte le differenze di questo genere, si deve parlare partendo dagli stessi luoghi dai quali traiamo anche gli entimemi.

Quanto ai contratti, l'uso del discorso è atto solamente ad accrescerne o infirmarne il valore, oppure a renderli attendibili o inattendibili; se sono a nostro favore, a renderli attendibili e
1376 b validi, se sono a favore dell'avversario a fare il contrario. Pur rendendoli attendibili o inattendibili, i mezzi sono gli stessi che riguardo ai testimoni: a seconda di come sono i firmatari o i depositari, in base a ciò i contratti sono attendibili. Quando le parti sono d'accordo sul contratto, se è a nostro favore bisogna accrescerne l'importanza; infatti il contratto è una legge particolare e parziale e non sono i contratti a render valida la legge, bensì le leggi a render validi i contratti. In generale la legge stessa è un contratto, per cui chi è infedele a un contratto o l'annulla, annulla la legge. Inoltre la maggior parte delle transazioni e tutte le transazioni volontarie avvengono secondo contratti; perciò se essi sono resi inefficaci, si sopprime il rapporto stesso degli uomini tra loro. Ed è facile vedere tutti gli altri argomenti adatti a questo punto.

Se invece il contratto ci è contrario ed è favorevole ai nostri avversari, anzitutto sono opportuni gli argomenti con cui si può combattere contro una legge a noi contraria: infatti, se pensiamo che alle leggi che sono mal fatte o in cui i legislatori si sono sbagliati non si debba obbedire, sarebbe assurdo pensare che sia necessario obbedire ai contratti di tal tipo. Inoltre un argomento è che il giudice è arbitro del diritto; non bisogna dunque guardare al contratto in sé, ma come sia più giusto. Ciò che è giusto non si può pervertire né con l'inganno né con la costrizione (giacché è naturale), ma i contratti sorgono invece anche da parte di persone ingannate e costrette. Inoltre si deve badare se il contratto è contrario a una delle leggi scritte o di quelle comuni e, tra quelle scritte, se a quelle proprie o a quelle straniere; inoltre se contraddice altri contratti posteriori o anteriori: infatti o quelli posteriori sono validi, oppure sono validi quelli anteriori e quelli posteriori sono fittizi: ciò a seconda di come sia utile. Bisogna

anche badare all'interesse, se è in opposizione ai giudici, e tutti gli altri siffatti argomenti. Ed essi sono parimenti facili a scoprirsi.

Le testimonianze estorte con la tortura sono di carattere particolare; esse sembrano avere attendibilità, perché vi è presente una certa costrizione. Non è dunque difficile neppure intorno ad esse indicare gli argomenti possibili in base ai quali esse si possono amplificare, se ci sono favorevoli: dicendo che queste sono le sole vere tra le testimonianze. Se invece ci sono contrarie e sono favorevoli al nostro avversario, si possono distruggere di- 1377 a
cendo contro questo genere di testimonianze quella che è la verità: cioè che, quando si è costretti, si dicono menzogne non meno che verità; e se si sa resistere non si dice la verità, mentre poi si dice anche il falso per far terminare più in fretta la tortura. Bisogna quindi in tal caso richiamare degli esempi precedentemente avvenuti, che i giudici conoscano. Bisogna dire che le testimonianze sotto tortura non sono veridiche; vi sono infatti molte persone di scarsa sensibilità, le quali sono dure come pietra e che, essendo forti di animo, possono resistere con costanza alle restrizioni; altri sono invece vili e timidi e hanno coraggio solo prima di aver visto gli strumenti di tortura; perciò non vi è nulla di attendibile nelle testimonianze sotto tortura [55].

Quanto ai giuramenti, si possono distinguere in quattro casi: o si deferisce il giuramento all'avversario, o si accetta di prestarlo, oppure né l'una né l'altra cosa, oppure l'una cosa ma non l'altra: in tal caso o lo si deferisce ma non lo si presta, o lo si presta ma non lo si deferisce. Si può ancor fare un'ulteriore distinzione: se cioè il giuramento è già stato prestato o da noi o dall'avversario.

Non si deferisce il giuramento, poiché facilmente gli uomini spergiurano e perché colui che ha giurato non deferisce a sua volta

[55] Il periodo « Bisogna dire ... sotto tortura » si trova solo in pochi codici ed è quasi certamente inautentico, non trovandosi neppure nella *vetusta translatio*. Il primo a riconoscere l'interpolazione fu il Victorius: « Plures vero hinc sustuli, qui cum ab Aldino exemplari abessent, in libro postea Venetiis excuso accreverant. Delevi autem, quia adulterinos putavi; aut enim ex alio scriptore artis haec pars sumpta est, aut scholion olim fuit, quod importune post in contextum verborum Aristotelis translatum sit; in vetere tamen translatione vestigium eius nullum ».

il giuramento, poiché pensa che i giudici condanneranno quello che non ha giurato; e perché è preferibile il rischio di rimettersi ai giudici; infatti ci si fida di essi, ma non dell'avversario.

Non si presta giuramento, dicendo che così si abbassa il giuramento a un fatto di denaro e che, se si fosse disonesti, si spergiurerebbe: infatti, se uno è disonesto, prestar giuramento è più conveniente che non prestarlo: prestandolo infatti si guadagnerà la causa, non giurando no. In questo modo il rifiuto può avvenire a causa di virtù e non per timore di spergiuro. E si adatta qui il detto di Senofane, secondo cui la sfida non ha lo stesso valore se è rivolta da un empio a un uomo pio; ma è come se un uomo forte sfidasse uno debole a colpire o a essere colpito.

Se si accetta di prestare giuramento, si dirà che si ha fede in esso e non nell'avversario. E, interpretando diversamente il detto di Senofane, si deve dire che vi è pure equità se l'empio deferisce il giuramento e l'uomo pio giura; e inoltre che sarebbe contraddittorio non voler giurare noi stessi in una causa in cui si ritiene che i giudici debbano giurare prima di giudicare.

Se invece si deferisce il giuramento, si dirà che è per pietà che ci si vuole rimettere agli dèi e che il nostro avversario non ha bisogno di altri giudici che di se stesso; infatti affidiamo il giudizio a lui stesso. E inoltre che sarebbe assurdo rifiutarsi di giurare in una causa in cui si ritiene giusto che gli altri giurino.

Poiché dunque è evidente come si deve parlare secondo ciascun caso, è pure evidente come si debba parlare nei casi accoppiati: ad esempio se si vuol accettare di prestar giuramento, ma non di deferirlo, oppure se si vuol deferirlo ma non prestarlo, oppure
1377 b se si vuol prestarlo e deferirlo, oppure né l'uno né l'altro. Da ciò che si è detto deriva necessariamente la combinazione, cosicché anche le combinazioni di argomenti deriveranno dai casi suddetti.

Se è già avvenuto un giuramento da parte nostra ed esso è contraddittorio, bisogna dire che non è spergiuro: infatti il commettere ingiustizia è cosa volontaria, e lo spergiurare è un commettere ingiustizia; invece le cose provenienti da violenza o da inganno sono involontarie. A ciò bisogna dunque ricondurre anche lo spergiuro, dicendo che il vero spergiuro proviene dall'intenzione e dalla voce. Se invece il giuramento fatto dall'avversario è contraddittorio, bisogna dire che colui che non è fedele ai giuramenti sconvolge ogni cosa; per questo anche i giudici giurano prima di applicare le leggi. « Ed essi ritengono che voi siate giudici prestando fede al vostro giuramento, mentre essi stessi non vi prestano fede? ». E così si possono dire, per amplificare, tutti gli altri argomenti. Intorno, dunque, alle argomentazioni non tecniche basti ciò che s'è detto [56].

[56] L'ultima frase « Intorno... s'è detto » manca in uno dei codici principali; e per questo è espunta dallo Spengel e dal Roemer.

LIBRO SECONDO B

1.

Queste sono le fonti sulla cui base bisogna consigliare e sconsigliare, lodare e biasimare, accusare e difendere, e queste sono le opinioni e le premesse utili per le argomentazioni relative; gli entimemi infatti riguardano questi punti e provengono da essi, per parlare particolarmente intorno a ogni genere di discorso. 1377 b

Poiché la retorica esiste in vista di un giudizio (infatti le deliberazioni si giudicano, e la sentenza di tribunale è un giudizio), è necessario non soltanto badare che il discorso sia dimostrativo e convincente, ma anche mostrare se stesso in un dato modo e porre il giudice in una data disposizione. Infatti ha grande importanza per la persuasione, soprattutto nelle deliberazioni ma anche nei processi, che chi parla si mostri in un dato modo e far pensare di essere disposti in un dato modo nei confronti degli ascoltatori, e inoltre che costoro si trovino anch'essi disposti in un dato modo.

Che l'oratore appaia in una data luce è cosa più utile per le deliberazioni, invece la disposizione d'animo dell'ascoltatore importa soprattutto di fronte ai processi. Infatti le cose non sembrano le stesse a chi vuol bene e a chi odia, né a chi è adirato o a chi si trova in stato di calma, bensì appaiono del tutto differenti o in gran parte differenti. A chi vuol bene sembra che colui ch'egli 1378 a
deve giudicare o non abbia commesso ingiustizia o che la sua colpa sia piccola, a chi odia sembra il contrario; e a chi desidera e spera, se ciò che deve giungere è piacevole, sembra che giungerà e che sarà buono, per chi invece è indifferente e di cattivo umore sembrerà il contrario.

Del fatto, poi, che gli oratori siano persuasivi le cause sono

tre: tali sono le cause per cui crediamo, all'infuori delle dimostrazioni. Esse sono la saggezza, la virtù e la benevolenza; se gli oratori mentiscono parlando o consigliando intorno a qualcosa, ciò avviene o per tutte queste cause o per una di esse: o infatti essi pensano erroneamente per mancanza di saggezza, oppure pur pensando rettamente dicono ciò che non pensano per malvagità, oppure pur essendo saggi e onesti non sono benevoli, per cui si può, pur conoscendo il meglio, non consigliarlo. Oltre a queste non vi sono altre cause. È necessario dunque che colui che sembri avere tutte queste qualità riesca persuasivo agli ascoltatori.

I mezzi per cui si può sembrare saggi e onesti sono da trarsi dalle nostre distinzioni relative alle virtù; con gli stessi mezzi si può atteggiare sia un altro, sia se stesso in una data maniera. Quanto alla benevolenza e all'amicizia, ne dobbiamo trattare parlando delle passioni. Le passioni sono le cause per cui gli uomini mutano e differiscono nei loro giudizi e alle quali conseguono dolore e piacere: ad esempio l'ira, la pietà, il terrore e le altre siffatte e quelle contrarie a queste. Riguardo a ogni passione bisogna poi distinguere tre elementi; intendo dire, ad esempio, a proposito dell'ira in quale disposizione d'animo si sia adirati, contro chi si sia soliti adirarsi e intorno a quali argomenti. Se infatti noi possediamo solo uno o due di questi elementi e non tutti, ci sarà impossibile suscitare la collera; e parimenti anche per le altre passioni.

Come dunque nelle parti precedenti abbiamo descritto e distinto le premesse, così anche intorno alle passioni procederemo e distingueremo nel modo suddetto.

2.

Definiamo dunque l'ira come il desiderio, accompagnato da dolore, di una vendetta appariscente a causa di una mancanza di riguardo, appariscente, relativa alla propria persona o a uno dei nostri, non essendo meritato tale disprezzo. Se tale è dunque la collera, ne consegue necessariamente che la persona adirata si adira sempre relativamente a una persona determinata, ad esempio contro Cleone e non contro l'uomo in generale; e ciò perché egli

fece o volle fare qualcosa contro di noi o contro uno dei nostri; e a ogni ira consegue un piacere proveniente dalla speranza di 1378 b
vendicarsi.

È infatti piacevole pensare che si otterrà ciò a cui si aspira; e nessuno aspira alle cose che appaiono impossibili per lui, ed anche l'uomo adirato aspira a cose che gli sono possibili. Perciò bene è stato detto a proposito dell'impetuosità:

> Essa, molto più dolce del miele stillato,
> cresce nel petto degli uomini[1].

Infatti un certo piacere consegue per questa ragione e anche perché ci s'indugia a vendicarsi nel pensiero; e la fantasia che così sorge provoca piacere, come quello dei sogni.

Poiché la mancanza di riguardo è l'effetto di un'opinione concernente una cosa che sembra degna di nulla (infatti noi pensiamo che i mali e i beni e tutte le cose che tendono ad essi siano degni di attenzione, e riteniamo degne di nulla le cose il cui valore è nullo o scarso), tre sono dunque le specie della mancanza di riguardo: il disprezzo, il maltrattamento e l'oltraggio.

Colui che disprezza manca di riguardo (infatti si disprezza tutto ciò che si crede degno di nulla; e di ciò che è degno di nulla non si ha riguardo); e anche chi insolentisce sembra disprezzare. Il maltrattamento è un impedimento alla volontà dell'altro non per proprio vantaggio, ma per ostacolare quello. Dunque chi maltratta manca di riguardo non per proprio vantaggio; è evidente infatti che egli non pensa né che l'altro possa danneggiarlo, altrimenti lo temerebbe e non gli mancherebbe di riguardo; né che quegli possa essergli utile in modo degno di nota, altrimenti cercherebbe di essergli amico.

Anche colui che oltraggia manca di riguardo; infatti l'oltraggio è un fare e un dire cose da cui viene onta a chi le subisce; e ciò non affinché ne provenga alcun interesse al di fuori del fatto in sé, ma per provar piacere: infatti il contraccambiare non è oltraggiare, ma vendicarsi. Causa del piacere per quelli che oltraggiano è che essi credono, facendo del male, di affermare maggiormente

[1] Hom. *Il.* XVIII 109-110.

la loro superiorità. Per questo i giovani e i ricchi sono proclivi all'oltraggio, in quanto ritengono di mostrarsi superiori oltraggiando.

Appartiene all'oltraggio l'insolenza e chi è insolente oltraggia: infatti non si ha alcun rispetto per ciò che non ha alcun valore né in bene né in male. Perciò Achille dice adirato:

> Egli m'insolentì, giacché mi prese e trattiene una parte del bottino [2],

e

> Come uno straniero che si possa insolentire [3];

ed è per questo che egli si adira. Si ritiene che si debba essere rispettati da coloro che ci sono inferiori per nascita, per potere, per virtù e, in generale, in ciò in cui si è molto superiori; ad
1379 a esempio nelle ricchezze il ricco è superiore al povero, nell'eloquenza il retore è superiore a chi è incapace di parlare; e chi comanda è superiore a chi è comandato e chi si ritiene degno di comandare è superiore a chi si ritiene degno di essere comandato. Perciò si è detto:

> Grande è l'impeto d'animo dei re nutriti da Zeus [4]

e

> Ma egli conserva da tempo il rancore [5];

infatti ci si adira per il sentimento della propria superiorità. Inoltre si pretende il rispetto di coloro dai quali si ritiene di doversi aspettare del bene; tali sono coloro a cui si è fatto o si fa del bene, o noi stessi, o un altro a causa nostra, o uno dei nostri; o coloro che si vogliono o si sono voluti beneficare.

È dunque già evidente da queste cose in quale disposizione

[2] Hom. *Il.* I 355.
[3] Hom. *Il.* IX 648.
[4] Hom. *Il.* II 196.
[5] Hom. *Il.* I 82.

ci si adiri, contro quali persone e per quali motivi. La disposizione è quando ci si addolora; chi è addolorato è perché aspirava a qualcosa: se cioè si ostacola qualche desiderio direttamente, ad esempio ad uno che ha sete si ostacola il bere, oppure non direttamente, appare risultarne parimenti lo stesso effetto.

Ci si adira inoltre contro tutti coloro che ci ostacolano, o che non collaborano con noi, o che contrariano il nostro desiderio in qualche altro modo. Perciò chi è malato, povero, ⟨in guerra⟩, innamorato, assetato, in generale chi ha un desiderio e non riesce a soddisfarlo è irascibile e facile all'eccitamento, soprattutto contro coloro che non hanno riguardo per la sua situazione: ad esempio l'ammalato contro coloro che non hanno riguardo per la malattia, il povero contro coloro che non hanno riguardo per la povertà, il combattente contro coloro che non hanno riguardo per la guerra, l'innamorato contro coloro che non hanno riguardo per l'amore, e così via ⟨e inoltre contro coloro che non hanno riguardo per qualsiasi altro nostro desiderio⟩. Infatti per ciascuno il proprio cammino è aperto all'ira per una passione esistente.

Si prova ira anche quando accade il contrario di quanto si era aspettato; infatti addolora di più ciò che è molto inaspettato, come anche rallegra di più ciò che è molto inaspettato, se accade quello che si desidera.

Perciò sono evidenti anche le stagioni, i periodi, le disposizioni, le età che portano facilmente alla collera e in qual luogo e in qual momento; e quanto più si è in queste condizioni, tanto più si è facilmente emozionabili.

Queste sono dunque le disposizioni d'animo in cui si è portati all'ira. Ci si adira contro coloro che ridono di noi, che ci motteggiano e ci deridono; essi infatti ci oltraggiano. E contro coloro che ci danneggiano in queste cose, che sono segni di oltraggio. Necessariamente queste sono cose che né provengono da rivincita, né da interessi per quelli che le compiono; quindi sembrano esser fatte per oltraggio. E contro coloro che parlano male e disprezzano ciò per cui noi maggiormente ci affatichiamo: ad esempio, quelli che sono ambiziosi in filosofia, se qualcuno parla contro la filosofia; e quelli che sono ambiziosi per il bell'aspetto, se qualcuno parla contro di esso, o così via. In questi casi ci adiriamo molto di più, se supponiamo di non avere quella

qualità, o del tutto o non fortemente, o di non esser ritenuti di 1379 b averla; se infatti si crede invece di essere molto eccellenti in quelle qualità nelle quali ci motteggiano, non ce ne preoccupiamo.

Inoltre contro coloro che ci sono amici più che con i non amici: si pensa infatti di aver diritto da essi ad essere trattati bene anziché no. E contro quelli che sono soliti onorarci o rispettarci, se poi non si comportano più così; perché si pensa allora di essere disprezzati da costoro, altrimenti dovevano continuare a fare come prima. E contro coloro che non ci ricambiano il bene e non ci rendono l'egual beneficio; e contro coloro che agiscono contro i nostri interessi, se sono inferiori: tutti costoro sembrano infatti disprezzarci; i secondi perché agiscono come se fossimo noi gli inferiori, i primi come se fossero stati beneficati da inferiori. E contro coloro che non godono di alcuna stima, se ci mancano di riguardo, ci si adira di più: secondo la nostra definizione, infatti, l'ira sorge dalla mancanza di riguardo verso coloro a cui essa non sarebbe dovuta; e non deve esserci mancanza di riguardo da parte degli inferiori. E contro gli amici, se non parlano e agiscono bene verso di noi e ancor più se parlano e agiscono male, e se non si accorgono dei nostri bisogni, come il Plesippo di Antifonte si adirò contro Meleagro [6]; il non accorgersi infatti è un segno di mancanza di riguardo: infatti ciò di cui ci preoccupiamo non ci sfugge mai.

E contro coloro che godono delle nostre sfortune e quelli che, in generale, rimangono tranquilli nelle nostre sfortune: questo è appunto un segno di ostilità o di mancanza di riguardo. E contro coloro che non si preoccupano se ci addolorano: per questo ci si adira contro i messaggeri di mali. E contro coloro che ascoltano o guardano indifferenti le nostre debolezze: essi sono simili a quelli che mancano di riguardo o ai nemici; infatti gli amici soffrono insieme e il vedere le proprie debolezze addolora tutti. Inoltre contro coloro che ci mancano di riguardo di fronte a cinque tipi di persone: di fronte a coloro di cui siamo rivali, a coloro che ammiriamo, a coloro da cui vogliamo essere ammirati, a coloro che ci incutono rispetto, a coloro a cui noi lo incutiamo: se qualcuno ci manca di riguardo in presenza di costoro, ci si

[6] Cfr. ATHEN. XV 653 F.

adira di più. E contro coloro che mancano di riguardo a persone alle quali sarebbe turpe non portar soccorso, come ai genitori, ai figli, alle donne, ai dipendenti. E contro coloro che non ci ricambiano con la riconoscenza, giacché la loro mancanza di riguardo è contraria a ciò che si deve. E contro coloro che, essendo benefattori degli altri, non lo sono anche di noi; è infatti una forma di disprezzo il non stimar degni anche noi di ciò che si fa per tutti.

Anche la dimenticanza è causa di ira, ad esempio persino lo scordarsi del nome, per quanto sia cosa da poco; infatti la dimenticanza sembra avvenire a causa di trascuratezza, e la trascuratezza è una forma di mancanza di riguardo.

Si è detto dunque contro quali persone ci si adira, in quali 1380 a disposizioni d'animo e per quali motivi. È evidente che bisogna che chi parla, attraverso il discorso, ponga gli ascoltatori nella disposizione dell'ira e rappresenti gli avversari come colpevoli delle cose per cui ci si adira e come di tal carattere che provochi l'ira.

3.

Poiché l'opposto dell'adirarsi è l'esser miti e l'ira è l'opposto della mitezza, bisogna stabilire in quale disposizione d'animo si può essere miti e nei riguardi di chi si è miti e per quali motivi si è miti.

Sia dunque la mitezza un ritorno alla normalità e un ammansimento dell'ira.

Se dunque ci si adira contro coloro che ci mancano di riguardo, e la mancanza di riguardo è cosa volontaria, è evidente che con le persone che non fanno nessuna di quelle cose o le fanno involontariamente, o sembrano farle involontariamente, si è miti. E così verso coloro che volevano il contrario di quello che hanno fatto. E verso coloro che si comportano così anche verso se stessi, giacché nessuno sembra poter mancare di riguardo verso se stesso. E verso coloro che riconoscono la loro colpa e se ne pentono: il pentirsi di ciò che hanno fatto, essendo infatti come un pagarne la riparazione, mitiga la nostra ira. La causa è che il negare l'evidenza è invece imprudenza, e l'imprudenza è mancanza di ri-

guardo e disprezzo: per ciò di cui noi abbiamo molto disprezzo, non abbiamo alcun pudore.

E verso coloro che si umiliano verso di noi e non ci contraddicono; essi infatti sembrano riconoscere di essere inferiori, e gli inferiori temono e nessuno che tema manca di riguardo. Il fatto che l'ira si mitighi verso coloro che si umiliano lo dimostrano anche i cani, i quali non mordono coloro che stanno seduti[7].

E verso coloro che prendono sul serio le cose che noi prendiamo sul serio; sembra infatti che costoro prendano sul serio anche noi e non ci disprezzino. E verso coloro che ci ricambiano con sovrabbondanza. E verso coloro che ci pregano e che ci supplicano; perché sono più umili di noi. E verso coloro che non sono né oltraggiosi, né beffeggiatori, né mancanti di riguardo verso nessuno, o almeno non lo sono verso le persone oneste o quelli che sono come noi. In generale è dalle condizioni opposte a quelle dell'ira che si devono vedere quelle della mitezza.

E verso coloro che noi temiamo o veneriamo, giacché, finché siamo in questa disposizione d'animo, essi non possono farci adirare; è infatti impossibile sentire contemporaneamente timore e ira. E verso coloro che hanno agito per ira o non ci si adira o ci si adira di meno: essi infatti non sembrano avere agito per mancanza di riguardo, poiché nessuno, quando è adirato, manca di riguardo: giacché la mancanza di riguardo è priva di dolore,
1380 b mentre invece l'ira è accompagnata da dolore. E verso coloro che ci riveriscono.

È evidente che chi è nella disposizione d'animo opposta all'adirarsi è mite: ad esempio nel gioco, nel riso, nella festa, nel giorno fausto, nel successo, nel compimento di un dovere, in generale nell'assenza di dolore, nel piacere non oltraggioso e nella speranza onesta. Inoltre dopo che è passato molto tempo e non si è più sotto l'influsso dell'ira: il tempo infatti fa cessare l'ira. Anche l'aver ottenuto prima vendetta di un'altra persona fa cessare anche la collera più forte verso di un'altra. Per questo Filocrate, avendogli chiesto un tale perché non si difendeva contro il popolo adirato, rispose: « Non ancora ». « Ma quando allora? » « Quando abbia visto un altro calunniato ». Infatti ritorna la mitezza quando

[7] Allusione ad HOM. *Od.* XIV 26.

si sia sfogata l'ira verso un altro; cosa che accadde a proposito di Ergofilo: per quanto [gli Ateniesi] fossero più adirati con lui che con Callistene, lo assolsero, perché il giorno prima avevano condannato a morte Callistene[8]. E se hanno compassione[9]. E se gli altri hanno sofferto maggior male di quanto ne abbiano compiuto in preda all'ira; così si crede infatti di essersi presi una vendetta.

E se si pensa di aver compiuto noi stessi ingiustizia e di aver sofferto giustamente del male; ⟨infatti non sorge ira contro il giusto;⟩ non si crede più, allora, di soffrire del male contro il dovuto, e per questo invece suole sorgere l'ira. Perciò bisogna far precedere il castigo da una spiegazione; anche gli schiavi si adirano di meno quando sono puniti in questo modo. E se crediamo che gli altri non si accorgano di essere puniti per causa loro e per quello che fecero: l'ira infatti si rivolge sempre verso un individuo definito, e ciò risulta dalla nostra definizione. Perciò giustamente è stato scritto in versi:

Rispondi che c'è Odisseo, devastatore di città;

in quanto non vi sarebbe stata vendetta se ⟨Polifemo⟩ non fosse venuto a sapere da chi e per che cosa ⟨era stato ucciso⟩. Perciò non ci si adira contro coloro che non possono accorgersene, né contro coloro che sono morti, poiché questi hanno sofferto la prova suprema e non si addoloreranno e non sentiranno più, mentre proprio a questo mirano coloro che si adirano. Perciò il poeta dice bene a proposito di Ettore, esortando Achille a cessare dall'ira contro un morto:

Nella tua ira oltraggi una polvere insensibile
⟨. . . . .⟩[10].

[8] Si tratta di due strateghi accusati di tradimento; cfr. SCHOL. ARISTOPH. *Ran.* 358.

[9] Seguo la lezione del Bekker, seguita anche da altri: ἐλεῶσι (presente in un codice). Gli altri codici hanno invece ἕλωσι, che mi pare dia senso assai peggiore. Così il Dufour, che segue la lezione ἕλωσι: « A l'égard de ceux que l'on a fait condamner ».

[10] Lacuna stabilita convincentemente dal Roemer, che presuppone caduta la trattazione del διὰ τίνων πραΰνονται, promessa da Aristotele all'inizio del capitolo.

È evidente dunque che chi vuole condurre gli uditori alla mitezza deve trarre gli argomenti da questi luoghi; essi li dispongono in questo stato d'animo, rappresentando quelli contro cui ci si adira o come temibili, o come degni di rispetto, o come benemeriti, o come persone che agirono involontariamente, o che ebbero grandi rimorsi per ciò che fecero.

4.

Dopo aver definito l'amicizia e l'amore, diremo quali persone si amano e si odiano, per quale causa ⟨...⟩ [11]. Definiamo che amare è volere per qualcuno le cose che si ritengono buone, ai suoi fini e non per altro scopo e l'essere disposti ad attuare, per quanto è
1381 a possibile, queste cose. Amico è colui che ci ama e che è ricambiato di amore. Si ritengono essere amici coloro che sono in questa disposizione d'animo reciprocamente.

Premesso ciò, è necessariamente amico colui che gode dei nostri beni e soffre con noi per i nostri dolori non per un altro motivo, ma proprio per noi. Tutti infatti godono quando si verificano le cose che desiderano e si addolorano del contrario, cosicché i dolori e i piaceri sono un segno della loro volontà. Sono quindi amici quelli ai quali sono buone o cattive le stesse cose che sono buone o cattive per noi e per le quali sono amiche o nemiche le stesse persone che lo sono per noi; necessariamente essi desiderano per noi le stesse cose che desideriamo noi: e chi desidera per un altro le stesse cose che desideriamo per noi, sembra esserci amico.

Inoltre amiamo coloro che hanno fatto del bene a noi o a coloro che ci stanno a cuore: se questi benefici furono grandi, o se furono premurosi, o in occasioni importanti e per il nostro bene, o per quello di coloro che crediamo che ci facciano del bene. E coloro che sono amici dei nostri amici e amano quelli

[11] Altra lacuna stabilita dal Roemer, in quanto sarebbe logico trovare qui le parole καὶ πῶς ἔχοντες, che si trovano in tutti i luoghi analoghi. Già lo Spengel: « certe nullam rationem, qua motus Aristoteles ipse illud omiserit, invenimus ».

che noi amiamo. E quelli che sono amati da chi noi amiamo. E coloro che hanno gli stessi nemici che abbiamo noi e che odiano quelli che odiamo noi e coloro che sono odiati dalle stesse persone che noi odiamo: a tutti coloro infatti appaiono buone le stesse cose che a noi, cosicché essi vogliono il nostro bene, il che è appunto proprio dell'amico.

Inoltre coloro che sono pronti ad aiutarci nel denaro e nella salvezza; perciò si onorano gli uomini liberali, coraggiosi e giusti. Tali immaginiamo essere coloro che non vivono alle spalle di altri; tali coloro che vivono del loro lavoro e tra costoro quelli che vivono della terra e, tra gli altri, soprattutto coloro che lavorano di persona. E i temperanti, perché non sono ingiusti, e quelli che non si occupano di affari, per lo stesso motivo. E quelli di cui desideriamo essere amici, se sembrano desiderarlo. E tali sono coloro che sono buoni per virtù e che hanno buona reputazione o presso tutti o presso i migliori o presso coloro che sono ammirati da noi o che ci ammirano. Inoltre coloro coi quali è piacevole trascorrere la vita e passare la giornata; tali sono quelli che hanno un buon carattere, che non sono facili a criticare i nostri errori, che non sono sopraffattori, né litigiosi: tutti quelli che hanno invece questi difetti sono combattivi, e quelli che sono combattivi sembrano volere cose contrarie a noi.

E coloro che sono abili a scherzare e sanno stare allo scherzo; parimenti allora entrambi si danno cura l'uno dell'altro, essendo capaci a lasciarsi motteggiare e a motteggiare con garbo. E coloro che lodano le buone qualità che abbiamo e, tra esse, soprattutto quelle che temiamo di non avere. E quelli che sono fini al vedersi, 1381 b
nel vestirsi e in tutto il loro modo di vivere. E coloro che non sono inclini a rimproverarci i nostri errori o i loro benefici: entrambe sono infatti forme di critica. E quelli che non serbano rancore e che non sono permalosi di fronte alle critiche, ma si lasciano rappacificare: pensiamo infatti che essi saranno anche con noi così come riteniamo che siano verso gli altri.

Inoltre coloro che non sono maldicenti e che non vogliono sapere né i difetti dei vicini né i nostri, ma solo le buone qualità: così appunto fa l'uomo buono. E quelli che non vogliono competere con gli iracondi o con gli zelanti; giacché anche costoro sono combattivi. E coloro che sono verso di noi in una disposizione

d'animo in qualche modo seria: ad esempio quelli che ci ammirano, che ci ritengono onesti, che godono della nostra compagnia e che provano ciò soprattutto riguardo a quelle cose per le quali noi desideriamo soprattutto o essere ammirati o sembrare onesti e piacevoli. E coloro che ci sono simili e hanno le nostre stesse occupazioni, purché non ci disturbino e non abbiano il mezzo di sussistenza in comune con noi; giacché «il ceramista invidia il ceramista»[12].

Inoltre quelli che hanno i nostri stessi desideri, che siano possibili a realizzarsi contemporaneamente per entrambi; se no accade qui come nel caso precedente. E coloro verso i quali ci troviamo in disposizione tale da non vergognarci davanti a loro di atti per i quali ci si vergogna dell'opinione pubblica, quando non provengano da disprezzo per loro; ma verso i quali ci si vergogna invece di atti realmente vergognosi. E quelli che emuliamo e nei quali vogliamo provocare emulazione e non invidia, costoro li amiamo e vogliamo che ci siano amici. E quelli che noi aiutiamo ad ottenere dei beni, se non provengono da ciò a noi stessi dei mali più grandi. E quelli che amano gli amici assenti similmente a quelli presenti; poiché tutti amano coloro che si comportano così anche verso i morti.

In generale, si amano coloro che amano molto i loro amici e non li abbandonano; e degli uomini buoni si amano soprattutto quelli che sono buoni nell'amicizia. Inoltre coloro che non fingono con noi: e tali sono quelli che ci confessano anche le loro debolezze. S'è detto infatti che verso gli amici noi non ci vergognamo delle azioni per le quali ci si vergogna dell'opinione pubblica: se dunque chi si vergogna non ama, chi invece non si vergogna sembra amare. E coloro che non sono temibili e dei quali ci fidiamo; nessuno infatti ama chi teme.

Le specie dell'amicizia sono quelle del cameratismo, della familiarità, della convivenza e le altre simili.

Cause produttrici dell'amicizia sono la gratitudine, il far del bene senz'essere richiesti e, dopo averlo fatto, il non palesarlo: così appare di aver agito per l'amico e non per qualche altro motivo.

[12] Citazione da Hesiod. *Opp.* 15.

Quanto all'inimicizia e all'odiare, è evidente che si può teorizzare sulla base dei motivi opposti. Cause produttrici dell'inimicizia sono l'ira, il maltrattamento, la calunnia. 1382 a

L'ira dunque proviene da atti rivolti contro di noi, l'inimicizia invece sorge anche senza atti contro di noi: se infatti supponiamo soltanto che una persona sia di tal carattere, la odiamo. Inoltre l'ira si rivolge sempre contro individui, ad esempio contro Callia o contro Socrate, invece l'odio sorge anche contro classi sociali: così ognuno odia il ladro e il sicofante. E l'ira è guaribile col tempo, l'odio invece è incurabile. E l'ira è desiderio di procurar dolore, l'odio invece di procurar del male; giacché l'uomo adirato vuol presenziare a ciò, all'altro invece non importa nulla. Le cose che procurano dolore sono appunto tutte percettibili, invece i mali peggiori sono pochissimo visibili: così l'ingiustizia e la stoltezza; infatti la presenza del vizio non ci provoca alcun dolore. E l'ira è accompagnata dal dolore, l'odio invece è privo di dolore; giacché l'uomo adirato è addolorato, chi odia invece non lo è. E l'uomo adirato in molte circostanze può provar pietà, l'uomo che odia invece non ne prova alcuna; il primo infatti vuole solo che l'avversario provi di rimando ciò per cui egli è adirato, il secondo invece vuole che l'avversario non esista ⟨...⟩[13].

È evidente dunque da ciò che s'è detto che è possibile dimostrare che tali uomini sono nemici e amici e, se non lo sono, di rappresentarli come se lo fossero; e, se [gli avversari] affermano che lo sono, di confutarli; e se si contende per l'ira o per l'odio, di ricondurre la causa a quello dei due argomenti che si preferisce.

5.

Ora renderemo chiaro quali cose si temano, quali persone e in quale disposizione d'animo. Definiamo che il timore è un dolore o un turbamento proveniente dall'immaginazione di un male che può giungere, portante distruzione o dolore; infatti non si temono tutti i mali, ad esempio di essere ingiusto o tardo

[13] Nuova lacuna stabilita dal Roemer, poiché manca un accenno all'ἐπηρεασμός e alla διαβολή.

di mente, bensì solo quelli che possono procurare gravi dolori e distruzioni; e occorre anche che questi mali non appaiano lontani, ma prossimi e tali da essere imminenti. Infatti quelli molto lontani non si temono; tutti gli uomini infatti sanno che moriranno, ma poiché la morte non è prossima, non se ne preoccupano per nulla.

Se questo è il timore, è necessario che le cose che lo suscitano siano tutte tali da sembrar avere grande potenza di distruggere o di provocare danni che producano un grande dolore. Perciò persino i segni di tali cose sono temibili; infatti la cosa che si teme appare prossima; e appunto in ciò consiste il pericolo, nell'avvicinarsi di una cosa temibile.

Cose di tal genere sono l'inimicizia e l'ira di persone che possono farci un male notevole; è infatti evidente che esse lo vogliono, sì che sono prossime al farlo. E anche l'ingiustizia, se ha potere:
1382 b l'ingiusto è infatti tale per un proponimento. E la virtù oltraggiata, se ha questo potere; è evidente infatti che, quando è oltraggiata, essa se lo propone e in questo caso lo può. E il timore di persone che possono fare qualche male: necessariamente, infatti, l'uomo così disposto è nella disposizione suddetta.

Poiché la maggior parte degli uomini è peggiore di come dovrebbe ed è succube del desiderio di guadagno e vile nei pericoli, vi è per lo più timore che essa sia spesso in balìa di un altro; perciò i complici di chi ha compiuto un male c'è da temere che lo denuncino o che lo abbandonino. E coloro che possono commettere un'ingiustizia sono da temersi da coloro che possono riceverla; infatti per lo più gli uomini commettono ingiustizia quando possono. Così coloro che hanno subìto o ritengono di subire un'ingiustizia: essi infatti spiano sempre un'occasione loro propizia. E coloro che hanno commesso un'ingiustizia, se hanno potere, sono temibili, perché temono di subirne una in ricambio; e, secondo quanto si disse, anche una tal cosa è temibile.

E sono temibili gli antagonisti intorno alle stesse cose, quando non è possibile che entrambi le ottengano; giacché si è sempre in lotta contro tali persone. E quelli che sono temibili per persone più potenti di noi; se infatti essi possono danneggiare persone più potenti di noi, ancor più potranno danneggiare noi stessi. E quelli che sono realmente temuti da persone più potenti di noi,

per lo stesso motivo. E quelli che hanno sgominato persone più potenti di noi. E anche quelli che attaccano i meno forti di noi: essi infatti o sono già temibili anche da noi, o lo saranno quando si saranno accresciuti. E di coloro che hanno subìto ingiustizie e ci sono nemici o avversari non sono temibili gli impetuosi e gli schietti, ma i miti, gli ironici e i furbi: essi infatti non lasciano capire se la loro azione è prossima, per cui non si è mai sicuri che sia lontana.

Tutte le cose temibili lo sono ancor di più quando non è possibile a coloro che le hanno provocate sbagliando di riparare l'errore, bensì o ciò è del tutto impossibile, o non dipende da noi, ma dagli avversari. E anche le cose per cui non esiste o non è facile il soccorso. In generale, sono temibili tutte le cose che, avvenendo o stando per avvenire ad altri, suscitano pietà.

Tali quindi sono, all'incirca, le più importanti delle cose temibili e delle cose che si temono; diciamo ora in quale disposizione d'animo noi temiamo. Se il timore è accompagnato da un'attesa di dover sopportare qualche male distruttivo, è evidente che nessuno di quelli che non ritengono di dover soffrire alcunché, prova timore, e che non si temono le cose che non si pensa di dover subire, né coloro da cui non si pensa di dover subire, né le circostanze in cui non si pensa di dover subire. Necessariamente dunque provano timore coloro che pensano di subire qualcosa e quelli che ritengono di dover temere persone, cose e circostanze. Non ritengono di poter subire alcunché sia coloro che si trovano 1383 a
o credono di trovarsi in grande fortuna e perciò sono oltraggiosi, mancanti di riguardo e sfrontati (e la ricchezza, la forza, il gran numero di amici, la potenza rendono tali), sia quelli che hanno già sofferto ogni cosa che ritengono temibile e che sono quindi indifferenti verso il futuro, essendo già percossi aspramente; invece, perché si tema, occorre nutrire qualche speranza di salvezza nel proprio campo di azione. Ed eccone una prova: il timore, cioè, spinge a deliberare, e nessuno delibera intorno a cose senza speranza.

Bisogna dunque, quando è meglio che gli ascoltatori provino timore, disporli in modo che essi pensino di essere suscettibili di soffrire, in quanto già soffrirono altri più grandi di loro; e mostrare persone a loro simili che soffrono o che hanno sofferto,

e ciò da parte di persone da cui non se lo aspettavano in cose e in circostanze in cui non se lo aspettavano.

Poiché è ora evidente, a proposito del timore, che cosa esso sia e riguardo a quali cose temibili e in quale disposizione d'animo si tema, risulta evidente da ciò anche che cosa sia la fiducia, intorno a quali cose si sia fiduciosi e in quali disposizioni d'animo si sia fiduciosi ⟨...⟩. La fiducia è l'opposto ⟨del timore e l'esser fiducioso l'opposto⟩ dell'esser timoroso; perciò all'immaginazione si accompagna qui la speranza che le cose salutari siano prossime e quelle temibili non esistano oppure siano lontane.

Sono rassicuranti la lontananza delle cose temibili o la vicinanza delle cose salutari. E anche la possibilità di miglioramento, aiuti numerosi, o grandi, o insieme numerosi e grandi; e anche se noi non abbiamo subito né commesso ingiustizie, se non abbiamo affatto antagonisti, o se essi non hanno potenza o se, avendo potenza, sono nostri amici e nostri benefattori oppure da noi beneficati. Oppure, se coloro che hanno i nostri stessi interessi sono più numerosi o più potenti, oppure entrambe le cose[14].

Le disposizioni d'animo in cui si è fiduciosi sono: se si pensa che abbiamo ottenuto molti successi o che non abbiamo sofferto nulla, oppure che spesso siamo incorsi nei pericoli e siamo sempre sfuggiti. Infatti gli uomini divengono insensibili ai pericoli per due motivi: o perché non ne hanno fatto l'esperienza o perché si hanno dei mezzi di soccorso; ad esempio nei pericoli del mare hanno fiducia nel futuro coloro che non hanno esperienza delle tempeste e coloro che, a causa della loro esperienza, hanno i mezzi per aiutarsi. E anche quando una cosa non sia temibile per uomini a noi simili e neppure per uomini a noi inferiori né per quelli a cui ci riteniamo superiori: e noi consideriamo tali gli uomini che già abbiamo superato, o di cui abbiamo superato i superiori o i pari.

1383 b E anche se riteniamo di avere più numerosi e maggiori mezzi, in virtù della quale superiorità ci riteniamo temibili; essi sono il numero delle ricchezze, la forza del corpo, quella degli amici, del territorio, dei preparativi militari, di tutti o dei più importanti.

[14] Il Dufour postula qui una lacuna senza una vera giustificazione.

E pure se non abbiamo commesso ingiustizia verso nessuno, oppure verso non molte persone, oppure non verso persone che ci incutono timore. E, in generale, se ci siamo comportati bene verso gli dèi, in particolare per ciò che riguarda i segni e gli oracoli ⟨...⟩[15]. Infatti l'ira genera la mancanza di timore, mentre il non commettere ingiustizia ma subirla genera l'ira, e s'immagina che la divinità soccorre quelli che subiscono ingiustizia. E quando, nell'intraprendere qualcosa, si ritiene che non possiamo soffrire, che non soffriremo nulla, o che riusciremo.

Questo basti intorno a ciò che ispira timore e fiducia.

6.

Da ciò che segue risulterà chiaramente quali cose suscitano la vergogna e l'impudenza, verso quali persone esse sorgano e in quali disposizioni d'animo. Definiamo dunque che la vergogna è un dolore o un turbamento relativo a quelle colpe che sembrano condurre alla disistima o dei presenti o dei passati o dei futuri; l'impudenza è invece una mancanza di riguardo e un'insensibilità relativamente a queste stesse cose.

Se la vergogna è dunque il sentimento così definito, è necessario che ci si vergogni per quelle colpe che sembrano essere turpi o a noi o a persone di cui ci preoccupiamo; tali sono tutte le azioni che provengono da un vizio; ad esempio gettar via lo scudo o fuggire: infatti provengono da viltà. E anche privare qualcuno di un deposito o trattarlo ingiustamente, poiché ciò proviene da ingiustizia. E l'aver rapporti sessuali con persone con cui non si deve o in luoghi o in tempi in cui non si deve, poiché ciò proviene da intemperanza. E il trar profitto da cose meschine, o turpi, o da persone incapaci come i poveri o i morti, da cui proviene anche il proverbio « prendere da un morto »: ciò infatti proviene da cupidigia di guadagno e meschineria. E il non aiutare finanziariamente quando si può, o aiutare meno di quanto si può. E il farsi soccorrere da persone meno abbienti. E ricevere un mutuo quando

[15] Lacuna postulata da O. Navarre e accettata dal Dufour, « car le texte ne nous dit rien des personnes qui peuvent inspirer la confiance ».

si apparirà chiederlo, e chiedere quando si apparirà reclamare, e reclamare quando si apparirà chiedere; e lodare una cosa per far credere che la si chieda e dopo un rifiuto fare come se non fosse accaduto nulla: tutti questi sono segni di meschineria. E lodare delle persone in loro presenza per adulazione, esaltare la loro virtù, mascherare le loro debolezze, addolorarsi eccessivamente dei loro dolori e tutte le altre cose di questo genere, giacché sono segni di adulazione.

Inoltre il non sopportare le fatiche che sopportano persone più
1384 a anziane, o quelli che vivono nel lusso o che hanno maggiori possibilità, o in generale i più impotenti: tutti questi infatti sono segni di mollezza. E l'essere beneficati da un altro e l'esserlo spesso e il rinfacciargli un beneficio che gli si rese: sono infatti tutti segni di piccineria e di bassezza. E il vantare ogni cosa intorno a sé e promettere ogni cosa e attribuirsi qualità altrui, giacché sono segni di millanteria. Similmente anche le azioni provenienti da ciascuno dei vizi del carattere e quelle cose che ne sono i segni o sono ad essi simili, giacché sono turpi e impudenti. E inoltre non partecipare ai vantaggi a cui partecipano tutti, o tutti i nostri simili, o la maggior parte; e intendo per simili quelli che sono dello stesso popolo, i concittadini, i coetanei, quelli della stessa famiglia e, in generale, quelli che sono alla pari con noi; è già infatti turpe non partecipare, ad esempio, all'educazione del medesimo grado e similmente agli altri.

Tutte queste cose provocano maggior vergogna se appaiono dovute a colpa nostra: in tal caso infatti esse provengono piuttosto da un vizio, se si è personalmente colpevoli della loro esistenza passata, presente o futura. Ci si vergogna subendo, avendo subito o stando per subire tali cose, le quali portano tutte disonore e biasimo; esse sono quelle che ci conducono all'asservimento o del corpo o di azioni turpi, tra le quali vi è il subire oltraggio. Inoltre le cose che conducono all'intemperanza sia volontariamente sia involontariamente (involontario è ciò che avviene per costrizione); proviene da mancanza di coraggio o da viltà il sottostare ad esse e il non difendersene.

Tali sono dunque le cose di cui ci si vergogna e quelle di tal genere. Poiché dunque la vergogna è un'immaginazione riguardante la disistima, e in vista della disistima stessa e non delle sue conseguenze, e poiché nessuno si preoccupa della stima se non per causa di coloro che ci stimano, ne consegue necessariamente che ci si vergogna delle persone di cui si tien conto. E si tiene conto di coloro che ci ammirano e di quelli che ammiriamo, di quelli dai quali vogliamo essere ammirati, di quelli verso cui siamo rivali in onore e di quelli la cui opinione non disprezziamo. Si desidera essere ammirati da essi e si ammirano coloro che posseggono qualche bene tra quelli stimati, o essere ammirati da coloro da cui desideriamo ottenere uno dei beni di cui essi sono padroni, com'è nel caso degli innamorati; si è rivali in onore coi propri pari, e ci si preoccupa dell'opinione di quelli assennati, ritenendola giusta, e tali sono gli uomini più anziani e bene educati. E ci si vergogna di più delle azioni compiute sotto i loro occhi e all'aperto: da cui il proverbio secondo cui la vergogna risiede negli occhi. Perciò ci si vergogna di più dinanzi a coloro che saranno sempre presenti e a coloro che dedicano attenzione a noi, perché in entrambi i casi si è sotto i loro occhi.

Inoltre dinanzi a coloro che non sono colpevoli delle stesse 1384 b
cose; è evidente infatti che essi pensano all'opposto di noi. E dinanzi a coloro che non sono indulgenti verso chi appare peccare; infatti ciò che uno compie egli stesso, si dice che non s'indigni se il vicino lo fa; perciò quello che invece egli non compie, susciterà evidentemente la sua indignazione. E dinanzi alle persone facili al pettegolezzo: non vi è infatti nessuna differenza tra il non credere e il non raccontare. Sono pettegoli quelli che hanno subìto un'ingiustizia, perché stanno in guardia e i maldicenti; infatti se essi già parlano male degli innocenti, ancor più lo faranno dei colpevoli. E dinanzi a coloro che passano il tempo a badare agli errori dei vicini, come i beffeggiatori e i commediografi: essi infatti sono, in certo modo, maldicenti e pettegoli.

Inoltre dinanzi a coloro presso i quali non abbiamo mai subìto alcun insuccesso, giacché ci troviamo come oggetto di ammirazione di fronte a loro. Per questo anche ci vergognamo dinanzi a coloro che ci sollecitano per la prima volta, poiché non siamo mai stati disistimati di fronte a loro: tali sono anche quelli che da poco vogliono essere nostri amici (essi infatti hanno visto solo le nostre qualità migliori; perciò è buona la risposta di Euripide

ai Siracusani)[16]; e tra le vecchie conoscenze, quelle che non conoscono nulla di male di noi.

Ci si vergogna non soltanto degli atti che sono detti vergognosi, ma anche dei loro segni, ad esempio non solo degli atti erotici, ma anche dei loro segni. E non solo facendo cose turpi, ma anche dicendole. Similmente non solo ci si vergogna delle persone suddette, ma anche di quelli che riveleranno a loro le nostre azioni, come i loro servi e i loro amici. In generale non ci si vergogna di fronte a coloro per la cui opinione, relativamente alla verità, abbiamo molto disprezzo (nessuno infatti si vergogna dei bambini o degli animali); e non ci si vergogna per le stesse cose davanti ai conoscenti e davanti agli sconosciuti; ma davanti ai conoscenti per le cose realmente infamanti, di fronte agli sconosciuti per le cose relative alla legge.

Ci si può vergognare nelle seguenti disposizioni d'animo: anzitutto se ci troviamo di fronte a noi stessi nella stessa disposizione che di fronte a coloro dinanzi a cui dicevamo che ci si vergogna. Questi sono, secondo quanto abbiamo detto, quelli che ammiriamo, o che ci ammirano, o da cui vogliamo essere ammirati, o ai quali chiediamo un qualche favore che non otterremo se siamo disistimati; e costoro o quando ci vedono (come Cidia, a proposito della cleruchia di Samo, sosteneva davanti al popolo; egli chiedeva appunto agli Ateniesi di immaginare che i Greci stessero loro attorno in cerchio, vedendoli e non solo apprendendo indirettamente ciò che avrebbero votato), o quando ci stanno vicini, o stanno per venire a sapere le nostre azioni. Per questo non si vuole essere visti dai nostri rivali nella sfortuna; poiché i rivali sono degli ammiratori.

1385 a Ci vergognamo anche quando siamo colpevoli di azioni o di cose che infamano o noi o i nostri antenati, o altri verso cui abbiamo una qualche parentela. In generale, ci vergognamo dinanzi a coloro per cui abbiamo rispetto; costoro sono, oltre a

[16] L'episodio è spiegato dallo scolio, se non si tratta di una spiegazione autoschediastica: « Euripide, essendo stato mandato ambasciatore presso i Siracusani e avendoli pregati di pace e di amicizia, poiché quelli ricusarono, disse: ' o Siracusani, dovevate provare vergogna verso di noi, se non per altro, almeno perché poco fa vi abbiamo pregati, in quanto con ciò vi abbiamo onorati ' ».

quelli suddetti, anche coloro che in certo modo si rifanno a noi, cioè coloro di cui siamo stati maestri o consiglieri, o altri se sono nostri pari e noi siamo con loro in rivalità di onore; infatti facciamo o non facciamo molte azioni perché ci vergognamo di loro. E quando stiamo per essere visti e per agire in pubblico di fronte a testimoni, siamo maggiormente portati a vergognarci. Perciò anche il poeta Antifonte, stando per essere ucciso a bastonate per ordine di Dionigi e vedendo quelli che dovevano morire con lui coprirsi il viso passando attraverso le porte, disse: « Perché vi coprite? Forse che uno di costoro domani potrà vedervi? ».

Ciò sia dunque detto intorno alla vergogna; intorno all'impudenza, invece, trarremo facilmente le conseguenze dal contrario di ciò che s'è detto.

7.

Ora definiremo il favore e ne conseguirà chiaramente con quali persone si abbia riconoscenza, per quali cose e in quale disposizione d'animo. Definiamo dunque il favore il sentimento per cui chi lo possiede è detto far favore, un servigio che si rende a persona che ne ha bisogno non per ricompensa, né perché giunga un interesse a chi lo fa, ma solo a chi lo riceve; esso è grande se è rivolto a persona che ha molto bisogno, o ha bisogno di cose grandi e difficili, o in circostanze siffatte, o se lo si presta da solo o per primo, o soprattutto.

Sono bisogni i desideri, soprattutto quelli accompagnati da dolore, se non sono soddisfatti. Tali sono le brame, come l'amore. E anche quelli che sorgono nei maltrattamenti del corpo e nei pericoli, infatti desiderano colui che corre pericolo e colui che è addolorato. Perciò coloro che assistono nella povertà e nell'esilio, anche se rendono piccoli servizi, sono graditi a causa della grandezza del bisogno e a causa della circostanza, come colui che prestò la stuoia a Liceo. È dunque necessario soprattutto che il servizio corrisponda a tale bisogno e, se non è tale, che corrisponda a un bisogno eguale o maggiore.

Perciò, poiché è evidente riguardo a quali persone e per quali cose e in quali disposizioni d'animo sorge il favore, è evidente

che gli argomenti si devono trarre di qui; mostrando che gli uni sono stati in tale dolore e in tale bisogno, gli altri hanno reso o rendono un tale servizio in tale bisogno. È evidente anche di dove sia possibile eliminare la situazione di essere favorito e rendere
1385 b disobbligati, o dicendo che è per interesse proprio che quelli rendono o hanno reso un servizio (e questo non è un favore), oppure che è avvenuto o per caso o per costrizione; oppure che è stato restituito e non dato qualcosa, consapevolmente e inconsapevolmente; in entrambi i casi si tratta infatti di un cambio, per cui così non può esservi favore.

Il favore deve anche essere esaminato rispetto a tutte le categorie: esso infatti può essere relativo all'essenza o alla quantità, o alla qualità, o al tempo, o al luogo.

Segno [di disobbligo] è se si è reso un servizio non minore, oppure se quegli favorì nelle stesse cose, o in cose eguali o in cose maggiori i nostri nemici: in tal caso è evidente che quelle azioni non erano nel nostro interesse. Oppure se quegli sapeva che si trattava di cose prive di valore; nessuno infatti riconosce di aver bisogno di cose dappoco.

8.

Si è detto dunque del favore e del disobbligo. Ora diremo quali cose e quali persone suscitino pietà e in quali disposizioni d'animo si provi pietà. Definiamo dunque la pietà un dolore causato da un male distruttivo o doloroso che appare capitare a una persona che non se lo merita e che ci si può attendere di soffrire noi stessi o uno dei nostri, e ciò quando questo male sembra prossimo; è evidente infatti che si proverà necessariamente pietà se ci si ritiene suscettibili, noi o uno dei nostri, di ricevere un tale male, cioè un male quale si è detto nella definizione, o simile, o del genere.

Perciò quelli che sono del tutto perduti non provano neppure pietà (essi infatti non pensano di poter soffrire nulla di più, giacché hanno tutto già sofferto); né quelli che pensano di essere estremamamente fortunati, che anzi costoro oltraggiano; se infatti costoro pensano di possedere tutti i beni, è evidente che pensano

anche di non poter soffrire alcun male. Sono invece tali da credere di poter soffrire quelli che hanno già sofferto e sono già sfuggiti ai mali; i vecchi, sia per la saggezza che per l'esperienza; i deboli, quelli che sono troppo timidi e le persone istruite, perché sanno ben calcolare.

Inoltre quelli che hanno parenti, o figli, o mogli; i mali suddetti sono infatti cose che li riguardano e tali che possono soffrirli. E coloro che non sono in una posizione che comporta coraggio, come nell'ira e nella sicurezza (queste infatti non tengono conto del futuro), né in una disposizione d'animo di oltraggio (anche costoro non tengono conto che potranno soffrire qualcosa), ma quelli che si trovano tra questi estremi; né quelli che temono troppo, giacchè non possono provar pietà quelli che sono sbigottiti per essere prossimi a una propria sofferenza. E quelli che pensano che vi siano persone oneste; colui infatti che crede che nessuno sia onesto, riterrà tutti degni di male. E, in generale, quando 1386 a
si è in disposizione d'animo tale da ricordarsi che mali del genere sono già capitati a noi o ai nostri, o da attendersi che capitino a noi o ai nostri.

Abbiamo detto in quali disposizioni d'animo proviamo pietà. Verso quali cose la proviamo, invece, risulta evidente dalla nostra definizione: cioè tutte le cose che provocano distruzione, tra le cose dolorose e penose, sono suscitatrici di pietà, e così tutte le cose che provocano annientamento e, tra i mali gravi, quelli che hanno per causa la sfortuna. Sono mali dolorosi e distruttivi: le morti, le sevizie corporali, i maltrattamenti, la vecchiaia, la malattia, la mancanza di cibo; sono mali di cui la sfortuna è causa: la mancanza di amici, la scarsità di amici (giacché è cosa degna di pietà l'essere strappati dagli amici e dai familiari), la bruttezza, la debolezza, l'infermità e il male che proviene di dove ci si dovrebbe invece attendere un bene. E la ripetizione frequente di questi mali. E un bene che giunge dopo che è accaduto un grande male, come i regali del re che giunsero a Diopite dopo la sua morte[17]. E il non avere mai provato alcun bene, oppure il non poter godere dei beni che giungono.

Queste e tali sono le cose per le quali si prova pietà; quanto

[17] È lo stratega difeso da Demostene, in *Ol.* CIX 4.

alle persone, si prova pietà per i conoscenti, se non sono di parentela troppo vicina: in quest'ultimo caso infatti si prova come se dovessimo soffrire noi stessi. Perciò, secondo quanto si dice, anche Amasi [18] non pianse per il proprio figlio quando lo condussero a morte, mentre invece pianse per un suo amico che gli chiedeva l'elemosina: quest'ultimo infatti è compassionevole, il primo invece è terribile; e il terribile è diverso dal compassionevole, anzi esclude la pietà e spesso serve a suscitare il sentimento opposto: ⟨non⟩ si prova pietà quando il pericolo è vicino. Abbiamo pietà anche per le persone simili per età, per carattere, per disposizione d'animo, per dignità, per stirpe: in tutti costoro appare maggiormente la possibilità che il male capiti anche a noi; in generale, bisogna anche ammettere qui che le cose da cui proviene il timore, le stesse cose se accadono ad altri ci muovono a pietà.

Poiché le sventure che appaiono prossime suscitano pietà, e poiché quelle che sono accadute o accadranno a distanza di diecimila anni, che noi né possiamo attendere né possiamo ricordare, o non ci muovono a pietà per nulla o non nello stesso grado, ne consegue necessariamente che quelli che arricchiscono il loro discorso con i gesti, con la voce, con l'abbigliamento e in generale con la mimica, suscitano maggiormente pietà: essi infatti rendono visibile il male, ponendocelo sotto gli occhi o come prossimo o come accaduto. E le cose accadute da poco o che stanno per acca-
1386 b dere eccitano più rapidamente la pietà. Per questo anche i segni suscitano la pietà, ad esempio i vestiti di coloro che hanno sofferto e tutte le cose di questo genere; e così le azioni, i discorsi e tutte le altre cose di quelli che si trovano a soffrire, come ad esempio di quelli che stanno morendo. E ciò che muove soprattutto la pietà è il fatto che vi siano persone oneste in queste situazioni; tutti questi mali suscitano maggiormente pietà, perché appaiono vicini, perché si pensa che la vittima era immeritevole e perché la sofferenza appare sotto i nostri occhi.

[18] Probabile svista di Aristotele, giacché lo stesso fatto è narrato da Erodoto e attribuito a Psammenito (III 14 sgg.).

9.

All'aver pietà si contrappone soprattutto ciò che si chiama l'indignazione; infatti al provar dolore per le disgrazie immeritate si contrappone in certo modo e proviene dallo stesso carattere il provar dolore per le fortune immeritate. Ed entrambe queste passioni sono proprie di un carattere onesto; infatti per coloro che sono immeritatamente sfortunati si deve affliggersi e provar pietà, mentre per quelli che sono immeritatamente fortunati è bene indignarsi; ingiusto è infatti ciò che accade senza merito; per questo noi attribuiamo l'indignazione anche agli dèi.

Può sembrare che anche l'invidia si contrapponga nello stesso modo alla pietà, essendo vicina e dello stesso tipo dell'indignazione, invece è differente; certamente anche l'invidia è un dolore conturbante e riguardante la buona fortuna, ma non è riguardante la fortuna immeritata, bensì quella di un nostro simile e pari.

A tutti questi sentimenti deve parimente congiungersi non l'interesse che qualcos'altro accada a noi, ma solo quello per il vicino stesso; se no non vi sarà più invidia o indignazione, ma timore, se il dolore e il turbamento ci accade per il fatto che dalla buona fortuna altrui proverrà qualcosa di brutto a noi.

È evidente che a queste passioni conseguiranno anche quelle ad esse opposte. Cioè chi si addolora per coloro che sono immeritatamente sfortunati godrà o sarà privo di dolore per le disgrazie meritate; ad esempio quando i parricidi e gli assassini subiscono una punizione, nessun uomo onesto potrà addolorarsi di ciò; bisogna dunque godere di tali avvenimenti, come altrettanto della buona fortuna di coloro che la meritano: entrambe le cose sono giuste e rallegrano l'uomo onesto; necessariamente infatti si spera che ciò che è accaduto a una persona a noi simile accada anche a noi. E tutti questi sentimenti sono propri di uno stesso carattere, e i sentimenti opposti sono propri del carattere opposto: la medesima persona infatti gioisce del male altrui ed è invidiosa del
bene; se uno infatti si addolora perché giunge a un altro un bene 1387 a
e gli rimane, necessariamente costui godrà della privazione e della distruzione di quel bene. Perciò tutti questi sentimenti

sono di ostacolo alla pietà, ma si distinguono per le ragioni suddette; perciò essi sono tutti parimenti utili per rappresentare le cose come non degne di pietà.

Diciamo anzitutto, a proposito dell'indignarsi, contro quali persone ci si indigna, per quali cose e in quali disposizioni d'animo, quindi, dopo di ciò, tratteremo gli altri punti. Ciò risulta evidente da ciò che si è detto. Se infatti l'indignarsi è un addolorarsi per una buona fortuna che appare immeritata, in primo luogo è evidente che non è possibile indignarsi per tutti i beni; se infatti qualcuno è giusto o coraggioso o avrà virtù, non ci si indignerà per questo (infatti non si proverebbe pietà per i sentimenti contrari a questi); ma ci si indignerà a proposito della ricchezza, della potenza e di beni di questo genere, di quelli insomma dei quali sono degni gli uomini buoni, e non dei beni che si posseggono per natura, come la nobiltà, la bellezza e gli altri di questo genere. E poiché l'antico sembra simile al naturale, ne consegue necessariamente che, tra le persone che posseggono lo stesso bene, ci si adira di più contro coloro che si trovano a possederlo da poco tempo e che per questo sono fortunati. Infatti ci addolorano di più gli arricchiti di recente che non coloro che lo sono da tempo e per nascita; similmente accade anche per quelli che comandano, che sono potenti, che hanno molti amici, bei figli e qualsiasi altro bene di tale genere.

Inoltre ci indignamo di più se da queste fortune deriva qualche altro bene a quelle persone; infatti i nuovi ricchi che, a causa della loro ricchezza, possono comandare ci addolorano di più che non i vecchi ricchi. E similmente anche per gli altri beni. La causa è che alcuni sembrano avere quello che loro spetta, gli altri no; poiché ciò che è sempre apparso essere così sembra tale realmente, cosicché anche gli altri ci sembrano possedere effettivamente ciò che invece non è loro. Inoltre poiché ciascuno dei beni spetta non al primo venuto, bensì vi è in ciò una certa proporzione e convenienza (ad esempio la bellezza delle armi non si addice all'uomo giusto, ma a quello coraggioso, così come i matrimoni illustri non ai nuovi ricchi, ma ai nobili), se un uomo virtuoso non ottiene ciò che si addice alla sua virtù, può provocare indignazione. E anche quando l'inferiore contende col superiore,

soprattutto quando si contende sulla stessa cosa; per cui è stato detto:

> Evitava di combattere con Aiace figlio di Telamone;
> Giove infatti si sarebbe indignato se avesse attaccato un uomo più forte [19].

Se no, quando l'inferiore combatte in ogni modo contro il supe- 1387 b
riore; ad esempio se il musicista contende con l'uomo giusto: la giustizia è infatti cosa superiore alla musica.

Risulta dunque evidente da ciò contro quali persone e per quali cause ci si indigni: esse sono quelle suddette e quelle di tal genere.

Siamo poi inclini all'indignazione, se ci si trova a meritare i maggiori beni e a possederli; infatti non è giusto che coloro che non sono alla nostra altezza posseggano beni pari ai nostri. In secondo luogo, se ci si trova ad essere virtuosi e onesti; infatti allora si giudica bene e si odia l'ingiustizia. E se si è ambiziosi e desiderosi di certe cose, soprattutto se si è ambiziosi relativamente a cose che altri si trovano ad avere senza meritarle. E in generale, coloro che credono di meritare essi stessi cose che ritengono che altri non meritano, s'indignano contro costoro e riguardo a quelle cose. Perciò gli uomini servili, dappoco e privi di ambizione non s'indignano: non vi è infatti nulla di cui essi si ritengano degni.

È evidente da ciò che s'è detto per quali uomini sfortunati, mal ridotti o privi di successo si debba provar piacere o dolore; quindi dalle cose suddette risultano evidenti anche quelle contrarie. Perché se il discorso porrà i giudici in queste disposizioni d'animo e dimostrerà che quelli che richiedono la loro pietà e le cose per cui si chiede la loro pietà non meritano di ottenerla, bensì sono degni di non ottenerla, sarà impossibile che sorga pietà.

[19] Hom. *Il.* IX 542-543.

10.

Risulta poi evidente per che cosa si prova invidia, verso di chi e in quali disposizioni d'animo, se l'invidia è un dolore causato da una buona fortuna che appare relativamente ai beni suddetti presso persone a noi simili, non perché ce ne giunga un interesse, ma solo in vista di quelli.

Proveranno, dunque, invidia coloro che hanno dei loro simili o che sembrano averli. Intendo dire simili per nascita, per parentela, per età, per disposizioni d'animo, per reputazione, relativamente ai beni posseduti. Sono portati all'invidia anche coloro che posseggono quasi tutti i beni: perciò quelli che ottengono grandi successi e che sono molto fortunati sono invidiosi; infatti pensano che tutti vogliono ottenere i loro beni. Così quelli che sono onorati eccezionalmente per qualche motivo, soprattutto per sapienza o per felicità. Gli ambiziosi, poi, sono più inclini all'invidia che i non ambiziosi. E così quelli che si credono sapienti: essi infatti sono ambiziosi per la sapienza. E, in generale, quelli che sono desiderosi di fama intorno a qualcosa sono ambiziosi intorno a ciò. E i meschini, poiché ad essi sembra tutto grande.

Quanto agli oggetti dell'invidia, abbiamo detto prima quali
1388 a sono i beni. Le azioni e i possessi per i quali si fa questione d'onore, per i quali si è ambiziosi e per i quali si aspira alla gloria, e tutti quelli che provengono dalla buona fortuna: quasi tutti questi sono oggetto d'invidia, soprattutto quelli dei quali noi stessi abbiamo desiderio o che crediamo di doverli possedere, oppure quelli col cui possesso altri ci supererà anche di poco o ci renderà inferiori anche di poco.

È evidente anche quali persone si invidino: ciò risulta contemporaneamente da ciò che s'è detto: invidiamo cioè le persone che ci sono vicine per tempo, per spazio, per età, per reputazione ⟨e per nascita⟩. Per cui è stato detto:

Infatti la parentela sa anche invidiare [20].

[20] Secondo lo Scoliaste, il verso sarebbe di Eschilo.

E quelli dei quali siamo rivali; rivalizziamo infatti con le persone suddette, nessuno rivalizza con persone che vissero diecimila anni fa o che vivranno fra diecimila anni o che sono già morti, né con persone che abitano presso le colonne d'Ercole. E neppure con persone che sono stimate da noi o da altri molto superiori o che sono molto superate da noi, soprattutto riguardo alle cose rispetto alle quali essi sono tali.

Poiché dunque noi proviamo ambizione contro i rivali al gioco, in amore e in genere contro coloro che aspirano alle stesse cose a cui noi aspiriamo, è necessario che soprattutto verso costoro proviamo invidia, per cui è stato detto:

Anche il ceramista invidia il ceramista [21].

Così contro coloro il cui aumento di sostanze e il cui successo rappresenta un'onta per noi; ma anche costoro devono essere prossimi e simili a noi; in tal caso infatti è evidente che è per colpa nostra se non otteniamo il bene desiderato, per cui questo dolore ci procura invidia. E verso coloro che possiedono o hanno acquistato dei beni che spettavano a noi o che un tempo noi possedevamo; perciò i più vecchi invidiano i più giovani e coloro che hanno molto speso per una cosa invidiano coloro che l'hanno acquistata per poco. E coloro che non hanno ancora ottenuto o che non ottengono affatto uno scopo invidiano coloro che l'hanno ottenuto rapidamente.

È chiaro anche per quali motivi, per quali uomini e in quali disposizioni d'animo si prova piacere; infatti gli stati d'animo del dolore saranno gli stessi della gioia nei casi opposti. Perciò se gli ascoltatori sono posti in tali disposizioni d'animo e se coloro che ritengono di poter ottenere la pietà o qualche bene sono rappresentati coi caratteri suddetti, è evidente che essi non otterranno pietà da coloro che possono concederla.

[21] Hesiod. *Opp.* 15; cfr. 1381 b 16. Le parole esiodee sono, più esattamente: καὶ κεραμεῖ κεραμεὺς κοτέει.

11.

In quali disposizioni d'animo sorga l'emulazione, per quali cose e verso quali persone, risulterà ora chiaro. Se l'emulazione è un dolore sorgente, per la presenza manifesta di beni stimati e che ci è possibile ottenere, rispetto a persone simili a noi per natura, non perché questi beni li abbia un altro, ma perché non li abbiamo anche noi (e per questo l'emulazione è una passione onesta e propria di persone oneste, mentre invece l'invidia è una passione disonesta e propria di persone disoneste; infatti l'uno, attraverso l'emulazione, si pone in condizione di ottenere i beni, l'altro, attraverso l'invidia, impedisce che il vicino li abbia), è dunque necessario che provino emulazione quelli che si ritengono
1388 b degni dei beni che non posseggono ⟨ma che è loro possibile possedere⟩. Infatti nessuno aspira a cose che sono manifestamente impossibili.

Perciò i giovani e i magnanimi sono portati all'emulazione. Così pure coloro che hanno i beni che sono degli uomini onorati; essi sono la ricchezza, l'abbondanza di amici, i comandi e le altre cose del genere; poiché infatti pensano che convenga loro essere buoni, e poiché tali beni convengono agli uomini buoni, costoro hanno emulazione per detti beni. E coloro che gli altri uomini giudicano degni di tali beni. E coloro i cui antenati, o parenti, o familiari, o la cui nazione o la cui città sono ambiziosi per essi, hanno pure emulazione per tali beni: essi infatti li ritengono loro propri e si ritengono degni di essi. Se poi i beni tenuti in onore sono oggetto di emulazione, necessariamente anche quelle virtù lo sono, così come tutte le cose utili e benefiche agli altri; si onorano infatti i benefattori e gli uomini buoni. Così anche tutti i beni di cui possono godere i nostri vicini, come la ricchezza e la bellezza, piuttosto che la salute.

È evidente anche quali siano le persone che suscitano emulazione: esse sono coloro che posseggono questi beni e i beni di questo genere. E questi beni sono quelli che abbiamo detto, come il coraggio, la sapienza, il comando; quelli infatti che comandano possono beneficare molte persone: così gli strateghi, gli oratori, tutti coloro che hanno tali potenze. Inoltre sono emulati coloro

a cui molti vogliono assomigliare, di cui molti vogliono essere conoscenti e molti amici. Oppure coloro che molti ammirano, o che noi stessi ammiriamo. E quelli di cui sono dette lodi ed encomi o dai poeti o dai logografi.

Si disprezzano invece le persone opposte; infatti il disprezzo è il contrario dell'emulazione e l'emulare è il contrario del disprezzare. Necessariamente tutti coloro che sono in tale disposizione da emulare qualcuno o da essere emulati, sono portati al disprezzo verso costoro e verso tutte le cose che presentano i mali opposti a quei beni che provocano l'emulazione. Perciò spesso si disprezzano quelli che sono fortunati, quando abbiano fortuna senza avere i beni stimati.

Abbiamo dunque detto per quali cause sorgono e si dissolvono le passioni e da quali fonti si traggono le argomentazioni intorno ad esse.

12.

Dopo di ciò, trattiamo dei caratteri: cioè quali siano relativamente alle passioni, alle disposizioni d'animo, alle età e ai casi della fortuna. Intendo per passioni la collera, il desiderio e quelle di tal genere, intorno alle quali abbiamo detto prima; intendo per disposizioni d'animo le virtù e i vizi, e anche intorno ad essi si è detto prima, cioè sia qual genere di azioni ciascuno preferisca, sia quali ciascuno voglia compiere. Le età sono la giovinezza, la maturità e la vecchiaia. Per fortuna intendo la nobiltà, la ricchezza, 1389 a
i poteri e le cose contrarie a queste, insomma la buona fortuna e la sfortuna.

I giovani, dunque, sono inclini ai desideri e portati a fare ciò che desiderano. Tra i desideri del corpo sono inclini soprattutto a quelli erotici e sono incontinenti al riguardo. Sono mutevoli e presto sazi nei loro desideri e, come desiderano intensamente, così cessano rapidamente di desiderare; infatti le loro volontà non sono forti, ma sono come la sete e la fame dei malati. E sono impetuosi, facili all'ira e al seguire l'impulso. E sono succubi dell'impetuosità; per la loro ambizione, non sopportano la mancanza di riguardo, bensì s'adirano se ritengono di avere subito

un'ingiustizia. E sono ambiziosi, e ancor più desiderosi di successo; la giovinezza infatti desidera la superiorità, e la vittoria è una superiorità. E hanno queste due ambizioni più che l'amore del denaro; essi amano pochissimo il denaro, perché non hanno ancor provato il bisogno, come si esprime il detto di Pittaco ad Amfiarao[22].

Essi non sono di cattivo carattere, ma di buon carattere, perché non hanno ancor visto molte malvagità; e sono facili a convincersi perché non sono stati ancora ingannati molte volte. E sono facili a sperare: infatti, come gli uomini brilli, i giovani sono riscaldati dalla natura anche per il fatto che non hanno ancor subìto molti insuccessi. E vivono la maggior parte del tempo nella speranza; infatti la speranza è relativa all'avvenire; così come il ricordo è relativo al passato; e per i giovani l'avvenire è lungo e il passato è breve; infatti all'inizio del mattino non v'è nulla della giornata che si possa ricordare, mentre si può sperare tutto. Essi sono facili a lasciarsi ingannare, per il motivo che dicemmo, cioè perché sperano facilmente. E sono più coraggiosi; poiché sono impetuosi e facili a sperare e di queste due qualità la prima impedisce loro di aver paura, la seconda li rende fiduciosi; infatti nessuno teme quando è adirato, e lo sperare qualche bene dona fiducia. E sono indignabili; poiché non ammettono che esistano altrove altre cose belle, ma sono educati solo dalla legge della tradizione. E sono magnanimi; poiché non sono ancora stati umiliati dalla vita, anzi sono inesperti delle ineluttabilità, e il ritenersi degni di grandi cose è magnanimità: e ciò è proprio di chi è facile a sperare.

Inoltre preferiscono compiere belle azioni piuttosto che azioni utili; poiché essi vivono più secondo il loro carattere che non secondo il calcolo; ed è il calcolo che riguarda l'interesse, mentre invece la virtù riguarda il bello. E sono amanti degli amici e dei
1389 b compagni più che nelle altre età, poiché godono della vita in comune e non giudicano ancor nulla secondo il loro interesse e neppure, quindi, i loro amici.

E peccano sempre per eccesso e per esagerazione, contraria-

[22] La spiegazione dello Scoliaste è evidentemente autoschediastica; « Pittaco diede denaro all'indovino Amfiarao, quegli non volle riceverlo; perciò Pittaco gli disse: 'tu non hai ancor provato la brama dell'oro: altrimenti avresti le mani pronte a ricevere' ».

mente all'insegnamento di Chilone[23]; essi infatti fanno tutto con eccesso; poiché amano all'eccesso, odiano all'eccesso e così via. Essi credono di sapere tutto e si ostinano al proposito; questa è appunto la causa anche del loro eccesso in tutto. E anche le loro ingiustizie sono compiute per eccesso oltraggioso, non per malvagità.

E sono inclini alla pietà, poiché immaginano tutti onesti e migliori di quanto siano; e commisurano i vicini col metro della loro innocenza, per cui immaginano che le loro sofferenze siano immeritate. E sono amanti del riso e buontemponi; infatti la giocondità è un eccesso temperato dall'educazione.

13.

Tale è dunque il carattere dei giovani. I vecchi, invece, e coloro che hanno oltrepassato la maturità, hanno la maggior parte delle qualità di carattere pressoché opposto alle suddette; infatti, avendo vissuto molti anni ed essendo stati più volte ingannati e avendo più volte errato, e poiché la maggior parte delle cose umane sono poco belle, essi non vogliono affermare con certezza nulla, e si tengono sempre troppo al di sotto di quello che dovrebbero. Essi dicono di opinare, mai di sapere e, quando si esprimono dubbiosi, aggiungono sempre il 'forse', il 'probabilmente', e parlano sempre così, mai con sicurezza.

Inoltre essi sono di cattivo carattere; poiché il cattivo carattere consiste nel prender sempre tutto nel senso peggiore. Inoltre sospettano sempre il male a causa della loro diffidenza e sono diffidenti a causa della loro esperienza. Essi né amano, né odiano troppo per questi motivi, bensì, secondo il precetto di Biante, amano come se dovessero odiare e odiano come se dovessero amare.

Inoltre sono meschini, perché sono stati umiliati dalla vita; essi infatti non desiderano nulla né di grande, né di eccezionale, bensì desiderano solo in funzione della vita comune. E sono

[23] Aristotele intende qui attribuire a Chilone il precetto « nulla di troppo », che fu variamente attribuito nell'antichità.

avari; la proprietà è infatti una delle cose necessarie, ed essi sanno pure, per esperienza, come essa sia difficile ad acquistarsi e facile a perdersi.

E sono vili e timorosi in anticipo; essi infatti sono nella disposizione d'animo opposta a quella dei giovani; poiché sono d'animo raffreddato, mentre quelli sono ardenti; cosicché la vecchiaia ha preparato loro la via alla viltà, e il timore è una forma di raffreddamento. Essi amano la vita e tanto più quanto sono al tramonto, poiché il loro desiderio riguarda un bene che ormai non c'è più, e si desidera soprattutto ciò di cui si è privi. E sono egoisti più di quanto si deve; e anche questa è una forma di meschinità. Inoltre vivono per l'interesse e non per il bello, più di quanto non si debba, per il fatto che sono egoisti; l'interesse è infatti un bene individuale, mentre il bello è invece un bene assoluto.
1390 a E sono impudenti piuttosto che pudichi, perché non si preoccupano tanto del bello quanto dell'interesse, per cui non hanno riguardo per l'opinione altrui.

Essi sono restii a sperare, a causa della loro esperienza (infatti la maggior parte degli avvenimenti sono poco belli e la maggior parte delle cose finisce nel peggio), e anche a causa della loro viltà. E vivono del ricordo più che della speranza; infatti la porzione di vita che resta è poca, mentre invece il passato è molto, e la speranza riguarda il futuro, mentre il ricordo riguarda il passato. Ciò li rende anche chiacchieroni; essi infatti passano il loro tempo raccontando il passato, poiché godono del ricordarsi.

Gli impeti del loro animo sono vivi, ma deboli; e dei desideri alcuni li hanno abbandonati, altri sono deboli; perciò né sono inclini ai desideri, né ad agire per i desideri, ma solo per il guadagno. Perciò gli uomini di tale età appaiono temperanti; infatti i loro desideri sono affievoliti e sono sottomessi al guadagno. E vivono più secondo calcolo che secondo il loro carattere; il calcolo è infatti proprio dell'utile, il carattere invece della virtù. E le ingiustizie le commettono per malignità, non per eccesso oltraggioso.

Anche i vecchi sono inclini alla pietà, ma non per lo stesso motivo per cui lo sono i giovani; i giovani infatti lo sono per filantropia, i vecchi invece per debolezza; essi infatti pensano di essere prossimi essi stessi a soffrire e ciò, come abbiamo detto, spinge alla pietà; perciò essi sono facili a lamentarsi e non sono né buontemponi, né amanti del riso; l'inclinazione a lamentarsi è infatti opposta all'inclinazione al riso.

Tali sono dunque i caratteri dei giovani e dei vecchi. Perciò, poiché tutti gli uomini accolgono i discorsi conformi al proprio carattere e le persone loro simili, non è difficile vedere come ci si debba servire dei discorsi per apparire tali noi e i nostri discorsi.

14.

Gli uomini dell'età della maturità avranno evidentemente un carattere intermedio fra questi due tipi, non avendo l'eccesso né dell'un tipo né dell'altro; cioè non saranno né troppo fiduciosi (il che è temerità) né troppo timorosi, bensì saranno in una posizione buona tra entrambe, né daranno retta a tutti né diffideranno di ognuno, ma giudicheranno piuttosto secondo verità; né vivranno solo secondo il bello né solo secondo l'utile, ma secondo entrambi, né secondo avarizia[24] né secondo prodigalità, ma se- 1390 b
condo quanto è conveniente. Similmente anche per quanto riguarda l'impetuosità e il desiderio. E saranno temperanti con coraggio, e coraggiosi con temperanza.

Invece presso i giovani e presso i vecchi quei caratteri sono separati: i giovani sono coraggiosi e intemperanti, i vecchi temperanti e vili. In generale, dunque, tutte le qualità utili che la giovinezza e la vecchiaia posseggono separatamente, gli uomini maturi le hanno entrambe; e, per quanto riguarda gli eccessi e i difetti, essi le hanno nella misura adatta e conveniente.

Il corpo raggiunge la sua maturità dai trenta ai trentacinque anni, l'anima intorno ai quarantanove anni. Dunque, intorno alla giovinezza, alla vecchiaia e alla maturità, di quali caratteri esse siano, abbiamo detto a sufficienza.

[24] Il Dufour omette inspiegabilmente, nella traduzione, le parole οὔτε πρὸς φειδώ, « né secondo avarizia ».

15.

Trattiamo ora dei beni che provengono dalla fortuna, dicendo attraverso quali di essi si stabiliscono dei determinati caratteri agli uomini.

Il carattere della nobiltà di nascita è di rendere più ambiziosi coloro che la posseggono. Tutti coloro infatti che hanno qualche bene, sogliono volerlo aumentare, e la nobiltà è appunto l'avere illustri antenati. E anche di rendere facili al disprezzo dei contemporanei che sono simili ai loro antenati, poiché le stesse cose sono più onorate e oggetto di vanto quando sono lontane che quando sono vicine.

È bennato colui che è conforme alla virtù della stirpe; nobile colui che non degenera dalla sua natura: e ciò per lo più non accade agli uomini bennati, ma la maggior parte sono privi di merito. Infatti nelle famiglie umane vi è un raccolto come nei prodotti del suolo e, quando la razza è buona, talora per un certo periodo si producono degli uomini insigni, poi nuovamente essa decade.

Le famiglie di buona stirpe degenerano in caratteri esaltati, come i discendenti di Alcibiade e di Dionigi il Vecchio; quelli invece di carattere fermo degenerano in ignobiltà e sordidezza, come i discendenti di Cimone, di Pericle e di Socrate.

16.

I caratteri conseguenti alla ricchezza è facile a chiunque il vederli. Essi sono inclini all'eccesso oltraggioso e all'orgoglio, essendo in certo modo colpiti dall'acquisto della ricchezza; essi sono in una disposizione d'animo come se possedessero tutti i
1391 a beni; poiché la ricchezza è come la misura del valore delle altre cose; perciò tutte le cose sembrano acquistabili con essa. Essi sono inoltre pieni di voluttà e di sfarzo: voluttuosi per la mollezza e l'abbondanza di benessere, sfarzosi e insolenti, perché tutti sono soliti occuparsi di ciò che amano e ammirano, perciò immaginano che anche gli altri li emulino nelle stesse cose. Ed

è naturale che provino questi sentimenti, poiché molte sono le persone che hanno bisogno degli abbienti. Perciò è anche sorto il detto di Simonide, intorno ai sapienti e ai ricchi, alla moglie di Gerone, che gli chiedeva se fosse meglio essere ricco oppure sapiente; egli rispose che era meglio essere ricco, dicendo: « Si vedono infatti i sapienti che si aggirano intorno alle porte dei ricchi ». Essi inoltre ritengono di essere degni di comandare; pensano infatti di possedere ciò per cui si è degni di comandare. Insomma, il carattere della ricchezza è quello di un uomo fortunato senza intelletto.

I caratteri differiscono a seconda se si è diventati ricchi da poco o da tanto tempo, per il fatto che i nuovi ricchi hanno i difetti suddetti in maggior misura e in modo peggiore; la ricchezza recente è come l'inesperienza della ricchezza.

Le ingiustizie commesse dai ricchi non provengono da malvagità, ma alcune da eccesso oltraggioso, altre da intemperanza, come le sevizie e l'adulterio.

17.

Similmente, anche a proposito del potere è nota la maggior parte dei caratteri. Alcuni caratteri, infatti, il potere li ha in comune con la ricchezza; altri li ha migliori; infatti i potenti sono di carattere più ambizioso e più virile dei ricchi, poiché sono portati alle azioni che essi hanno facoltà di compiere per la loro potenza. E sono più attivi, poiché stanno all'erta, essendo costretti a sorvegliare le cose relative al loro potere. Essi sono più dignitosi che pomposi, poiché la loro posizione sociale li rende più dignitosi; e perciò sono più moderati: la dignità è infatti una pompa addolcita e di buon gusto. E, se commettono ingiustizia, non lo fanno per meschineria, ma per grandezza.

La buona fortuna ha, rispettivamente, i caratteri sia della ricchezza che del potere; infatti è a questi due beni che conducono quelle che sembrano le maggiori fortune; in più, la buona fortuna avvantaggia anche rispetto alla buona qualità dei figli e dei beni del corpo. I fortunati sono più arroganti e più sconsiderati degli altri, a causa della buona fortuna; però vi è un ottimo ca- 1391 b

rattere che consegue alla buona fortuna, cioè il fatto di essere amanti degli dèi ed essere in certo modo disposti verso il divino; perché si ha fede in seguito ai beni che sono provenuti dalla fortuna.

Si è detto dunque dei caratteri relativi all'età e alla fortuna. I caratteri opposti a quelli suddetti risultano evidenti dai princìpi opposti: ad esempio il carattere del povero, quello dello sfortunato, quello del non potente.

18.

Poiché i discorsi persuasivi si usano per determinare un giudizio (giacché intorno a ciò che sappiamo e che abbiamo già giudicato, non v'è bisogno di alcun discorso); e poiché, sia che si usi il discorso verso una sola persona per esortarla o dissuaderla, come fanno coloro che correggono o che persuadono (e anche se l'uditore è uno solo, nondimeno è pur giudice, poiché, in generale, colui che si deve persuadere è un giudice), sia che si parli contro un contendente oppure contro una data tesi, la cosa è la stessa (poiché è necessario servirsi del discorso e annientare le tesi opposte, contro le quali si discute come contro un contendente); e poiché similmente avviene anche nel genere epidittico, in cui il discorso è stato composto per lo spettatore che è come un giudice (benché in genere sia propriamente giudice solo colui che giudica le questioni a lui sottoposte nei dibattiti politici e intorno alle quali si delibera) e poiché dei caratteri corrispondenti alle costituzioni si è parlato a proposito del genere deliberativo: si possono dunque considerare già definiti il modo e i mezzi in cui si deve tenere un discorso di carattere etico.

Poiché dicemmo che per ogni genere di discorso il fine è differente, e poiché intorno a ciascuno di essi sono state stabilite le opinioni e le premesse dalle quali si traggono le argomentazioni sia nel genere deliberativo, sia in quello epidittico, sia in quello giudiziario, e poiché inoltre si è anche stabilito con quali mezzi si può conferire un carattere etico al discorso, ci resta da trattare intorno ai luoghi comuni.

Tutti coloro che parlano, infatti, devono adoperare nei discorsi

il luogo del possibile e dell'impossibile e cercare di dimostrare o che una cosa accadrà, o che è accaduta. Inoltre, un luogo comune a tutti i discorsi è quello della grandezza: tutti si servono dello sminuire e dell'amplificare quando consigliano, quando lodano, quando biasimano, quando accusano o quando difendono. Defi- 1392 a
nite queste cose, cercheremo di dire ciò che dobbiamo degli entimemi che sono in comune e degli esempi, affinché, con queste parti rimanenti, espletiamo l'argomento propostoci dal principio. Tra i luoghi comuni quello dell'amplificazione è il più proprio al genere epidittico, come è stato detto[25]; quello del passato al genere giudiziario (giacché qui il giudizio avviene intorno a ciò); quello del possibile e del futuro al genere deliberativo.

19.

Diciamo anzitutto del possibile e dell'impossibile. Se è possibile che una cosa contraria a un'altra sia o sia stata, sembrerà che anche il suo contrario sia possibile; ad esempio se è possibile che un uomo sia guarito, è possibile anche che sia stato ammalato; infatti vi è la stessa potenzialità nei due contrari, in quanto sono contrari. E se una cosa simile a un'altra è possibile, è allora possibile anche l'altra.

E se è possibile ciò che è più difficile, lo è anche ciò che è più facile. E se è possibile una cosa nel suo aspetto eccellente e bello, essa è possibile in generale: è infatti più difficile fare una bella casa che una casa.

E ciò che può aver avuto inizio, ha anche fine; nessuna delle cose impossibili, infatti, sorge o comincia a sorgere, ad esempio che il diametro sia commensurabile è cosa che né può cominciare ad essere, né è. E se una cosa ha fine, può anche aver principio; tutte le cose infatti sorgono da un principio. E se può sorgere la cosa posteriore per essenza o per genesi, può esservi anche la precedente, ad esempio se è possibile che sorga un uomo, è possibile anche vi sia un bambino (infatti questo è anteriore); e, se

[25] A 1367 a 32 sgg., 1368 a 10 sgg.

è possibile che vi sia un bambino, è possibile che vi sia anche un uomo (infatti quello è il principio).

Sono possibili anche le cose per cui si ha amore o desiderio: nessuno, per lo più, ama né desidera cose impossibili.

Anche le cose di cui vi sono scienze e arti sono possibili, possono cioè essere e sorgere. E anche quelle il cui principio di genesi risiede in condizioni che noi possiamo costringere a essere o persuadere a essere: tale è il caso delle persone di cui noi siamo più potenti, o padroni, o amici.

E delle cose di cui sono possibili le parti è possibile anche il tutto; e anche, se è possibile il tutto, per lo più sono possibili anche le parti: se è possibile che sorgano la suola, la punta e la tomaia, è possibile che sorgano anche le calzature, e se sorgono le calzature, sono possibili anche la suola e la punta [26]. E, se tutto
1392 b il genere è possibile, è possibile anche la specie, e se lo è la specie lo è anche il genere: ad esempio se è possibile costruire un mezzo di navigazione è possibile anche una trireme, e se è possibile una trireme è possibile anche il mezzo di navigazione. E, tra due cose in rapporto di reciprocità, se è possibile l'una è possibile anche l'altra: ad esempio, se è possibile il doppio lo è anche la metà, e se lo è la metà lo è anche il doppio. E, se può sorgere qualcosa senz'arte e senza preparativi, ancor più può sorgere con l'arte e l'applicazione; per cui è stato detto da Agatone:

Alcune cose si fanno con l'arte,
altre ci sorgono dalla necessità e dal caso [27].

E se una cosa è possibile ai peggiori, ai più deboli, ai meno intelligenti lo è ancor più a coloro che hanno le qualità contrarie; come anche Isocrate disse che sarebbe terribile se egli non riuscisse a scoprire ciò che riuscì a imparare Eutino.

Quanto all'impossibile è chiaro che esso deriva dai princìpi opposti a quelli che abbiamo ora detto.

[26] Mi pare un eccesso ipercritico il ritenere, col Dufour, che qui siano cadute le parole « e la tomaia »: Aristotele può benissimo averle sottintese, in quanto non necessarie.

[27] Citazione da tragedia a noi ignota.

Il luogo relativo a che una cosa sia avvenuta lo si deve esaminare dai seguenti punti. Anzitutto se ciò che la natura ha destinato di meno ad essere, è invece avvenuto, può avvenire anche ciò che più era destinato da natura. E se è avvenuto ciò che suole essere posteriore, è avvenuto anche l'anteriore: ad esempio, se si è dimenticata una cosa, prima si era saputa. E se si poteva e voleva fare una cosa la si è fatta: tutti infatti, quando vogliono una cosa potendola fare, la fanno: non vi è infatti alcun impedimento. Inoltre se si è voluta una cosa e nessuna cosa esteriore l'ha impedita; e se era possibile e noi la volevamo con ira, e se era possibile e noi la desideravamo. E, come avviene per lo più, se quelli che desiderano per istinto una cosa possono farla, la fanno: i deboli per intemperanza; i migliori perché aspirano alle cose migliori. E se una cosa stava per avvenire o la si stava per fare: è infatti naturale che ciò che si sta per fare lo si faccia. E se le cose che dovevano, per natura, precedere un'altra o avvenire in vista di un'altra sono avvenute: ad esempio, se è lampeggiato, è anche tuonato, e se si è tentato, si è fatto. E se invece le cose che dovevano per natura avvenire dopo un'altra o a causa di un'altra sono avvenute, è avvenuta anche quella precedente e determinante: ad esempio se tuonò, lampeggiò pure; e se fece, tentò di fare. Di tutte queste cose le une avvengono necessariamente, le altre solo per lo più avvengono così.

Quanto all'inesistenza, è evidente che essa deriva dai princìpi opposti a quelli che abbiamo detto.

Il luogo relativo al futuro risulta chiaro dagli stessi argomenti. 1393 a
Ciò che è possibile e lo si vuole, avverrà; così ciò che, essendo possibile, è nel desiderio, nell'impulso e nel calcolo, o sta per essere fatto o avverrà: infatti per lo più avvengono le cose che stanno per essere fatte più di quelle che non sono in tali condizioni. E se sono avvenute le cose che devono, per natura, precedere; ad esempio se il cielo è coperto, è verosimile che pioverà. E se è avvenuto ciò che ha per fine un'altra cosa, è verosimile che avverrà anche quest'altra: ad esempio, se si sono fatte le fondamenta, si farà anche la casa.

Intorno alla grandezza e alla piccolezza delle cose, all'esser più grandi o più piccoli, o all'essere in generale grandi o piccoli, si deduce evidentemente dalle cose sopraddette. Abbiamo par-

lato infatti, a proposito del genere deliberativo, della grandezza dei beni e, in generale, del bene maggiore e di quello minore; poiché dunque in ciascuno dei discorsi lo scopo prefisso è un bene, ad esempio l'utile, il bello, il giusto, è evidente che da quei princìpi andranno prese da ogni oratore le amplificazioni. Il continuare a indagare ulteriormente intorno alla grandezza in generale e alla superiorità sarebbe parlare a vuoto; infatti, per l'uso pratico, sono più importanti i fatti particolari che non gli universali.

Ciò sia dunque detto intorno al possibile e all'impossibile, allo stabilire se una cosa è avvenuta oppure no, sarà o non sarà, e ancora intorno alla grandezza e alla piccolezza delle cose.

20.

Resta da trattare delle argomentazioni comuni a tutti i generi, perché prima abbiamo parlato di quelle proprie a ciascun genere. Le argomentazioni comuni sono di due generi: l'esempio e l'entimema; infatti la massima è una parte dell'entimema. Parleremo anzitutto intorno all'esempio; è analogo all'induzione e l'induzione è un principio.

Degli esempi le specie sono due: l'una specie di esempio è il citare fatti anteriori, l'altra è l'inventarli direttamente. Di quest'ultima specie un tipo è la parabola, l'altra sono le favole, come quelle esopiche e libiche.

Il citare fatti passati è una cosa del seguente genere: ad esempio se qualcuno dice che bisogna prepararsi militarmente contro il re di Persia e non lasciare asservire l'Egitto[28], giacché anche in
1393 b precedenza Dario non passò in Europa prima di aver preso l'Egitto ma vi passò dopo averlo preso e nuovamente Serse non intraprese nulla prima di averlo preso mentre dopo averlo preso passò in Europa; così anche costui se lo prenderà, passerà in Europa, quindi non bisogna lasciarlo fare.

Sono parabole i discorsi socratici. Ad esempio se uno dice che non bisogna estrarre a sorte i magistrati; sarebbe infatti come

[28] Allusione alle vicende militari di Artaserse III Ocho (l'episodio è o del 354-1, o del 343-1).

se si estraessero a sorte gli atleti, cioè si nominassero atleti non quelli che sanno concorrere alle gare ma quelli che la sorte designa; o come se tra i marinai si estraesse a sorte il timoniere, come se si dovesse scegliere non chi è esperto, ma chi capita per sorte.

Favola invece è, ad esempio, quella di Stesicoro intorno a Falaride e quella di Esopo a favore del demagogo. Poiché infatti gli abitanti di Imera avevano scelto come stratega con pieni poteri Falaride e stavano per dargli una guardia del corpo, Stesicoro, dopo aver detto altre cose, narrò ad essi questa favola: che un cavallo occupava da solo un prato quando venne un cervo a rovinargli il suo pascolo; egli, volendo vendicarsi del cervo, chiese a un uomo se poteva aiutarlo a vendicarsi del cervo; l'uomo accettò a patto che il cavallo accettasse un freno e lo lasciasse montare su di lui con dei giavellotti; avendo quello acconsentito ed essendogli l'uomo salito sopra, l'uomo, anziché vendicarlo, lo asservì a sé. «Così anche voi — disse Stesicoro — badate che, volendo vendicarvi dei vostri nemici, non subiate la stessa sorte del cavallo; voi avete già i freni, avendo scelto uno stratega con pieni poteri; se gli concederete la guardia e gli permetterete di montare su di voi, sarete tosto servi di Falaride». Ed Esopo, parlando pubblicamente in Samo a favore di un demagogo accusato di un delitto degno di morte, raccontò che una volpe che attraversava un fiume era stata spinta in un dirupo, donde non potendo uscire soffrì per molto tempo, avendo anche molte zecche sulla sua pelle; ed essendosi avvicinato un riccio, come la vide, provandone pietà, le chiese se dovesse scacciarle le zecche. Ma la volpe non permise; e domandandole il riccio perché, gli rispose che era perché le zecche le sembravano ormai piene del suo sangue e che quindi gliene avrebbero soltanto più succhiato poco, se invece il riccio gliele avesse scacciate, ne sarebbero venute altre affamate e le avrebbero succhiato tutto il sangue che le restava. «Appunto anche a voi, uomini di Samo, costui non farà più alcun male, giacché è ricco; se invece lo ucciderete, verranno altri poveri, i quali ruberanno e dissiperanno il denaro che ancora vi 1394 a
resta»[29].

[29] Anche Plutarco (*An seni gerenda sit resp.* 12, 1-2) attribuisce questa favola a Esopo.

Le favole sono appunto adatte ai discorsi pubblici; e presentano questo vantaggio: che, mentre è difficile trovare dei fatti simili realmente accaduti, è invece facile inventare delle favole; e bisogna comporle come le parabole, solo cioè se si sanno vedere le analogie, il che è più facile partendo dalla filosofia. Gli argomenti che sorgono con le favole è più facile procurarseli, però sono più utili a deliberare quelli che sorgono per i fatti realmente accaduti; poiché per lo più il futuro assomiglia al passato.

Bisogna servirsi degli esempi quando non si hanno entimemi per la dimostrazione (l'argomentazione infatti si svolge attraverso questi ultimi); se invece si hanno entimemi, ci si serve degli esempi come testimonianze, usandoli come epilogo agli entimemi; se invece si fanno precedere, il discorso sarà simile all'induzione, e alla retorica l'induzione non è adatta se non in pochi casi; nell'epilogo invece assomigliano a testimonianze, e la testimonianza comporta sempre la persuasione. Perciò, se si fa precedere l'esempio, occorre dirne molti, se invece lo si pone all'epilogo è sufficiente uno solo: infatti anche una sola testimonianza onesta è efficace. Abbiamo dunque detto quante sono le specie di esempi, e come e quando ci si deve servire di essi.

21.

Quanto all'uso delle massime, dopo aver detto che cos'è una massima, potrà apparire del tutto chiaro intorno a quali argomenti, in quali circostanze e verso quali persone conviene servirsi delle massime nei discorsi.

La massima è una formula non relativa ai casi particolari (ad esempio che tipo sia Ificrate), ma universale, e non relativa a tutte le cose (ad esempio al fatto che la linea retta è il contrario di quella curva), ma solo a quelle che sono azioni e quelle che possono essere scelte o evitate nell'azione. Perciò, poiché gli entimemi sono come un sillogismo su questi argomenti, si può dire che le conclusioni degli entimemi e le loro premesse, indipendentemente dall'entimema, sono delle massime; ad esempio:

> Non bisogna mai che colui che è saggio per natura,
> ammaestri i propri bambini in modo da farli diventare eccessi-
> [vamente sapienti [30].

Questa è una massima; se però vi si aggiunge la causa e il perché, il tutto forma un entimema; ad esempio:

> Oltre al fatto che hanno pigrizia,
> essi incorrono nell'invidia e nell'odio dei concittadini [31].

E questo detto: 1394 b

> Non vi è uomo che sia felice in tutto [32];

e questo:

> Non vi è uomo che sia libero [33]

sono massime; ma, se vi si aggiunge il seguente, si forma un entimema:

> Infatti o si è schiavo delle ricchezze o della fortuna [34].

Se dunque la massima è ciò che abbiamo detto, necessariamente le sue specie sono quattro: essa infatti sarà o con epilogo o senza epilogo. Hanno bisogno di una dimostrazione le massime che esprimono un concetto paradossale o conteso; quelle che non hanno nulla di paradossale, sono prive di epilogo. Di queste poi è necessario che quelle che sono già conosciute non abbiano bisogno di epilogo; ad esempio:

> Per un uomo la cosa migliore è la salute, come ci sembra [35],

[30] Eurip. *Med.* 294-95.
[31] Eurip. *Med.* 296-297.
[32] Eurip. fr. 661 Nauck.
[33] Eurip. *Hecub.* 863.
[34] Eurip. *Hecub.* 864.
[35] Frammento attribuito a Simonide da Athen. XV 694 e.

poiché questa cosa è evidente ai più; altre sono evidenti non appena espresse, se vi si presta attenzione; ad esempio:

Non ha amanti chi non ama sempre [36].

Delle massime che hanno un epilogo, alcune sono parti di un entimema, come:

Chi è assennato non deve mai...,

altre, pur avendo carattere di entimema, non sono parte di un entimema; queste sono anche quelle più stimate. Tali sono quelle in cui appare la causa di ciò che si dice; ad esempio:

Essendo mortale, non serbare un rancore immortale [37];

infatti il dire « non si deve serbare » è una massima, l'aggiungere « essendo mortale » è invece la causa. Similmente anche il detto:

Il mortale deve avere sentimenti mortali e non immortali [38].

Risulta evidente da ciò che si è detto quante siano le specie di massime e a quali casi ciascuna si adatti. Cioè nelle massime contese o paradossali non deve mancare l'epilogo, bensì l'epilogo deve essere premesso e la massima deve servire da conclusione, come se uno dice: « dal canto mio, poiché non si deve né suscitare invidia, né restare inattivi, affermo che non si deve essere istruiti da bambini »; oppure, dopo aver enunciato la massima, si deve esprimere dopo ciò che precede. Quando poi si tratta di argomenti che, pur non essendo paradossali, sono oscuri, bisogna premettere la causa, ma in maniera brevissima. Tale caso si adatta agli apoftegmi laconici e alle massime enigmatiche; ad esempio
1395 a se qualcuno dice ciò che disse Stesicoro in Locri, che cioè non

[36] EURIP. *Troi.* 1051.
[37] Verso di un tragediografo sconosciuto.
[38] Verso attribuito a Epicarmo dallo Schneidewin: è il fr. 263 Kaibel, 239 Olivieri.

si deve essere oltraggiosi, se non si vuole che le cicale cantino a terra.

L'uso delle massime è adatto all'età dei più vecchi e gli argomenti sono quelli di cui chi parla ha esperienza; infatti adoperare le massime quando non si è di tale età è sconveniente, come pure raccontare favole; e farlo su argomenti di cui non si ha esperienza è cosa sciocca e da ignorante. Un segno sufficiente di ciò è il fatto che i contadini sono soprattutto amanti delle massime e si esprimono facilmente con massime [39].

Il rendere universale ciò che non lo è si accorda soprattutto con la lagnanza e con l'esagerazione, e ciò sia all'inizio sia nella dimostrazione. Ci si deve servire anche delle massime divulgate e comuni, se sono utili; infatti per il fatto di essere comuni sembrano essere giuste in quanto riconosciute da tutti. Ad esempio, quando s'invita a correre un rischio, senza avere prima fatto i sacrifici:

Uno solo è il miglior presagio, il difendere la patria [40];

e quando lo si fa essendo di forze inferiori:

Comune è Enialio [41];

e quando si consiglia di sopprimere i figli dei nemici, anche se sono innocenti:

Stolto è colui che, avendo ucciso il padre, lascia vivere i figli [42].

Inoltre alcuni proverbi sono anche massime; ad esempio il proverbio « un vicino attico ».

Si devono usare le massime anche per contraddire i princìpi correnti (intendo per princìpi correnti, ad esempio, il « conosci

[39] Non è necessario accogliere l'integrazione del Vahlen (seguita da altri, tra cui il Dufour) καθόλου; s'intende che l'ἀποφαίνονται del testo significa qui « esprimersi attraverso massime ».
[40] HOM. *Il.* XII 243.
[41] HOM. *Il.* XVIII 309.
[42] Verso dalle *Ciprie* di Stasino.

te stesso » e il « nulla di troppo »), quando il carattere dell'oratore con ciò risulta migliore, o quando la massima sia enunciata pateticamente. Una massima è patetica se, per esempio, si afferma sotto l'impeto dell'ira che è falso che si debba conoscere se stessi: « se infatti costui avesse conosciuto se stesso, non si sarebbe mai ritenuto degno di essere stratega ». Il carattere risulta migliore se si dice che non bisogna, come dicono, amare come se si dovesse odiare, ma piuttosto odiare come se si dovesse amare.

Bisogna poi, nell'elocuzione, manifestare la propria preferenza; se no, aggiungere la causa nell'epilogo, ad esempio dicendo così: « bisogna amare non come dicono, ma come se si dovesse sempre amare; l'altra infatti è una maniera insidiosa »; oppure così: « ciò che si dice non mi piace: infatti bisogna amare il vero amico come se lo si dovesse amare sempre ». E: « non mi piace il nulla di troppo; bisogna infatti odiare con eccesso i cattivi ».

1395 b Le massime sono di grande utilità nei discorsi anche per l'ignoranza degli ascoltatori: essi infatti godono se qualcuno, enunciando una massima generale, incontra opinioni che essi stessi in parte hanno. Risulterà ora evidente ciò che dico e, insieme, come ci si debba procurare le massime. La massima, come abbiamo detto [43], è una formula universale; gli ascoltatori godono se viene detto in universale ciò che essi si trovano a immaginare già nei casi particolari; ad esempio, se qualcuno si trova ad avere dei vicini o dei figli cattivi, accoglierà bene colui che dice: « nulla è più gravoso che l'avere dei vicini » [44]; oppure colui che dice: « nulla è più stolto che il mettere al mondo figli » [45]; perciò chi parla deve congetturare quali siano i sentimenti che già vi sono negli ascoltatori e quindi esprimersi in generale intorno ad essi.

Questa è un'utilità dell'impiego delle massime, ma ve n'è un'altra maggiore: essa cioè conferisce ai discorsi un carattere etico. Hanno un carattere etico i discorsi in cui è evidente il proposito di chi parla. Tutte le massime producono questo effetto, perché, attraverso l'enunciazione di una massima, l'oratore si esprime in forma universale intorno ai propri propositi; perciò,

[43] All'inizio del capitolo.
[44] Cfr. Hesiod. *Opp.* 346; Demosth. *In Callicl.* 1.
[45] Cfr. Menand. *ap.* Gell. *Noct. att.* II 23.

se le massime sono oneste, esse fanno apparire onesto anche il carattere di chi parla.

Ciò basti, dunque, intorno alla massima, a ciò che essa è, a quante siano le sue specie, a come ci si debba servire di essa e a quale utilità essa porti.

22.

Trattiamo ora degli entimemi in generale, cioè del modo in cui bisogna cercarli e poi dei loro luoghi; infatti ciascuna di queste due cose ha un aspetto differente.

Abbiamo già detto prima che l'entimema è un sillogismo e in qual modo esso sia sillogismo e in che cosa esso differisce dai sillogismi dialettici; infatti non bisogna né trarre il ragionamento da lontano, né svilupparlo totalmente: il primo modo risulta poco chiaro per la sua lunghezza, il secondo prolisso per dire cose ovvie. Questo è il motivo per cui gli oratori non colti sono più persuasivi di fronte alle masse che non quelli colti; e, come dicono i poeti [46], quelli che sono non colti sono più artisti di fronte alla folla. Infatti quelli colti enunciano proposizioni generali e universali, gli altri invece parlano in base a quello che sanno e dicono cose vicine agli ascoltatori. Perciò gli oratori non devono parlare partendo da tutte le opinioni, ma solo da alcune determinate, ad esempio o quelle dei giudici o quelle di coloro la cui autorità è accettata. Che ciò appaia così a tutti gli ascoltatori o alla maggior 1396 a
parte di essi è chiaro; e non bisogna soltanto trarre le conseguenze dalle proposizioni necessarie, ma anche da quelle che si verificano per lo più.

Anzitutto bisogna ammettere che intorno all'argomento di cui si deve parlare e ragionare, sia esso un ragionamento politico o di qualsiasi genere, è necessario possedere gli argomenti relativi, o tutti o parecchi; se infatti non se ne ha nessuno, non si possono trarre conclusioni. Intendo, ad esempio: come possiamo consigliare gli Ateniesi intorno al fare la guerra, se non sappiamo quale sia la loro potenza, se è navale, terrestre o l'una e l'altra, e

[46] Allusione a Eurip. *Hippol.* 989.

di quale entità, e quali sono le loro entrate, quali gli amici e i nemici, inoltre quali guerre essi hanno sostenuto e come, e le altre questioni di tal genere? oppure come possiamo lodare, se non abbiamo in mente la battaglia navale di Salamina o la battaglia di Maratona o le gesta compiute per gli Eraclidi e altre cose di questo genere? Infatti tutti lodano sulla base di azioni belle o che si immaginano belle. Similmente, si biasima sulla base di azioni contrarie, esaminando che cosa di tal genere hanno o sembrano avere i biasimati; ad esempio si dirà che [gli Ateniesi] asservirono i Greci e che indussero in schiavitù quelli che si erano distinti e avevano combattuto insieme contro i barbari, come gli Egineti, i Potideesi e tutti gli altri popoli in tali condizioni, e così anche altre colpe che possono avere. Così similmente anche quelli che accusano e quelli che difendono, fanno ciò guardando agli argomenti che posseggono.

Non differisce per nulla che una stessa cosa sia stata compiuta dagli Spartani oppure dagli Ateniesi, da un uomo oppure da una divinità: sia che si consigli Achille, o che se lo si lodi, o biasimi, o accusi, o difenda, bisogna sempre adoperare ciò che gli appartiene o che gli sembra appartenere; affinché partendo da ciò esponiamo, nella lode o nel biasimo, ciò che di bello o di brutto gli appartiene; e, nell'accusa o nella difesa, il suo giusto o ingiusto; e, nel consiglio, il suo utile o danno.

Come per questi generi, anche per i soggetti è la stessa cosa: ad esempio sia intorno al giusto oppure al bene, bisogna trarre gli argomenti da quelli che esistono appartenenti alla giustizia e al bene. Conseguentemente, poiché anche tutti gli oratori appaiono svolgere le loro dimostrazioni in questa maniera, sia che ragio-
1396 b nino più serratamente oppure più rilassatamente (giacché essi non traggono materia da tutti gli argomenti, ma solo da quelli relativi a ogni soggetto) e poiché è evidente che col discorso è impossibile dimostrare in altra maniera, è chiaro dunque che è necessario, come nei *Topici*[47], anzitutto avere intorno a ogni argomento una scelta degli argomenti intorno alle cose possibili e più opportune; e intorno alle questioni che sorgono all'improvviso bisogna ricercare nella stessa maniera, badando non ad argomenti indetermi-

[47] Cfr. *Top.* B 23.

nati, ma a quelli che appartengono all'oggetto del discorso e inglobandone il maggior numero e i più vicini alla questione: quanto più numerosi argomenti si avranno, tanto più facile sarà dimostrare; e quanto più vicini essi saranno, tanto più saranno appropriati e meno comuni. Intendo per comuni il lodare Achille per essere un uomo e perché è uno dei semidei e per avere combattuto contro Ilio: questi argomenti infatti appartengono anche a molti altri, per cui chi li riporta non loda di più Achille che Diomede. Per propri intendo quelli che non sono capitati a nessun altro se non ad Achille, come l'aver ucciso Ettore, il migliore dei Troiani e Cicno, che essendo invulnerabile impedì a tutti di sbarcare, e di essere stato il più giovane e l'unico non legato da giuramento tra coloro che combattevano, e gli altri siffatti argomenti particolari.

Questo dei luoghi è dunque un modo di scegliere, ed è il primo; trattiamo ora degli elementi degli entimemi: e per elemento e luogo dell'entimema intendo la stessa cosa. Diciamo dunque anzitutto ciò intorno a cui è anzitutto necessario parlare.

Vi sono due specie di entimemi: gli uni sono dimostrativi del fatto che una cosa è o non è, gli altri confutativi; la differenza è la stessa di quella tra la confutazione e il sillogismo nella dialettica. L'entimema dimostrativo consiste nel concludere da premesse su cui si è d'accordo, quello confutativo nel trarre conclusioni discordanti dall'avversario.

Si può dunque dire che abbiamo per ciascuna delle specie i luoghi utili e necessari; infatti abbiamo per ciascuna le premesse raccolte, e quindi da quali luoghi bisogna trarre gli entimemi intorno al bene, al male, al bello, al brutto, al giusto o all'ingiusto; e intorno ai caratteri, alle passioni e alle disposizioni parimenti abbiamo i luoghi che abbiamo scelto precedentemente. Seguiamo ancora un'altra via per i luoghi generali intorno a tutti gli enti- 1397 a
memi; e trattiamo, per concludere, dei luoghi confutativi e dimostrativi e degli entimemi apparenti (i quali non sono entimemi, poiché non sono neppure sillogismi). Dopo aver chiarito questi punti, definiremo le confutazioni e le obiezioni e le fonti a cui si deve attingere per opporsi agli entimemi.

23.

[I] Un luogo degli entimemi dimostrativi si trae *dai contrari*; bisogna esaminare se il contrario di un soggetto ha un predicato contrario a quello di esso; se non l'ha confutarlo, se ce l'ha confermarlo; ad esempio dire che essere temperanti è cosa buona, poiché essere intemperanti è dannoso. Oppure, come nel discorso dei Messeni[48]: « se la guerra è causa dei mali presenti, occorre porvi rimedio con la pace ».

Se non è giusto andare in collera
contro coloro che ci hanno fatto del male involontariamente,
a colui che ci ha fatto del bene perché costretto
non è dovuta alcuna riconoscenza[49].

Se i discorsi menzogneri sono persuasivi tra i mortali,
bisogna anche ammettere il contrario,
che molte verità non riescono a persuadere i mortali[50].

[II] Un altro luogo si trae *dalle flessioni grammaticali simili*; infatti i derivati dalle flessioni devono avere o non avere similmente lo stesso predicato; ad esempio, il giusto non è sempre buono, poiché in caso contrario il ' giustamente ' lo sarebbe sempre, mentre invece non è cosa desiderabile morire ' giustamente '.

[III] Un altro luogo si trae *dai rapporti reciproci*: se a uno dei due termini appartiene il fare qualcosa bene o giustamente e all'altro appartiene il subirne una bene o giustamente e se queste due qualità si applicano all'istigazione, esse si applicano anche all'esecuzione; ad esempio come disse il pubblicano Diomedonte[51] intorno alle tasse: « se per voi non è turpe il vendere, neppure per noi lo è l'acquistare ». E se i predicati di ' bene ' e di ' giustamente ' si applicano a chi patisce, essi si applicano anche a chi

[48] Di Alcidamante, del 366 circa.
[49] Citazione di tragediografo non identificabile.
[50] EURIP. *Thyest.* fr. 396.
[51] Personaggio a noi sconosciuto.

agisce. In ciò è anche possibile fare un paralogismo: se uno subì qualcosa giustamente, egli soffrì, ma forse non per causa tua. Perciò bisogna esaminare separatamente se chi ha subìto meritava di subire e se chi ha agito doveva agire; quindi applicare i risultati appropriatamente; infatti talora non vi è concordanza e 1397 b
nulla impedisce, come nell'*Alcmeone* di Teodette[52], che alla domanda:

nessuno dei mortali odiava tua madre?,

si risponda:

ma bisogna esaminare e distinguere;

e quando Alfesibea chiede « come? », si risponda:

decisero che debba morire, ma non che io la uccida.

E così il processo di Demostene e quello degli uccisori di Nicanore[53]: poiché infatti avevano decretato che era giusto che fosse ucciso, sembrò che quello fosse morto giustamente. E così a proposito di quello che fu ucciso a Tebe, si chiede di giudicare se era giusto che morisse, in quanto non sarebbe ingiustizia l'uccidere chi giustamente doveva morire.

[IV] Un altro luogo si trae *dal più e dal meno*. Ad esempio, se neppure gli dèi sanno tutte le cose, ancor più difficilmente le sapranno gli uomini; cioè, se non si può attribuire un predicato alla cosa a cui più apparterrebbe, è evidente che non lo si può attribuire alla cosa a cui meno apparterrebbe. Il ragionamento « colui che colpisce persino il padre, colpisce anche i vicini » si basa su quest'argomentazione: che se il predicato si addice al meno, si addice anche al più: infatti si colpiscono meno i padri che i vicini[54]. Si adopera o tale argomento, che un predicato non compete se

[52] Tragediografo, allievo di Isocrate e di Aristotele.
[53] Personaggio a noi sconosciuto.
[54] Il testo è qui incerto e variamente letto, il significato però è inequivocabile.

non nel caso che competa al termine maggiore, oppure l'argomento per cui compete se compete al termine minore, a seconda che si voglia mostrare sia che un predicato compete sia che non compete. E anche se non vi è questione di più o di meno, per cui è stato detto:

> Tuo padre è da compiangere perché perse i figli, ma Eneo non lo è forse perché perdette il suo illustre figlio? [55]

E inoltre: se persino Teseo non è colpevole, non lo è neppure Alessandro; e se non lo sono le Tindaridi, non lo è neppure Alessandro; e se è colpevole Ettore per la morte di Patroclo, lo è anche Alessandro per quella di Achille. E se non sono spregevoli gli altri tecnici, non lo sono neppure i filosofi. E se persino gli strateghi non sono disprezzabili per essere spesso condannati a morte, non lo sono neppure i Sofisti. E inoltre: «se il privato deve aver cura della vostra gloria, pure voi dovete aver cura di quella dei Greci».

[V] Un altro luogo si trae *dalla considerazione del tempo*; come fa, ad esempio, Ificrate nell'orazione contro Armodio, perché «se, prima di agire, vi avessi chiesto di avere la statua se avessi agito, me la avreste data; ora invece che ho agito non me la darete? Non promettete dunque prima del fatto, per poi negare dopo averlo ottenuto» [56]. E ancora, per spingere i Tebani a lasciar
1398 a passare Filippo nell'Attica [57], «se egli avesse loro chiesto ciò prima di aiutare i Focesi, gliel'avrebbero promesso; sarebbe dunque assurdo se non lo concederanno per il fatto ch'egli non ha preso garanzie e si è fidato».

[VI] Un altro luogo si trae *dal rivoltare contro chi le ha dette le parole che sono state dette contro di sé*, mentre invece il proprio

[55] Citazione di tragico a noi sconosciuto.

[56] La risposta è attribuita a Lisia da [PLUT.] *Vit. decem orat.* 836 D. L'Armodio qui citato non ha evidentemente nulla a che fare col celebre tirannicida, ricordato poco dopo da Aristotele.

[57] Sul valore di questo riferimento storico per la datazione della *Retorica* aristotelica, cfr. la nostra *Prefazione* all'ed. cit. (Bari 1965), p. x.

carattere è superiore a quello dell'avversario, come nel *Teucro* [58]: è l'argomento di cui si servì Ificrate [59] contro Aristofonte, quando gli fu chiesto se consegnasse le navi in cambio di denaro. Egli rispose di no, dicendo: «tu che sei Aristofonte non le consegneresti, dovrei farlo io che sono Ificrate?». Ma bisogna, in tal caso, che l'avversario appaia più portato all'ingiustizia che non noi; altrimenti la cosa sembrerebbe ridicola, se ad esempio uno, per difendersi da un'accusa di Aristide, parlasse così per suscitare diffidenza contro l'accusatore; in generale infatti l'accusatore vuol essere superiore moralmente all'accusato: occorre dunque confutare questa pretesa. In generale questo luogo è assurdo, quando si rimproverino ad altri le cose che noi stessi facciamo o possiamo fare, o si inciti a fare cose che noi stessi non facciamo o non possiamo fare.

[VII] Un altro luogo si trae *dalla definizione*; ad esempio: «che cos'è il demone? Non è forse un dio o l'opera di un dio?». Giacché colui che crede che sia l'opera di un dio, necessariamente crede anche che esistano gli dèi. E così Ificrate dimostrava che l'uomo più nobile è quello che è migliore moralmente; infatti Armodio e Aristogitone non avevano nessuna nobiltà prima di aver compiuto un'azione nobile. E che egli stesso era più imparentato con essi:

> Infatti le mie azioni sono più imparentate con quelle di Armodio e di Aristogitone che le tue.

Inoltre, come nell'apologia di Alessandro, che tutti concordano che gli uomini sfrenati non si accontentano dei favori di una sola donna. Ed è per questo che Socrate rifiutò di andare da Archelao: è infatti un'onta il non poter ricambiare tanto i benefici quanto i maltrattamenti [60]. Tutti costoro dunque partono da una definizione e dallo stabilire il concetto, poi argomentano intorno a ciò di cui parlano.

[VIII] Un altro luogo si trae *dai differenti significati di un*

[58] Forse si tratta di una tragedia di Sofocle; ma ci è pervenuta anche notizia di un *Teucro* di Ione.

[59] Stratega contemporaneo di Aristotele, accusato di tradimento da Aristofonte.

[60] Probabile reminiscenza del *Critone* platonico.

termine; come abbiamo detto, nei *Topici*, a proposito del retto uso del termine.

[IX] Un altro luogo si trae *dalla divisione*; ad esempio: tutti commettono ingiustizia per tre scopi (questo, o questo, o questo); per due di questi scopi l'ingiustizia era qui impossibile, quanto al terzo neppure gli avversari ne parlano.

[X] Un altro luogo si trae *dall'induzione*. Ad esempio dal caso
1398 b della moglie di Peparete s'induce che intorno ai figli sono sempre le donne a stabilire la vera paternità; ciò dichiarò appunto la madre dell'oratore Mantia [61], ad Atene, che contendeva contro suo figlio; così a Tebe, contendendo Ismenia e Stilbone, la Dodonide dichiarò che il figlio era di Ismenia e per questo ritennero Tessalisco figlio di Ismenia. E ancora ciò si ricava dalla *Legge* di Teodette [62]:

Se a coloro che hanno avuto cattiva cura dei cavalli altrui non si affidano i propri, e a quelli che rovinano le navi altrui non si affidano le proprie, e così similmente in tutti i casi, allora anche di coloro che hanno difeso male la terra altrui non ci si deve servire per la salvezza della propria.

E così Alcidamante [63] concluse che tutti onoravano i sapienti: infatti i Pari onorarono Archiloco anche se diffamato; e gli abitanti di Chio onorarono Archiloco anche se non era loro concittadino, e i Mitilenesi Saffo anche se era una donna, e gli Spartani Chilone e lo ammisero tra i Geronti anche se erano pochissimo amanti delle lettere; e gli Italioti Pitagora, e i Lampsaceni diedero sepoltura e onorano tuttora Anassagora anche se era straniero ⟨...⟩ che gli Ateniesi, avendo applicato le leggi di Solone, furono fortunati e gli Spartani pure avendo applicato le leggi di Licurgo, e a Tebe, dopo che i filosofi divennero Prostati, anche la città ebbe fortuna.

[XI] Un altro luogo si trae *dal giudizio anteriore su di una questione identica, o simile, o contraria*; soprattutto se così hanno giudicato tutti gli uomini e sempre, o se non tutti, almeno la

[61] Cfr. Demosth. *In Boeot.* 10, 30, 37.
[62] È probabilmente un discorso fittizio.
[63] Discepolo di Gorgia.

maggior parte, oppure i sapienti o tutti o i più, oppure i buoni, oppure gli stessi giudici, o coloro di cui i giudici rispettano l'autorità; oppure se così sono i giudizi di coloro a cui non si può opporre un giudizio contrario, ad esempio quelli dei padroni; oppure di coloro a cui non è bello opporre un giudizio contrario, come quelli degli dèi, o del padre, o dei precettori. Così come Autocle disse a Missidemide [64]:

Se è stato bello per le sacre dee sottomettersi al giudizio dell'Areopago, come non lo sarà per Missidemide?

O come disse Saffo, che cioè morire è un male: infatti gli dèi hanno così deciso, altrimenti essi sarebbero mortali. Oppure come rispose Aristippo a Platone che aveva detto qualcosa di troppo presuntuoso, quando disse:

Certo, però il nostro compagno (intendeva Socrate) non disse mai nulla di questo genere.

Così Egesipoli [65] in Delfi chiedeva al dio, dopo aver posto lo stesso quesito a Olimpia, se era della stessa opinione del suo padre; giacché sarebbe stato brutto che si contraddicessero. E come 1399 a
Isocrate [66] scrisse a proposito di Elena che era una donna onesta, poiché Teseo aveva così giudicato; e intorno ad Alessandro, che le dee l'avevano preferito; e intorno a Evagora, che era onesto, così sostenendo Isocrate: che Conone, infatti, dopo la sua disgrazia, avendo abbandonati tutti, si rifugiò presso Evagora.

[XII] Un altro luogo si trae *dalle parti*, come nei *Topici* [67] quale sorta di movimento sia l'anima: o questo o quello. Un esempio si può trarre dal *Socrate* di Teodette:

In quale santuario commise empietà? quali degli dèi riconosciuti dalla città non onorò?

[64] Autocle è un politico ateniese contemporaneo di Aristotele, Missidemide ci è sconosciuto.
[65] Re di Sparta dal 394.
[66] Cfr. Isocr. *Helen.* 18-38, 41 sgg.; *Evag.* 52 sgg.
[67] *Top.* 111 a 33 sgg.

[XIII] Un altro luogo, poiché nella maggior parte dei casi accade che da una stessa cosa deriva una conseguenza buona e una cattiva, trae *dalla consequenzialità* argomenti per consigliare o sconsigliare, accusare o difendere, lodare o biasimare: ad esempio all'educazione consegue un male cioè l'essere invidiati, e un bene cioè l'essere sapienti; dunque non si deve essere educati, perché non si deve eccitare l'invidia, ma bisogna essere educati, perché bisogna essere sapienti. Questo luogo costituisce tutta la tecnica di Callippo [68], che vi aggiunge il possibile e gli altri luoghi, di cui si è detto.

[XIV] Un altro luogo sorge *quando si deve consigliare o sconsigliare su due questioni opposte*, e servirsi per entrambe del procedimento che prima abbiamo detto. La differenza è che, mentre là l'antitesi era tra termini qualsiasi, qui è tra termini opposti. Ad esempio una sacerdotessa non permette al suo figlio di parlare al popolo, dicendo: « se difendi la giustizia gli uomini ti odieranno; se difendi l'ingiustizia ti odieranno gli dèi ». Bisogna dunque così arringare: « se difendi la giustizia ti ameranno gli dèi; se difendi l'ingiustizia ti ameranno gli uomini ». Ciò è la stessa cosa del detto « comprare la palude [69] e il sale »; e questo è il ritorcimento, quando due contrari danno entrambi una conseguenza buona e una cattiva, si attribuiscono le conseguenze contrarie reciprocamente ai due contrari.

[XV] Un altro luogo, poiché non si lodano apertamente e segretamente le stesse cose, bensì apertamente si lodano soprattutto le cose giuste e quelle belle, privatamente invece si vogliono di più quelle utili, *si trae col trarre da queste premesse o l'una o l'altra conseguenza*; dei luoghi paradossali questo è il luogo più efficace.

[XVI] Un altro luogo si trae dai *rapporti proporzionali tra i termini*. Ad esempio Ificrate, allorché si voleva costringere alle liturgie suo figlio che era ancora troppo giovane di età, per il fatto che era grande, disse che se si considerano degli uomini i ragazzi

[68] Discepolo di Isocrate.

[69] Seguo la lezione ἕλος, attestata dai codici più autorevoli; la lezione ἔλαιον, attestata da tre codici e dalla *vetusta translatio*, sembra meno attendibile.

grandi, si dovrà decretare che sono bambini gli uomini piccoli.
E Teodette, nella *Legge*, disse: 1399 b

Voi rendete cittadini i vostri mercenari, come Strabace e Caridemo, a causa della loro onestà; non renderete allora esuli quei mercenari che hanno compiuto azioni irreparabili?

[XVII] Un altro luogo consiste *nel dedurre, dal fatto che le conseguenze sono le stesse, che anche gli antecedenti sono medesimi*; ad esempio, Senofane diceva che quelli che sostengono che gli dèi sono nati sono tanto empi quanto quelli che sostengono che gli dèi muoiono; infatti in entrambi i casi si deriva la conseguenza che in un dato tempo gli dèi non vi sono. E in generale bisogna ammettere che la conseguenza di ciascun atto è sempre la stessa:

Voi dovete giudicare non intorno a Isocrate ma intorno a una consuetudine di vita, se cioè si deve filosofare [70].

E ancora si può dire che offrire la terra e l'acqua è azione da schiavo; e che partecipare alla pace comune è fare ciò che è comandato. Bisogna scegliere quello dei due ragionamenti che è utile.

[XVIII] Un altro luogo si trae *dal fatto che gli uomini non scelgono le stesse cose dopo e le stesse prima, ma anche a rovescio*. Ad esempio il seguente entimema:

Se, esiliati, abbiamo dovuto combattere per rientrare, rientrati dovremo esiliarci per non combattere [71].

In un caso infatti essi scelsero il restare a prezzo del combattere, nel secondo caso il non combattere a prezzo del non restare.

[XIX] Un altro luogo consiste *nell'affermare che il fine per cui poteva esserci un fatto o un'azione, è stato effettivamente il fine*

[70] Citazione da Isocr. *De permut.* 173.

[71] Citazione da Lys. XXXIV 2. Cfr. Isocr. *Antid.* 199-203; Dinarch. *in Dem.* 81-82.

di un fatto o di un'azione. Ad esempio, se si dona qualche cosa a qualcuno per poi addolorarlo togliendogliela; per cui è stato detto:

> A molti la divinità dona grandi prosperità non per benevolenza di sentimenti, ma perché essi ricevano poi sciagure più eccezionali [72].

E le parole del *Meleagro* di Antifonte [73]:

> Essi agirono non per uccidere il mostro, ma perché Meleagro avesse di fronte alla Grecia testimoni del proprio valore.

E l'argomento dell'*Aiace* di Teodette: che Diomede preferì Odisseo non perché lo stimava, ma affinché il suo compagno risultasse inferiore; è infatti possibile che egli abbia agito per questo scopo.

[XX] Un altro luogo, comune a quelli che contendono e a quelli che consigliano, consiste nell'*esaminare i motivi che consigliano e quelli che dissuadono e i fini per cui si agisce e si evita di agire*. Se questi motivi esistono si deve agire, ⟨se non esistono non si deve agire⟩; ad esempio, se la cosa è possibile, facile e utile o a sé, o agli amici, o dannosa ai nemici, e, se è dannosa, se il danno è inferiore al profitto. Per questi motivi si è stimolati e per i
1400 a motivi contrari si è trattenuti. E in base a questi stessi motivi si accusa e si difende: si difende in base ai motivi che dissuadono, si accusa in base ai motivi che consigliano. Infatti si difende ⟨...⟩. Questo luogo è tutta la tecnica di Pamfilio e quella di Callippo [74].

[XXI] Un altro luogo si trae *dai fatti che appaiono essere avvenuti, anche se erano incredibili*; dicendo che non vi si sarebbe creduto, se non fossero avvenuti o se non fossero stati vicini. E che si crede di più alle cose verosimili, giacché si crede o alle cose esistenti o a quelle verosimili; se dunque una cosa è incredibile e non verosimile, può tuttavia essere vera; infatti non

[72] Versi di tragediografo a noi sconosciuto.

[73] Cfr. Meineke, *Histor. comicor.*, p. 315.

[74] Per Callippo cfr. la nota 68; Pamfilio è citato da Cicer. *De or.* III 21, 82 e da Quintil. *Inst. or.* III 6, 34.

sembra essere tale per il fatto che sia verosimile e credibile. Ad esempio, Androcle di Pitteo [75], accusando la legge, disse, poiché si era rumoreggiato alle sue parole:

> Le leggi hanno bisogno di una legge che le corregga; infatti i pesci hanno bisogno di sale, nonostante che non sia verosimile né credibile che i pesci, allevati nell'acqua salata, abbiano bisogno di sale; e anche le olive spremute hanno bisogno di olio, benché sia incredibile che ciò da cui si trae l'olio abbia bisogno di olio.

[XXII] Un altro luogo, proprio della confutazione, consiste *nell'esaminare i punti di disaccordo con l'avversario*, se vi è un disaccordo relativo ai luoghi, ai tempi, alle azioni e alle parole. E si applica separatamente anzitutto all'avversario; ad esempio: « pretende di essere vostro amico e invece è legato per giuramento ai Trenta »; quindi separatamente all'oratore; ad esempio: « pretende che io sia amante di processi, mentre non può provare che io abbia mai intentato alcun processo »; inoltre, separatamente, alle due persone dell'avversario e dell'oratore: « costui non ha mai prestato denaro, io invece ho pagato il riscatto di molti di voi ».

[XXIII] Un altro luogo, a favore di persone o azioni incriminate o che sembrano colpevoli, consiste *nel dire la causa dell'equivoco*; vi è infatti una causa dell'apparenza. Ad esempio, se una donna ha rovesciato sotto di sé il proprio figlio nell'abbracciarlo ed è sembrata far l'amore con un giovanetto, quando si applichi la causa, si dissolve il sospetto. E così, nell'*Aiace* di Teodette, Odisseo spiega, contro Aiace, perché egli, pur essendo più coraggioso di lui, non lo sembri.

[XXIV] Un altro luogo si trae *dalla causa*: se essa esiste, si dice che il fatto sussiste; se essa non esiste, che il fatto non sussiste; infatti l'effetto non è senza la causa, e senza causa non v'è nulla. Ad esempio Leodomante, difendendosi contro Trasibulo che lo accusava di aver avuto il nome scritto sulla colonna d'infamia nell'Acropoli e di averlo scalpellato via sotto i Trenta, rispose che non era possibile: infatti i Trenta si sarebbero maggiormente

[75] Per Androcle avversario di Alcibiade, cfr. Andoc. *Myst.* 27; Plut. *Alcib.* 19, 3.

fidati di lui se fosse stata scolpita la sua inimicizia verso il popolo.

[XXV] Un altro luogo consiste nel vedere *se era o è possibile agire meglio in modo diverso da quello che si consiglia, o che si fa, o che si è fatto*. È infatti evidente che, se è così, non si è agito:
1400 b nessuno infatti sceglie volontariamente e consapevolmente le cose peggiori. Questo tuttavia non è vero: infatti spesso risulta evidente dopo come era meglio agire, mentre invece prima non è evidente.

[XXVI] Un altro luogo sorge, *quando stanno per essere fatte cose contrarie alle cose già fatte, dall'esaminarle insieme*. Ad esempio Senofane, agli Eleati che gli chiedevano se sacrificare e cantare treni a Leucotea oppure no, consigliò: se la consideravano una dea, di non cantarle treni, se una donna, di non sacrificarle.

[XXVII] Un altro luogo si trae *dagli errori commessi da chi accusa o da chi difende*. Ad esempio, nella *Medea* di Carcino [76], i suoi accusatori sostengono che ella uccise i propri figli, perché non si vedono più. Medea aveva infatti commesso l'errore di far partire i figli: ella infatti si difende dicendo che uccise non i suoi figli ma Giasone: e fu un errore il non averlo fatto, dal momento che aveva ucciso quello. Questo luogo di entimema e questa specie è tutta l'antica tecnica di Teodoro [77].

[XXVIII] Un altro luogo si trae *dal nome*; ad esempio le parole di Sofocle:

Dura come il ferro, portando bene il tuo nome [78];

e come si è soliti dire negli elogi degli dèi ⟨...⟩; e come Conone chiamava Trasibulo θρασύβουλον [« uomo di volontà sfrontata »]; e come Erodico diceva di Trasimaco che era θρασύμαχος [« ardito a combattere], e di Polo che era πῶλος [« puledro »], e di Draconte il legislatore che non si potrà dire che le leggi sono di un

[76] Per questo tragediografo, cfr. *Poet.* 1454 b 23, 1455 a 27.
[77] Retore contemporaneo di Lisia.
[78] Soph. *Tyro*, fr. 597: è un gioco di parole da Σιδηρώ-σίδηρος (ferro).

uomo, ma di un δράκοντος [« drago »], tanto sono dure. E così l'Ecuba di Euripide dice di Afrodite [79]:

E giustamente il nome della dèa comincia dall'ἀφροσύνη [« follia »];

e così Cheremone [80]:

Penteo, eponimo dell'imminente disgrazia.

Tra gli entimemi quelli confutativi ottengono maggior successo di quelli dimostrativi; perché l'entimema confutativo è una riunione in breve di elementi contrari, e nel parallelo le cose appaiono più evidenti all'ascoltatore. Di tutti i sillogismi confutativi e dimostrativi, hanno maggior successo soprattutto quelli dal cui principio si può prevedere lo sviluppo, senz'essere però superficiali (quando si prevede, infatti, ci si compiace insieme con se stessi di ciò); e quelli che si tardano a comprendere quel tanto per cui vengono ad essere compresi a mano a mano mentre sono detti.

24.

Poiché è possibile che vi sia tanto un sillogismo quanto uno che sembri essere sillogismo, ma non lo è, necessariamente è anche possibile tanto l'esistenza di un entimema quanto l'apparenza di un entimema che in realtà non è tale; poiché l'entimema è un sillogismo.

I luoghi degli entimemi apparenti sono i seguenti: 1401 a

[I] Un luogo proviene dall'*elocuzione*.

Di esso: *a*) una parte consiste, come nella dialettica, nell'enunciare, senza aver fatto la deduzione, il risultato sotto forma di conclusione, asserendo che dunque ciò è questo o quello, che necessariamente ciò è questo o quello; così negli entimemi l'espressione concisa e antitetica assume l'aspetto di un entimema: infatti una tal elocuzione è dominio dell'entimema. Ciò sembra dovuto

[79] Eurip. *Troi.* 990.
[80] Per questo tragediografo, cfr. *Poet.* 1447 b 4.

alle forme dell'espressione. È utile, per conferire all'elocuzione la forma del sillogismo, enunciare i punti essenziali di molti sillogismi: cioè che egli salvò costoro, soccorse quelli, liberò i Greci: ciascuno di questi punti fu mostrato sulla base di altri argomenti; mettendo insieme questi punti, sembra che anche da essi consegua un risultato.

b) Un'altra forma di questo luogo proviene dall'*omonimia*; ad esempio il dire che il topo [μῦς] è un animale serio, perché da lui deriva il più onorato di tutti i riti: infatti i misteri [μυστήρια] sono il rito più onorato di tutti. Oppure se qualcuno, elogiando il cane, invocasse il Cane del cielo, oppure Pan, perché Pindaro disse[81]:

> O beato Pan, che gli Olimpi chiamano cane multiforme della grande dea;

o perché il non aver cani è cosa disonorevolissima, dedurre che essere un cane è cosa onorevole. E ancora dire che Ermete è il più comune degli dèi perché egli solo è chiamato 'comune Ermete'. E dire che la parola è la cosa più stimabile, perché gli uomini virtuosi sono degni non di ricchezze, ma di parole; infatti l'espressione 'degno di parole' in greco ha più di un significato.

[II] Un altro luogo consiste nel *ragionare riunendo ciò che era diviso e separando ciò che era unito*. Infatti, poiché spesso una cosa sembra essere la medesima di un'altra, mentre invece non lo è, così bisogna farla apparire in quello dei due aspetti che è il più utile. Questo è il ragionamento di Eutidemo; ad esempio: sapere che vi è una trireme al Pireo, giacché l'interlocutore conosce entrambe le cose. E, perché si conoscono le lettere, dire che si conoscono le parole, poiché parole e lettere sarebbero la stessa cosa. E, poiché la dose doppia rende malati, dire che anche la dose semplice non è salutare; poiché sarebbe assurdo che, se le due metà sono buone, il tutto sia cattivo. In tale modo, questo luogo è confutativo. Nel modo seguente invece è dimostrativo: non è possibile che, una sola cosa essendo buona, due cose a essa medesime siano cattive. Tutto questo luogo è paralogistico. E ancora

[81] È un frammento di partenio.

quello che Policrate[82] disse a favore di Trasibulo: che rovesciò i Trenta tiranni; e ciò poté dire, perché li addizionò. E quello che è detto nell'*Oreste* di Teodette, che proviene appunto dalla separazione:

> È giusto che muoia chi uccise il marito

e che il figlio uccida il padre: queste azioni infatti devono essere compiute, però se vengono riunite possono non essere più giuste. 1401 b
Questo luogo può sorgere anche dall'omissione: si omette infatti da parte di chi fu compiuta la vendetta.

[III] Un altro luogo consiste nell'*impiantare o distruggere un ragionamento attraverso l'esagerazione*. Ciò avviene quando, senza aver provato di aver compiuto un'azione, si amplifichi questa azione. Ciò fa sembrare o che non si compì l'azione, quando è l'incolpato che l'amplifica, o che la si è compiuta, quando è l'accusatore che si adira. Questo non è dunque un entimema; infatti l'ascoltatore fa il ragionamento errato che l'azione sia avvenuta o non avvenuta, mentre ciò non è stato dimostrato.

[IV] Un altro luogo si trae *dal segno*: questo è privo di sillogismo. Ad esempio, se qualcuno dicesse che gli amanti giovano alle città, poiché l'amore di Armodio e Aristogitone rovesciò il tiranno Ipparco. Oppure se uno dicesse che Dionigi è un ladro, perché è malvagio: anche questo è privo di sillogismo: infatti non ogni uomo malvagio è ladro, bensì ogni ladro è uomo malvagio.

[V] Un altro luogo si trae *dall'accidente*; ad esempio, ciò che Policrate dice a favore dei topi, che vennero in soccorso, rodendo le corde degli archi. Oppure se si dicesse che l'essere invitati a pranzo è il maggior onore, perché Achille per non essere stato invitato si adirò contro gli Achei a Tenedo; egli infatti si adirò perché era stato offeso nell'onore e, per accidente, ciò accadde attraverso il non essere invitato.

[VI] Un altro luogo si basa sulla *consequenzialità*. Ad esempio, nell'*Alessandro*, si dice che egli era magnanimo, perché, avendo disprezzato la compagnia dei molti, viveva solo sul monte Ida; infatti, poiché gli uomini magnanimi si comportano così, anche

[82] Cfr. HERODOT. I 141.

costui poteva sembrare magnanimo. E dire che, perché il tale è elegante e nottambulo, è un adultero, giacché gli adulteri fanno così. Cosa simile è il dire che nei templi i mendicanti cantano e danzano; e che gli esuli sono liberi di abitare dove vogliono; poiché infatti quelli che sembrano fortunati hanno queste possibilità, così anche coloro che hanno queste possibilità sembrano essere fortunati. Vi è però una differenza nel come: perciò anche questo luogo rientra in quello dell'omissione.

[VII] Un altro luogo consiste nel *far passare come causa ciò che invece non è causa*, ad esempio per il fatto che una cosa si è prodotta contemporaneamente a un'altra, oppure l'ha seguita; si prende il ' dopo di ciò ' come se fosse ' a causa di ciò ', e ciò fanno soprattutto gli uomini politici. Ad esempio, Demade faceva responsabile la politica di Demostene di tutti i mali, perché dopo di essa era venuta la guerra.

[VIII] Un altro luogo si trae dall'*omissione del quando e del come*. Ad esempio, si dice che Alessandro giustamente prese Elena: infatti dal padre di costei le era stata concessa la scelta dello sposo; ma suo padre certamente non le aveva concesso di scegliere continuamente, bensì solo la prima volta, perché solo
1402 a fin lì ha autorità il padre. O se qualcuno dicesse che colpire degli uomini liberi è un atto oltraggioso; infatti ciò non sempre è vero, ma solo quando si colpisce per primi commettendo ingiustizia.

[IX] Inoltre, come nell'eristica dal considerare una cosa prima in senso assoluto poi in senso non assoluto ma particolare si produce un sillogismo apparente (ad esempio, nella dialettica dire che il non essere è, se per non essere s'intende ciò che non è; e che l'inconoscibile è conoscibile, mentre ciò che è conoscibile è solo la proposizione « l'inconoscibile è inconoscibile »), così anche nella retorica un entimema apparente si basa *su ciò che non è verosimile in senso assoluto, ma è un verosimile particolare*. Questo non può essere inteso universalmente, come dice Agatone:

Di verosimile si può dire proprio questo,
che ai mortali accadono molte cose verosimili [83].

[83] AGAT. fr. 9 Nauck; è citato da Aristotele anche in *Poet.* 1456 a 24-25.

Infatti accade anche l'inverosimile: dunque anche ciò che è contro verosimiglianza è verosimile, perciò l'inverosimile sarà verosimile. Ciò però non è vero in senso assoluto, bensì come anche nell'eristica ciò che produce l'inganno è il fatto che non si specifica in qual misura, in qual rapporto, in quale modo; così anche qui l'inganno è dovuto a non essere ciò verosimile in senso assoluto, ma all'essere un verosimile particolare. La tecnica di Corace deriva da questo luogo: se un uomo non si presta all'accusa, se ad esempio un uomo debole non si presta all'accusa di violenze, si difenderà perché ciò non è verosimile; se invece si presta all'accusa, ad esempio se è forte, si difenderà dicendo che non è verosimile la sua colpevolezza, proprio perché è verosimile che lo si creda colpevole. Similmente anche negli altri casi; infatti necessariamente l'accusato si presta o non si presta all'accusa; entrambi i casi appaiono verosimili, ma l'uno è realmente verosimile, l'altro lo è, ma non in senso assoluto, come abbiamo detto.

Inoltre *il rendere più forte il ragionamento più debole consiste proprio in ciò che si è detto*. E per questo giustamente ci si indigna per la professione di Protagora; infatti è una professione di menzogna, ed è una verosimiglianza non vera, ma apparente, che non si trova in nessun'altra arte all'infuori della retorica e dell'eristica.

25.

Abbiamo trattato degli entimemi, di quelli reali e di quelli apparenti; ora il seguito della nostra trattazione è che parliamo della confutazione. Si può confutare sia facendo un controsillogismo, sia sollevando un'obiezione. Il controsillogismo si può evidentemente trarre dagli stessi luoghi; infatti i sillogismi si traggono da princìpi dell'opinione comune, e molti princìpi dell'opinione comune si contraddicono. Le obiezioni si sollevano, come nei *Topici*, in quattro modi: o dallo stesso ragionamento da confutarsi, o da uno simile, o da uno contrario, o da giudizi precedenti.

Intendo [I] per *obiezione dallo stesso ragionamento* quando, ad esempio, a proposito dell'amore l'entimema sia che è una cosa buona, il trarre l'obiezione in due modi: o dicendo in generale 1402 b
che ogni bisogno è cattivo, oppure in particolare che l'amore di

Cauno[84] non sarebbe divenuto proverbiale, se gli amanti non fossero cattivi.

[II] L'obiezione si trae dal *ragionamento contrario*: ad esempio, se l'entimema era che l'uomo buono benefica tutti gli amici, l'obiezione è che il malvagio non fa del male a tutti gli amici.

[III] L'obiezione si trae dal *ragionamento simile*: ad esempio, se l'entimema era che coloro che hanno sofferto del male soffrono sempre, l'obiezione è che neppure quelli che hanno ricevuto del bene amano sempre.

[IV] *I giudizi provenienti da uomini noti* si usano, ad esempio: se un entimema sosteneva che bisogna avere indulgenza per gli ubriachi, perché peccano inconsapevolmente, l'obiezione è che in tal caso non si darebbe retta a Pittaco: se così fosse, infatti, egli non avrebbe prescritto pene maggiori se uno pecca quando è ubriaco.

Poiché gli entimemi si traggono da quattro luoghi e questi quattro sono il verosimile, l'esempio, le prove e il segno: e poiché gli entimemi derivati da ciò che accade o sembra accadere per lo più derivano dai verosimili; quelli dell'induzione[85] quando attraverso la somiglianza, o di uno o di più, si sia raggiunto l'universale e quindi se ne argomenta il particolare, si svolgono attraverso l'esempio; quelli che si basano sul necessario e sul costante, si svolgono attraverso la prova; quelli che si basano sulla realtà universale o particolare a seconda che vi sia o non vi sia, si svolgono attraverso segni; e poiché il verosimile non è ciò che accade sempre, bensì per lo più: è evidente che questi entimemi si possono sempre confutare sollevando un'obiezione, e che l'obiezione è sempre apparente e non reale; infatti chi solleva l'obiezione confuta non perché la cosa non sia verosimile, ma perché non è necessaria.

[84] Amore incestuoso verso il padre; cfr. PARTHEN. *Erot.* 11.

[85] In apparenza il testo è qui così contraddittorio che gli editori sogliono espungere le parole δι' ἐπαγωγῆς (Spengel, Dufour) o addirittura (come già il Muretus nel '500) l'intera espressione ὅταν ... μέρος. Qualora infatti quest'ultima espressione venga tradotta: «quando da una premessa universale se ne argomenti il particolare», e se ne riferisca il senso al δι' ἐπαγωγῆς, si avrebbe l'assurdo che si definisce «induzione» il processo dall'universale al particolare anziché quello dal particolare all'universale, con la conclusione paradossale che poi il tutto viene definito παράδειγμα. Ma questi assurdi derivano soltanto dal non rendersi conto di tutto il valore dell'εἶτα, il quale distingue due diverse operazioni logiche: prima l'inferenza immediata, poi l'inferenza mediata.

Perciò è sempre possibile che la difesa sia in vantaggio sull'accusa in virtù di questo paralogismo. Infatti, poiché l'accusatore dimostra attraverso verosimiglianza (non è infatti la stessa cosa confutare una cosa perché non verosimile o invece perché non necessaria: ciò che accade per lo più si presta sempre a un'obiezione, altrimenti non sarebbe cosa che avviene per lo più e verosimile, bensì cosa che avviene sempre e necessaria); il giudice pensa che se si confuta così, o la cosa non è verosimile, o che egli non deve giudicare così paralogizzando, come dicevamo; egli infatti dovrebbe giudicare non solo in base al necessario, ma anche in base al verosimile: questo è appunto ciò che s'intende giudicare nel migliore spirito: non è dunque sufficiente confutare in base al fatto che una cosa non è necessaria, ma bisogna confutare perché non è verosimile. Ciò accade se l'obiezione si basa soprattutto su ciò che avviene per lo più. E può sorgere una tale obiezione in due modi: o in base al tempo, o in base ai fatti, ma le obiezioni più decisive sono quelle in base a entrambi; se infatti le azioni più numerose e più frequenti sono in un dato modo, 1403 a
ciò è tanto più verosimile.

Si confutano i segni e gli entimemi basati sui segni, anche se sono reali, nel modo come si disse nel primo libro[86]: che infatti ogni segno sia asillogistico ci è risultato evidente dagli *Analitici*[87].

Riguardo agli entimemi basati sugli esempi, la confutazione è la stessa che contro le verosimiglianze; se infatti abbiamo sotto mano un solo caso contrario, l'entimema si confuta dicendo che non è necessario, se anche avviene così o per la maggior parte delle azioni o per lo più. Se poi per la maggior parte delle azioni o per lo più avviene nel senso dell'entimema, lo si deve combattere dicendo che il caso presente non è simile a quelli addotti, o non si è prodotto similmente, o che vi è una differenza.

[86] 1356 a 35 sgg.

[87] Cfr. *An. pr.* B 27.

Quanto alle prove e agli entimemi fondati su prove, non sarà possibile confutarli perché asillogistici (ciò ci è risultato evidente dagli *Analitici*[88]); non resta che mostrare che il fatto portato in causa non esiste. Se invece è evidente che esiste e che è una prova, allora quell'entimema diventa inconfutabile; infatti allora ogni cosa diviene evidentemente dimostrata.

26.

Amplificare e sminuire non sono un elemento dell'entimema; infatti io intendo la stessa cosa per 'elemento' e per 'luogo': elemento e luogo sono appunto un principio sotto cui si raccolgono molti entimemi. L'amplificare e lo sminuire sono destinati a mostrare che una cosa è grande o piccola, come anche si mostra che è buona o cattiva, giusta o ingiusta e qualsiasi di quelle altre qualità. Tutte queste sono cose intorno a cui si svolgono i sillogismi e gli entimemi; perciò se nessuna di queste cose è un luogo di entimema, non lo sono neppure l'amplificare e lo sminuire.

Neppure le ragioni della confutazione sono una specie particolare di entimema. È infatti evidente che si confuta dimostrando o sollevando un'obiezione; si fa cioè una controdimostrazione avversaria: ad esempio, se l'avversario ha dimostrato che è avvenuta una cosa, l'altro dimostra che non è avvenuta; se quello ha dimostrato che non è avvenuta, questo dimostra che è avvenuta. Cosicché questa non potrà essere la differenza: entrambi infatti adoperano gli stessi mezzi, cioè apportano degli entimemi per dimostrare che una cosa non è oppure è.

L'obiezione, poi, non è un entimema; ma, come nei *Topici*[89], essa consiste nell'enunciare un'opinione dalla quale risulterà evidente che non vi è stato un vero sillogismo, oppure che l'avversario assunse una premessa falsa.

[88] Cfr. la nota 87.
[89] Aristotele veramente non tratta di ciò nei *Topici*, ma nel l. cit. degli *Analitici primi*.

Poiché intorno al discorso bisogna trattare tre parti, e poiché può bastare ciò che si è detto intorno agli esempi, alle massime, agli entimemi e, in genere, intorno alla razionalità, ai luoghi da cui trarre gli argomenti e in base a cui confutarli, ci resta ora da 1403 b
trattare intorno all'elocuzione e alla disposizione[90].

[90] Sulle questioni relative a questa frase, cfr. la nostra *Prefazione* all'ed. cit., p. IX.

LIBRO TERZO Γ

1.

Poiché tre sono le parti che si devono trattare intorno ai discorsi, anzitutto le fonti delle argomentazioni, in secondo luogo l'elocuzione, in terzo luogo la disposizione delle parti del discorso; intorno alle argomentazioni già abbiamo detto così pure del numero delle loro fonti, che sono tre e di qual tipo siano e perché siano solo tre: infatti coloro che giudicano vengono tutti persuasi o per effetto di una passione che provano essi stessi, o perché ricevono una data impressione dagli oratori, o perché la cosa è stata dimostrata. E abbiamo trattato anche degli entimemi, donde si debbano trarre: vi sono infatti sia i luoghi speciali degli entimemi sia i luoghi comuni. Dopo di ciò, dobbiamo trattare dell'elocuzione; infatti non è sufficiente possedere gli argomenti che si debbono esporre, ma è necessario esporli come si conviene, e ciò contribuisce molto all'impressione che suscita il discorso. 1403 b

Come era naturale, dapprima si indagò ciò che naturalmente si presenta per primo, cioè donde gli argomenti stessi traggano la persuasività; in secondo luogo, poi, l'esposizione di essi attraverso l'elocuzione; in terzo luogo, infine, un fattore che possiede una grandissima efficacia non è ancora stato sviscerato, cioè lo studio della declamazione. Esso giunse tardi, infatti, anche nella tragedia e nella recitazione rapsodica: dapprima infatti recitavano le loro tragedie gli stessi poeti. Evidentemente, dunque, anche nella retorica questo fattore si trova nella stessa situazione che nella poetica, dove, tra gli altri, fu teorizzato da Glaucone di Teo.

La declamazione riguarda la voce, cioè come ci si debba servire di essa per ciascuna passione: ad esempio quando debba

essere forte, quando debole e quando media; e quali intonazioni debba avere, se quella acuta, quella grave o quella media; e quali ritmi a seconda di ciascun caso. Tre sono infatti gli scopi a cui si mira, riguardo ad essa: il volume, l'armonia e il ritmo. Quelli che li raggiungono ottengono per lo più le vittorie nei dibattiti, e come nei teatri al giorno d'oggi gli attori hanno maggior successo dei poeti, così anche nei dibattiti politici accade una cosa analoga, a causa del decadimento morale dei cittadini.

Non si è ancora composta una tecnica di questi elementi, perché anche la teoria dell'elocuzione è venuta tardi; infatti quest'argomento è considerato, e a ragione, volgare. Ma poiché
1404 a tutta la trattazione della retorica riguarda l'opinione, bisogna occuparsene non perché ciò sia giusto, ma perché è necessario. Infatti nel discorso sarebbe giusto il non mirare né ad addolorare, né a procurar piacere; giusto sarebbe dibattere in base ai soli fatti, sì che le altre cose che sono estranee alla dimostrazione vengano considerate superflue. Tuttavia queste cose hanno grande efficacia, come ho detto, a causa della bassezza degli ascoltatori. E, comunque, in ogni ammaestramento una piccola parte di necessità l'elocuzione la possiede: infatti, in vista dell'esposizione, vi è una certa differenza che si parli in un modo oppure in un altro; però la differenza non è tanto grande, bensì tutte queste cose riguardano l'immaginazione e sono relative all'ascoltatore: perciò nessuno attraverso esse impara la geometria. Quindi, quando l'elocuzione giunge [in un'arte], ottiene un effetto analogo alla declamazione teatrale.

Solo brevemente alcuni intrapresero a trattare di essa, ad esempio Trasimaco nelle sue *Compassioni*[1]. La declamazione teatrale è dote naturale ed è meno prodotto di tecnica, invece l'elocuzione oratoria è prodotto di tecnica. Perciò come gli attori dotati di talento conseguono i premi, così accade agli oratori esercitati nella declamazione; infatti coloro che scrivono discorsi ottengono successo appunto più per l'elocuzione che per il pensiero.

Naturalmente, cominciarono dapprima i poeti ad appassionarsi in ciò; infatti i nomi sono imitazioni e la voce è la più mimetica delle nostre facoltà. Quindi sorsero le arti relative: della rapsodia, della recitazione e le altre di questo genere. Poiché i poeti, pur dicendo cose futili, apparvero acquistarsi questa fama, per questo per prima sorse l'elocuzione poetica, qual è quella di Gorgia. E anche adesso molti di coloro che sono privi di educazione ritengono che costoro siano quelli che parlano meglio di tutti. Ciò non è vero, bensì l'elocuzione della prosa e quella della poesia sono diverse. Lo dimostra questo fatto: che coloro che compongono tragedie non usano più lo stesso modo di espressione; bensì, come sono passati dai tetrametri ai versi giambici, così anche non adoperano più quelle parole che sono fuori dall'uso comune, delle quali i poeti precedenti si servivano e che ancor oggi adoperano quelli che compongono esametri. E sarebbe quindi ridicolo imitare i poeti, i quali stessi non si servono più di quello stile. È perciò evidente che non dobbiamo qui trattare accuratamente di tutti gli argomenti relativi all'elocuzione, bensì solo di quelli relativi al tipo di elocuzione che abbiamo detto. Invece intorno all'altro tipo abbiamo trattato nella *Poetica*[2].

[1] Per questa citazione di Trasimaco, cfr. G. M. A. Grube, *Trasymachus, Theophrastus and Dionysius of Halicarnassus*, in « American Journal of Philology », LXXIII, 1952, pp. 254-67.

2.

Si considerino dunque già trattate quelle cose; e definiamo 1404 b
qui che la virtù dell'elocuzione è la chiarezza. Ne è prova il fatto che il discorso, se non esprime chiaramente, non raggiunge il suo compito. Inoltre l'elocuzione non deve essere né pedestre né troppo elevata, bensì conveniente. Si può dire che l'elocuzione poetica non sia pedestre, però essa non è conveniente al discorso. Tra i nomi e i verbi, quelli propri conferiscono la chiarezza; invece l'elocuzione non pedestre ma adorna la si ottiene con gli altri nomi, di cui si tratta nella *Poetica*[3]. Infatti l'usare parole diverse dal comune fa sì che l'elocuzione sembri più dignitosa. Poiché infatti gli uomini provano, rispetto al linguaggio, la stessa impressione che rispetto agli stranieri e ai concittadini, per questo

[2] Cfr. *Poet.* 20-21, soprattutto il cap. 22.

[3] Cfr. *Poet.* 20.

bisogna rendere peregrina la dizione: giacché gli uomini sono ammiratori delle cose lontane, e ciò che produce meraviglia è piacevole. Nelle composizioni poetiche molti fattori producono questo effetto e sono là appropriati, poiché gli argomenti e i personaggi della composizione sono più lontani dal normale. Invece nella prosa ciò è molto meno possibile: qui infatti l'argomento è più comune e quindi sarebbe qui assai più sconveniente se uno schiavo o un uomo troppo giovane tenesse un linguaggio elevato, o se si tenesse tale linguaggio su cose di troppo poca importanza.

Tuttavia anche in prosa è possibile che un linguaggio sia stringato o amplificato; ma, per motivi suddetti, bisogna fare ciò non manifestamente, e bisogna sembrar di parlare non ad arte, ma naturalmente: questo infatti è persuasivo, mentre quello è l'opposto. Infatti si diffida di chi parla astutamente, così come si diffida dei vini adulterati. Ciò appunto distingueva la voce di Teodoro[4] da quella degli altri attori: essa cioè sembrava essere quella naturale del parlante, le altre invece sembravano artificiali. E l'autore ha buon successo se compone nei termini della lingua corrente; ciò fa appunto Euripide, il quale per primo mostrò questa via.

Premesso che i nomi e i verbi sono gli elementi di cui è costituito il discorso, e che i nomi hanno tante specie quante abbiamo descritto nella *Poetica*, tra essi ci si deve servire in prosa raramente e in pochi luoghi delle parole rare, di quelle composte e di quelle di nuovo conio (diremo in seguito[5] quando possono essere usate), e si è detto il perché: esse cioè rendono il linguaggio più elevato del conveniente. Nell'elocuzione prosastica sono invece da usarsi soltanto le parole comuni, i nomi comuni e le metafore; ne è prova il fatto che tutti si servono solo di queste parole. Tutti infatti, nel conversare, usano le metafore, i nomi propri e i nomi comuni. Perciò è evidente che, se uno compone bene un discorso, esso avrà un qualcosa di fuori dal comune, ma non dovrà essere manifesto e dovrà essere chiaro: la chiarezza abbiamo appunto detto essere la virtù del discorso retorico. Tra

[4] Sulla recitazione dell'attore tragico Teodoro cfr. *Pol.* H 1336 b 28 sgg.
[5] Γ 7.

i nomi, poi, le omonimie sono utili al sofista, giacché per mezzo di esse egli effettua le sue astuzie; i sinonimi sono invece utili al poeta. Intendo poi per nomi comuni e sinonimi nomi come l'' andare ' e il ' camminare ': entrambi infatti sono nomi comuni 1405 a
e tra loro sinonimi.

Si è trattato, come ho detto, nella *Poetica*[6] di che cosa sia ciascuno di questi tipi e di quante sono le specie della metafora e che essa ha una grandissima importanza sia nella poesia che nei discorsi. Bisogna applicarsi tanto più ad essa nei discorsi, in quanto la prosa si può giovare di minori ausili che la poesia. Inoltre la metafora possiede massimamente la chiarezza, la piacevolezza e l'esser fuori dal comune, e inoltre non si può apprendere il suo uso da nessun altro. Bisogna che sia gli epiteti che le metafore siano appropriati: ciò lo si ottiene per mezzo della proporzione; altrimenti, la giustapposizione dei termini rende più evidente la contraddizione.

Bisogna però porre attenzione. Si prenda l'esempio: come a un giovane s'addice la porpora, a un vecchio si addice — che cosa? (infatti non gli si addice lo stesso vestito); se qui si vuol lusingare, bisogna trarre la metafora dal migliore degli elementi di quel genere, se si si vuole invece biasimare, bisogna trarla dai peggiori. Ad esempio, poiché i contrari appartengono allo stesso genere, il dire di uno che sta mendicando, che prega, o invece il dire di uno che sta pregando, che mendica, giacché entrambe le azioni sono richieste, significa usare il metodo suddetto; come anche ad esempio Ificrate chiamò Callia questuante anziché sacerdote dei misteri. Quegli replicò che Ificrate non era iniziato; altrimenti non lo avrebbe chiamato questuante, ma sacerdote; infatti entrambe le cose riguardano la divinità, ma la prima è onorevole, la seconda invece disonorevole. Così qualcuno chiamò gli attori «adulatori di Dioniso»[7], mentre essi chiamano se stessi artisti. Entrambe sono metafore, ma l'una è da parte di chi vuol disonorare, l'altra da parte di chi vuole il contrario. Anche i pirati ora chiamano se stessi approvvigionatori. Perciò è possibile dire di uno che ha commesso ingiustizia che ha sbagliato, e di

[6] Cfr. *Poet.* cap. 21.
[7] L'espressione diventò proverbiale; cfr. Athen. XII 538 sgg.

uno che ha sbagliato che ha commesso ingiustizia, e si può dire del ladro sia che ha preso sia che ha saccheggiato.

Il dire poi come il Telefo di Euripide:

Regnando sul remo è partito per la Misia,

è sconveniente, perché il ' regnare ' è qui parola più elevata del dovuto; quindi l'artificio non è velato. Ecco un altro esempio di errore, poiché nelle sillabe vi è l'espressione di una voce non piacevole: Dionigi detto il Bronzeo nelle sue elegie denomina la poesia « stridore di Calliope », giacché entrambe sono voci; ma la metafora è cattiva, perché lo stridore appartiene alle voci prive di senso.

Inoltre la metafora, quando dà un nome a cose che non hanno nome, non deve prenderlo da lontano, bensì da cose dello stesso genere e della stessa specie; e ciò che vien detto dev'essere evidente che è dello stesso genere, come nel famoso indovinello:

1405 b Vidi un uomo che incollava su un altro uomo del bronzo col fuoco:

per questo procedimento non v'è nome, ma entrambe le cose sono un applicare: perciò si è detto incollamento l'applicazione della ventosa. E in generale dagli indovinelli ben fatti si possono trarre metafore adatte: infatti le metafore alludono enigmaticamente, per cui evidentemente vi è in esse una buona metafora.

La metafora può anche trarsi da belle parole. La bellezza della parola, come dice Licimnio, risiede nel suo suono o nel suo significato, e parimenti la bruttezza. Questo è dunque un terzo elemento, il quale confuta il ragionamento sofistico, che fece Brisone [8], secondo cui nessuno commette turpiloquio, poiché dicendo una parola anziché un'altra si può significare la stessa cosa. Questo ragionamento è infatti falso, poiché una parola può essere più corrente di un'altra, o più rappresentativa dell'oggetto, o più adatta a porre l'oggetto dinanzi agli occhi. E inoltre due parole non significano una cosa nella stessa maniera, per cui anche per questo una è

[8] Per Brisone cfr. *Soph. el.* 171 b 15 sgg.; *An. post.* A 9.

da ritenersi più bella o più brutta dell'altra. Entrambe possono significare il bello o il brutto, ma non in qual modo ciò sia bello o in qual modo sia brutto; e se lo fanno, non ne indicano lo stesso grado. Perciò le metafore vanno tratte da parole che siano belle o per suono, o per potenza, o per associazione visiva, o per un'altra sensazione. Vi è differenza nell'esprimersi: ad esempio aurora «dalle rosee dita» è migliore che «dalle purpuree dita»; e ancor peggiore è « dalle rosse dita ».

Anche quanto agli epiteti, è possibile applicarli verso il peggio o verso il meglio; ad esempio Oreste può essere chiamato matricida, oppure invece, in senso migliore, vendicatore del padre [9]. E Simonide, quando il vincitore nelle gare delle mule gli diede un compenso scarso, non volle comporre con la scusa che si sdegnava di comporre per delle mule; quando invece quegli gli diede un compenso sufficiente, scrisse:

Salve o figlie di cavalli dai piedi veloci come il turbine [10],

anche se erano figlie di asini. Così vi è il diminutivo, che sminuisce sia il male che il bene. Così anche Aristofane motteggia nei *Babilonesi*, dicendo invece di oro oricino, invece di mantello mantellino, invece di ingiuria ingiurietta, e così malattietta. Bisogna però guardarsi anche dall'esagerare in entrambi questi due generi.

3.

L'arguzia sorge, quanto all'elocuzione, in quattro modi. Anzitutto per mezzo dei nomi composti; ad esempio Licofrone [11] parla del « cielo-dai-molti-volti », della « terra dai-grandi-vertici » e del « raggio dallo-stretto-adito »; così Gorgia usa le espressioni « adulatore pitocco-delle-Muse » e « giuratori » e « osservatori-di-giuramento ». E così Alcidamante parla dell'« anima riempita-di- 1406 a
impeto » e « del volto divenuto rosso-di-colore »; e ritiene che

[9] Esempio tratto da Euripide: cfr. *Orest.* 1903.
[10] SIMON. fr. 19 Diehl.
[11] È un sofista, come risulta da *Soph. el.* 174 b 30.

la premura di quelli sia « riportante-successo » e che la persuasione dei discorsi sia pure « riportante-successo », e parla del piano del mare come « azzurro-colorato ». Tutti questi nomi appaiono poetici perché sono composti.

Questa è una causa di arguzia. Un'altra causa sorge dal servirsi di parole rare; ad esempio Licofrone chiama Serse « uomo mostruoso », Scirone « uomo eversore », e Alcidamante parla del « trastullo » con la poesia, delle « temerarietà » della natura o di un uomo « immerso nell'ira non impura della sua mente ».

Una terza causa di frigidità risiede nell'uso di epiteti lunghi o inopportuni o troppo frequenti. In poesia si può infatti parlare di « bianco latte »[12], ma in prosa questi epiteti superflui sia sono più inadatti sia, se eccessivi, mostrano l'artificio e rendono evidente lo sforzo della composizione. Poiché l'uso di epiteti è pur possibile, in quanto muta l'espressione ordinaria e rende l'elocuzione fuori del comune; ma bisogna badare che esso sia moderato, poiché l'uso eccessivo produce un male peggiore che il parlare comunemente: quest'ultimo infatti è soltanto privo di buone qualità, quello invece ne ha delle cattive. Per questo Alcidamante sembra dire delle arguzie; egli infatti non si serve degli epiteti come di un condimento, ma come del piatto principale, tanto essi sono frequenti, troppo grandi ed evidenti: ad esempio non dice « il sudore », ma « l'umido sudore », e non « ai giochi istmici », ma « all'assemblea dei giochi istmici »; e non « le leggi », ma « le leggi signore dei cittadini »; e non « di corsa », ma « con impeto corrente dell'anima »; e non « museo », ma « il museo ricevuto dalla natura »; e parla della « torva preoccupazione dell'anima »; e non dice suscitatore di « gratitudine », ma di « gratitudine popolare »; e così « distributore del piacere degli ascoltatori »; e parla di uno che si coprì non « coi rami », ma « coi rami della selva », e per di più costui non si coprì « il corpo », ma « la vergogna del corpo ». E dicendo che il desiderio è « contraffattore dell'anima », usa un epiteto, che è insieme anche composto, per cui l'elocuzione diventa poetica e così quando parla di un vizio « eccedente le frontiere della perversità ».

Perciò, quando si parla in termini poetici, si provoca il ridicolo

[12] Cfr. HOM. *Il.* IV 434; V 902.

e l'arguto a causa della sconvenienza, e l'oscurità a causa della verbosità: quando infatti essa si applica a cosa che sarebbe già chiara, ne toglie la chiarezza oscurandola. Ci si serve delle parole composte quando una cosa non abbia nome e il concetto sia di chiara formazione come il « passatempo »; ma se l'uso è frequente, esso è del tutto poetico. Perciò l'uso di parole composte era fre- 1406 b
quentissimo per i compositori di ditirambi, poiché essi erano clamorosi; e quello delle parole rare per i poeti epici, poiché esso è grave e dignitoso; quello della metafora per i compositori di versi giambici, dei quali ci si serve ancor ora, come abbiamo detto.

Inoltre una quarta causa risiede nelle metafore. Anche le metafore infatti possono essere sconvenienti, le une perché ridicole, giacché anche i commediografi si servono di metafore, le altre perché troppo serie e tragiche. Ma sono oscure se prese troppo da lontano. Ad esempio Gorgia parla di « eventi pallidi ed esangui » e dice: « tu seminasti turpemente queste cose e malamente le mieti »: ciò è troppo poetico. E Alcidamante chiama la filosofia « bastione verso le leggi » e l'*Odissea* « bello specchio della vita umana » e dice che « non porta un tal trastullo alla poesia ». Queste metafore non sono convincenti a causa dei motivi suddetti. Così Gorgia, quando una rondine, volando su di lui lasciò cadere un escremento, le disse col tono più elevato dei tragici: « Vergognati, Filomela! »[13]: ciò infatti non era turpe se fatto da una rondine, ma turpe se fatto da una fanciulla; egli quindi l'avrebbe rimproverata giustamente, se fosse stata lei, ma non lo era.

4.

Anche la similitudine è una metafora: la differenza tra le due è piccola. Quando infatti Omero dice di Achille:

Egli balzò come un leone[14],

questa è una similitudine; qualora dicesse: « balzò un leone », sarebbe una metafora. Infatti, per il fatto che entrambi sono co-

[13] L'aneddoto è riportato anche da PLUT. *Symp.* VII 727 D.

[14] Queste parole non hanno riscontro in Omero; per la similitudine, invece, cfr. HOM. *Il.* XX 164.

raggiosi, Omero definì metaforicamente Achille un leone. La similitudine è utile anche in prosa, poiché è raramente poetica. Le similitudini vanno ricavate come le metafore, poiché esse sono metafore con la differenza che abbiamo detto.

Sono similitudini le seguenti. Ad esempio, Androzione dice di Idreo che è simile ai cagnolini lasciati liberi dalle catene, i quali mordono il primo che capita; così anche Idreo, liberato dalla prigionia, è pericoloso. Così Teodomonte disse che Archidamo era simile a un Eusseno privo della conoscenza della geometria: questa è una metafora di proporzione, poiché se Archidamo sapesse la geometria sarebbe Eusseno. Così Platone nella *Repubblica*[15] dice che coloro che depredano i morti sono simili ai cagnolini, i quali mordono le pietre, non osando toccare chi le getta. Ed è una similitudine anche quella rivolta al popolo[16], che esso è simile a un nocchiero forte, ma sordo. E anche quella rivolta ai metri dei poeti[17], che assomigliano a giovani senza bellezza: infatti,
1407 a quando poi i giovani sono sfioriti e i versi siano sciolti, non sembrano più simili.

È una similitudine anche quella di Pericle rivolta ai Samii: che essi sembrano fanciulli, che accettano il cibo e tuttavia piangono. E quella relativa ai Beoti, che sono simili ai lecci, che si distruggono a vicenda: anche i Beoti appunto si combattono tra loro. E quella di Demostene relativa al popolo, che è simile ai passeggeri di una nave. Così Democrate paragonò gli oratori alle nutrici, che ingeriscono loro stesse il cibo e poi spalmano le labbra dei piccoli con la loro saliva[18]. E Antistene paragona Cefisodoto, che era molto magro, all'incenso, il quale consumandosi rallegra.

Tutte queste cose si possono dire sia come similitudini sia come metafore; perciò, evidentemente, tutte quelle che, dette come metafore, hanno successo, potranno divenire anche similitudini; e le similitudini divengono metafore, se si omette la spiegazione. La metafora derivata dalla proporzione deve poi essere

[15] Plat. *Resp.* V 469 d.
[16] Plat. *Resp.* VI 488.
[17] Plat. *Resp.* X 601 b.
[18] Cfr. Aristoph. *Equit.* 721 sgg.

sempre reversibile e applicabile all'altro termine dello stesso genere, ad esempio se la coppa è lo 'scudo di Dioniso', si può anche dire che lo scudo è la 'coppa di Ares'[19].

5.

Il discorso dunque si compone di questi elementi. Il primo principio dell'elocuzione è lo scrivere un buon greco. Per far ciò occorrono cinque cose: anzitutto l'uso proprio delle congiunzioni, che cioè corrispondano alla loro natura, per cui reciprocamente l'una precede, l'altra segue. Alcune di esse lo esigono: così l'ὁ μέν e l'ἐγὼ μέν [« quegli da un lato », « dal canto mio »] richiedono il δέ e l'ὁ δέ [« invece », « quello invece »]. Bisogna che la corresponsione reciproca si espleti finché permane la memoria del primo termine; e né allontanarlo troppo, né aggiungere un'altra congiunzione prima di aver posto la congiunzione richiesta dalla corresponsione; giacché questo raramente è conveniente. Così è la frase: « E io, dopo che mi parlò, giacché giunse Cleone che mi pregò e mi chiese, me ne andai, avendoli presi con me ». In queste parole infatti sono introdotte molte congiunzioni prima di quella richiesta; e, poiché si introducono troppe congiunzioni prima del « me ne andai », risulta oscura.

Il primo principio risiede dunque nel buon uso delle congiunzioni. Il secondo invece risiede nel parlare coi vocaboli propri e non con quelli generici. Il terzo principio consiste nell'evitare le ambiguità, a meno che le ambiguità non siano ricercate deliberatamente: cosa che fanno quelli che, non avendo nulla da dire, fanno finta di dire qualcosa. Persone del genere si esprimono così in poesia, come Empedocle. Le circonlocuzioni elaborate, infatti, ingannano; e gli ascoltatori provano quello che i più provano davanti agli oracoli: essi infatti approvano, quando gli oracoli dicono cose ambigue, come ad esempio:

Se Creso attraverserà l'Ali, rovescerà una grande potenza[20].

[19] Lo stesso esempio di metafora in *Poet.* 1457 b.
[20] Cfr. Herodot. I 53.

1407 b E, poiché la profezia se è espressa in generale è meno suscettibile di errore, gli oracoli usano un linguaggio generico intorno ai fatti. S'indovina di più, infatti, giocando sul consueto e sull'insolito in generale che non precisando la quantità; e dicendo che una cosa avverrà piuttosto che non quando avverrà; per questo gli oracoli non determinano mai il ' quando '. Tutte queste simili ambiguità, quando non sia per uno scopo del genere, vanno evitate.

Il quarto principio è quello di seguire Pitagora nella sua distinzione dei generi delle parole: maschili, femminili e neutre. Bisogna seguire esattamente anche ciò:

Ella se ne andò, dopo esser venut-*a* ed essersi intrattenut-*a* a parlare.

Il quinto principio risiede nell'accordare rettamente il plurale e il singolare:

Essendo venuti, mi colpi*rono*.

In generale, ciò che si scrive dev'essere facile a leggersi e facile a pronunziarsi. Questo precetto è la causa per cui la maggior parte non usa troppe congiunzioni, né frasi difficili da punteggiare, come fa invece Eraclito. Infatti le frasi di Eraclito sono difficili da punteggiarsi per il fatto che è oscuro con quale termine una parola sia collegata, se con uno precedente o con uno seguente. Ad esempio, all'inizio della sua opera, egli dice:

Del discorso che è questo sempre incomprensivi sono gli uomini [21];

qui è incerto se il ' sempre ' vada congiunto con la parola che precede oppure con quella che segue.

[21] Accolgo la lezione τοῦδ'ἐόντος, che è quella degli editori di Eraclito (di cui questo è il fr. 1). Invece la lezione τοῦ δέοντος dei codici aristotelici è così difesa dallo Spengel: « Aristoteles τοῦ δέοντος legit; nam si τοῦ δ'ἐόντος scripseris, ei necessarie ἀεί adhaeret, neque ambiguum est quod auctor vituperat ». In realtà anche alla lezione τοῦδ' ἐόντος può adattarsi l'accusa aristotelica di ambiguità.

Inoltre risulta un solecismo se le parole non si corrispondono propriamente, se cioè due parole si congiungono a un termine che non si adatta a entrambe; ad esempio, parlando di un rumore e di un colore, si può usare il termine ' percepito ' ad entrambi pertinente, mentre il termine ' visto ' non è comune. Bisogna esprimersi evitando di premettere oscurità, prima di introdurre nel periodo principale molte parti secondarie. Ad esempio non bisogna dire: « stavo appunto, dopo avergli detto questo, quello, così e così, per andarmene », anziché: « stavo per andarmene dopo avergli parlato, e allora accadde questo, quello, così e così ».

6.

Alla magnificenza dell'elocuzione contribuiscono i seguenti mezzi. Anzitutto il servirsi di un'intera frase in luogo di un nome: ad esempio, invece di ' cerchio ', dire ' superficie piana equidistante dal centro ', mentre invece la concisione è ottenuta nel modo contrario, cioè usando un nome in luogo di una frase. (La stessa cosa si può fare per indicare una cosa turpe o sconveniente: se è sconveniente nella frase, si usa un nome, se lo è nel nome, si usa una frase.)

Inoltre il servirsi, per la spiegazione, di metafore e di epiteti, pur evitando l'elocuzione poetica. E usare il plurale in luogo del singolare, il che appunto fanno i poeti; pur trattandosi di un porto solo, essi tuttavia dicono:

I porti dell'Acaia [22];

e:

I plichi della lettera a più ripiegamenti [23].

E il non congiungere insieme i termini, ma esprimere ciascuno separatamente; ad esempio: « della moglie di noi », mentre invece

[22] Verso di poeta sconosciuto.
[23] EURIP. *Iphig. Taur.* 709.

volendosi esprimere concisamente si dice, al contrario: « della nostra moglie ». E il parlare con congiunzioni, mentre se si parla concisamente si parla senza congiunzioni pur evitando l'asindeto; ad esempio, nel primo caso: « essendo andato e avendo discorso », nel secondo « essendo andato, discorsi ».

1408 a È utile anche il procedimento di Antimaco, cioè il descrivere partendo dalle qualità che una cosa non ha; il che egli fa a proposito di Teumesso:

È una piccola collina spazzata dal vento [24].

Questo ragionamento può essere prolungato all'infinito. Esso può essere usato sia rispetto alle qualità buone, sia rispetto a quelle cattive, descrivendo le qualità assenti, a seconda di come sia utile. Di qui i poeti inventano anche dei vocaboli, ad esempio « melodia ἄχορδον » [« priva di corde »], « melodia ἄλυρον » [« priva di lire »]: essi così traggono gli epiteti dalle deficienze. Ciò ottiene buon effetto se espresso nelle metafore proporzionali: ad esempio il dire che la tromba dà una melodia ἄλυρον.

7.

L'elocuzione avrà proprietà, se sarà espressiva di passioni, espressiva di caratteri e proporzionata agli argomenti che tratta. Per ' esser proporzionata ' intendo che né intorno a un soggetto solenne ci si esprima sgraziatamente, né intorno a soggetti comuni ci si esprima solennemente, né si aggiungano epiteti ornamentali a una parola comune. Altrimenti, il risultato è comico. Così fa appunto Cleofonte [25], che disse alcune cose assurde come se dicesse « venerandi fichi ».

L'elocuzione è espressiva di passioni se: quando vi è oltraggio, essa parla il linguaggio dell'adirato; quando vi è empietà e turpitudine, quello dell'indignato e del riluttante; quando vi sono cose

[24] È un frammento della *Tebaide*.

[25] Probabilmente è lo stesso Cleofonte poeta tragico citato da Aristotele nella *Poetica* (1448 a 11, 1458 a 20).

lodevoli, quello dell'ammirazione; quando vi sono cose compassionevoli, quello dell'umiltà, e similmente negli altri casi. L'elocuzione appropriata rende convincente anche l'argomento. L'anima dell'ascoltatore è infatti spinta a credere irrazionalmente che l'oratore dica cose vere, perché le dice con gli stessi atteggiamenti che se fossero vere, cosicché si pensa, anche se le cose non stanno come quegli dice, che esse invece siano proprio così; e l'ascoltatore appoggia sempre le passioni dell'oratore, se parla con elocuzione espressiva di emozioni, anche se quegli non dice nulla. Per questo molti oratori colpiscono il pubblico con discorsi tumultuosi.

L'elocuzione è espressiva di caratteri se, da ciò che esprime, dimostra che a ciascun gruppo e a ciascuna disposizione si accompagna il linguaggio appropriato. Intendo per gruppo o persone della stessa età, ad esempio, se bambino, uomo o vecchio; oppure se uomo o donna; oppure se greco o tessalo; intendo per disposizioni quelle che conferiscono una certa particolarità alla vita: infatti non ogni disposizione conferisce alla vita una certa particolarità. Se dunque l'oratore userà anche vocaboli appropriati alla disposizione, renderà il carattere. Infatti un contadino non dirà le stesse cose, né nella stessa maniera che un uomo istruito. Gli ascoltatori restano colpiti anche quando i logografi usano questo mezzo in modo eccessivo, ad esempio: « chi non lo sa? », oppure « tutti lo sanno »: infatti gli ascoltatori si vergognano generalmente temendo un'ignoranza, che ciascuno ha.

L'usare a tempo opportuno o inopportuno queste specie, è 1408 b
comune a tutte esse. Un rimedio per ogni eccesso è quello ben noto: cioè l'oratore deve rimproverare se stesso in anticipo; così egli sembrerà esser veridico, perché non gli sfugge ciò che sta facendo. Inoltre non bisogna servirsi subito di più espedienti simili, se si vuole che l'ascoltatore si lasci avvincere. Ad esempio, se l'oratore sarà aspro nelle parole, non dovrà esserlo anche nella voce, nel volto e negli atteggiamenti, altrimenti ogni artificio rivela di esser tale. Se invece si usa l'un mezzo senza l'altro, non risulta evidente l'artificio che si adopera. Tuttavia se cose dolci sono addirittura dette aspramente, e cose aspre dolcemente, non si ottiene persuasione.

I nomi composti, gli epiteti numerosi e le parole straniere sono soprattutto appropriate a chi parla esprimendo passioni.

Si perdona infatti a un uomo adirato se dice che un dato male è « alto come il cielo »[26] o « mostruoso ». Infatti, quando un oratore abbia già fatto presa sugli ascoltatori e li abbia portati ad accendersi o di ammirazione, o di riprovazione, o di ira, o di simpatia, egli può usare parole come quelle che usa Isocrate alla fine del suo *Panegirico*, ad esempio: « fame e memoria », « quelli che perseverarono »[27]. Quelli che parlano emozionati usano appunto tali parole, per cui anche gli ascoltatori le accettano, evidentemente perché sono in una simile disposizione d'animo. Perciò esse sono appropriate anche alla poesia, essendo essa una forma d'invasamento. Si deve dunque usarle così, oppure ironicamente, come fece Gorgia e come s'incontra nel *Fedro*[28].

8.

La forma dell'elocuzione prosastica non dev'essere né metrica, né priva di ritmo. Se è metrica, infatti, rivela l'artificio e insieme distrae, giacché rivolge l'attenzione alle ricorrenze dei modelli metrici simili. Come anche i bambini prevedono la risposta alla domanda degli araldi: « Uno schiavo affrancato chi sceglie come patrono? » « Cleone »[29]. D'altra parte una prosa priva di ritmo è priva di forma: e la prosa, pur non avendo bisogno di metro, deve avere forma: e ciò che è privo di forma è spiacevole e difficile ad apprendersi. Tutte le cose sono limitate dal numero; e il ritmo è il numero della forma dell'elocuzione (e il numero è anche la suddivisione dei metri). Perciò la prosa deve avere ritmo, ma non metro, altrimenti diverrà un poema. E il ritmo non dev'essere preciso, deve cioè soltanto esser introdotto fino a un certo punto.

Tra i ritmi, quello eroico è dignitoso, ma è deficiente nell'armonia prosastica; il giambo è il ritmo della conversazione ordinaria; per questo chi parla dice giambi più di tutti gli altri metri;

[26] Citazione da Isocr. *Antid.* 134.
[27] Isocr. *Paneg.* 186.
[28] Cfr. Plat. *Phaedr.* 241 d.
[29] Perché s'intende che Cleone era il campione del popolo per eccellenza.

tuttavia la prosa deve avere dignità ed emotività. Il trocheo ricorda troppo le danze del cordace, come mostrano i tetrametri trocaici, 1409 a
che sono versi saltellanti. Resta il peone, di cui ci si è cominciati a servire a partire da Trasimaco, pur non conoscendone la natura.

Il peone è il terzo ritmo rispetto ai due suddetti: le sue due parti stanno tra loro in rapporto di tre a due; mentre negli altri due ritmi il rapporto è di uno a uno, e di due a uno. Questo rapporto di uno e mezzo a uno è connesso agli altri due ritmi, e tale è appunto il peone. Ma gli altri devono essere scartati per le ragioni suddette, e perché sono evidentemente metrici; perciò è da scegliersi il peone. A differenza degli altri, esso non è base di cosiddetti sistemi metrici; quindi la sua natura metrica sfugge di più. Attualmente ci si serve di un solo tipo di peone all'inizio della clausola[30], mentre devono essere differenti le forme della fine da quelle dell'inizio. Vi sono due forme opposte di peone; una di esse è adatta all'inizio, e ci se ne serve appunto per questo: essa consiste in una sillaba lunga seguita da tre brevi; ad esempio:

Δαλογενὲς εἴτε Λυκίαν
[« nato in Delo o forse in Licia »]

Χρυσεοκόμα Ἕκατε παῖ Διός
[« Ecate, figlia di Zeus, dai capelli d'oro »]

L'altro peone, al contrario, consiste in tre brevi iniziali e una lunga finale:

μετὰ δὲ γᾶν ὕδατά τ' ὠκεανὸν ἠφάνισε νύξ
[« dopo la terra e l'acqua, la notte coprì l'Oceano »]

Esso effettua una buona conclusione; poiché invece la sillaba breve, per il suo carattere di incompiutezza, la rende mutila: la conclusione dev'essere invece marcata attraverso la lunga, e dev'essere chiara non solo per mezzo del copista o del punto, ma per mezzo del ritmo.

[30] Non accolgo qui, perché sostanzialmente ingiustificata, l'integrazione del Bekker e dello Spengel καὶ τελευτῶντες.

Abbiamo dunque stabilito che l'elocuzione prosastica dev'essere in un buon ritmo e non priva di ritmo; e abbiamo detto quali ritmi la rendono tale e come siano composti.

9.

L'elocuzione è necessariamente di due tipi: o intessuta liberamente e collegata solo dalle congiunzioni, come i preludi nei ditirambi, o legata alle rispondenze periodiche e simile alle antistrofe degli antichi poeti. L'elocuzione intessuta liberamente è quella antica:

> Questa è l'esposizione dell'investigazione di Erodoto di Turi [31].

Di questo tipo di elocuzione un tempo si servivano tutti, ora se ne servono pochi. Intendo per elocuzione intessuta liberamente quella che non ha alcuna fine in se stessa, all'infuori di quella che le impone l'argomento trattato. Essa è poco piacevole; perché è informe: tutti infatti desiderano avere in vista la fine. Così i corridori, quando giungono al traguardo, sono più privi di fiato e sfiniti; ma, poiché prevedono il traguardo, non si sfiniscono prima.

Tale è dunque la forma dell'elocuzione intessuta liberamente; quella legata alle rispondenze si ha invece nei periodi. Intendo per periodo un'elocuzione che ha in se stessa un principio e una
1409 b fine e che ha una grandezza facile a cogliersi. Tale elocuzione è piacevole e facile ad apprendersi; è piacevole perché è l'opposto dell'informità e perché l'ascoltatore sente sempre di aver colto qualcosa e che qualcosa è stato compiuto per lui. Invece il non poter prevedere, né condurre a compimento nulla è spiacevole. Essa è poi facile ad apprendersi, perché è facile a ricordarsi: ciò perché l'elocuzione periodica è limitata dal numero, che è la cosa più facile a ricordarsi di tutte. Per questo tutti ricordano i versi più facilmente che i seguiti slegati di parole: è infatti col numero che si misurano i versi. Il periodo deve essere compiuto anche

[31] HERODOT. I 1.

nel suo significato e non deve essere interrotto male, come i versi giambici di Sofocle:

> Questa terra è Calidone, della regione di Pelope... [32];

infatti la punteggiatura è da ritenersi allora nel senso opposto al metro; come nel verso suddetto in cui si dice che Calidone è «una parte» della regione di Pelope.

Il periodo può essere composto di membri, oppure semplice. Il periodo composto di membri produce un'elocuzione compiuta, distinta nelle sue parti e facile a essere pronunziata d'un fiato: e ciò non solo relativamente alla punteggiatura, ma alla sua totalità, come pure è per il periodo. Membro è ogni parte di essa. Per periodo semplice intendo invece quello che consiste in un solo membro. Bisogna che i membri e i periodi non siano né smilzi, né lunghi. Se sono troppo brevi, fanno inceppare frequentemente l'ascoltatore: egli infatti, sentendosi spinto oltre in base alla misura che ha nella mente, essendone invece strappato per la cessazione prematura, gli accade come di incepparsi per un ostacolo. Invece i periodi troppo lunghi lo fan restare indietro, come nelle corse coloro che hanno doppiato dal lato interno la meta lasciano indietro quelli che corrono aggiogati con loro dal lato esterno. Un periodo troppo lungo tende a diventare un intero discorso, come i preludi troppo lunghi dei ditirambi tendono a diventare un intero ditirambo. Così accade ciò che motteggiò Democrito di Chio nella *Melanippide*, cioè il fare dei preludi in luogo delle antistrofe:

> A se stesso procura male colui che vuol procurarne a un altro,
> e un lungo preludio è un grandissimo male per chi lo com-
> [pone [33].

La stessa cosa può essere detta anche a chi fa membri di periodo troppo lunghi. D'altro lato i membri troppo piccoli non riescono a formare un periodo: essi conducono a precipizio l'ascoltatore.

[32] È un verso del *Meleagro*.
[33] Cfr. HESIOD. *Opp.* 266.

Dell'elocuzione espressa nei membri di periodo l'una specie è suddivisa, l'altra è per antitesi. Quella suddivisa è come la seguente: « Spesso ho ammirato quelli che organizzano le feste e che indicono gli agoni ginnici ». È invece per antitesi quell'elocuzione in cui in ciascun membro o un elemento è opposto a un altro,
1410 a o due opposti sono legati da uno stesso elemento. Ad esempio:

Essi giovarono ad entrambi, sia a quelli che erano rimasti in patria, sia a quelli che li avevano seguiti: agli uni perché conquistarono un territorio maggiore di quello che avevano in patria, agli altri perché questi lasciarono loro in patria un territorio sufficiente [34].

Qui sono contrapposti il « restare in patria » e il « seguire », il « sufficiente » e il « maggiore ». Così pure:

A coloro che avevano bisogno di denaro e a coloro che volevano goderne [35]:

qui si contrappone il godimento all'acquisto. E ancora:

Accade spesso in tali situazioni che i saggi abbiano sfortuna e i dissennati abbiano successo [36]; subito ottennero la fama di ottimi, non molto dopo acquistarono il dominio del mare [37]; avendo costruito un ponte sull'Ellesponto e una galleria nel monte Athos, egli navigò attraverso il continente e andò a piedi sul mare [38]; essendo cittadini per natura, furono privati per legge della cittadinanza [39]; alcuni di essi perirono malamente, altri si salvarono turpemente [40]; privatamente ci serviamo dei barbari come servitori, nella vita pubblica permettiamo invece che molti degli alleati siano schiavi [41]; o possedere da vivi o lasciare da morti [42].

[34] Cfr. Isocr. *Paneg.* 35.
[35] Isocr. *Paneg.* 41.
[36] Isocr. *Paneg.* 48.
[37] Isocr. *Paneg.* 72.
[38] Isocr. *Paneg.* 89.
[39] Isocr. *Paneg.* 105.
[40] Isocr. *Paneg.* 105.
[41] Isocr. *Paneg.* 181.
[42] Isocr. *Paneg.* 186.

Così anche quello che disse un tale in tribunale contro Peitolao e Licofrone:

Costoro a casa sono soliti vendere, qui invece sono venuti per comprarvi [43].

Tutti questi esempi ottengono l'effetto suddetto. Questa elocuzione è piacevole, perché i contrari sono facilissimi da comprendersi e ancor più se contrapposti reciprocamente, e perché essa è simile a un sillogismo: infatti la confutazione consiste nel contrapporre termini antitetici.

Tale è dunque la natura dell'antitesi. Si ha invece la parisosi quando i membri del periodo siano uguali, la paromoiosi quando i singoli membri abbiano tra loro simili le parti esterne; le similitudini infatti devono trovarsi necessariamente al principio e alla fine. Se sono al principio, la similitudine risiede sempre in intere parole, se sono alla fine risiede o nelle ultime sillabe o nelle differenti flessioni di un medesimo nome, o nello stesso nome.

Esempi di paromoiosi al principio sono i seguenti:

ἀγρὸν γὰρ ἔλαβεν ἀργὸν παρ' αὐτοῦ [44]
[« ricevette da lui un campo incoltivato »]

δωρητοί τ' ἐπέλοντο παράρρητοί τ' ἐπέεσσιν [45]
[« dominavano coi doni, insidiando con le parole »].

Esempi invece di paromoiosi alla fine sono i seguenti:

ᾠήθησαν αὐτὸν παιδίον τετοκέναι, ἀλλ'αὐτοῦ αἴτιον γεγονέναι [46]
[« in grandissime ansietà e in piccolissime speranze »].

[43] Per la vicenda, cfr. Diodor. XVI 14.
[44] Un gioco di parole del genere si trova in Xenoph. *Cyrop.* VIII 3, 37.
[45] Hom. *Il.* IX 526.
[46] Citazione di origine oscura e con testo probabilmente corrotto; ho provato a ricavarne un senso possibile, intendendo l'ἀλλά nel senso di « anzi ». Altri (Bonitz) corregge aggiungendo una negazione: αὐτὸν οὐ παιδίον. Anche le quattro citazioni che seguono sono tratte da opere non identificabili.

È esempio di diverse flessioni di un medesimo nome il seguente:

ἄξιος δὲ σταθῆναι χαλκοῦς, οὐκ ἄξιος ὢν χαλκοῦ
[« essendo degno di esser effigiato in bronzo, ma non di denaro bronzeo »];

esempio di una stessa parola ripetuta il seguente:

σὺ δ' αὐτὸν καὶ ζῶντα ἔλεγες κακῶς καὶ νῦν γράφεις κακῶς
[« tu parlasti male di lui quand'era ancora vivo, ed ora scrivi male di lui »];

esempio della stessa sillaba:

τί ἂν ἔπαθες δεινόν, εἰ ἄνδρ' εἶδες ἀργόν;
[« quale cosa terribile hai provato, se hai visto un uomo ozioso? »].

1410 b Tutte e tre le forme, l'antitesi, la parisosi e l'omoioteleuto, possono anche capitare insieme. Le diverse maniere di cominciare i periodi sono state enumerate quasi tutte nelle opere di Teodette. Vi sono anche false antitesi, come fa anche Epicarmo:

τόκα μὲν ἐν τήνων ἐγὼν ἦν, τόκα δὲ παρὰ τήνοις ἐγών [47]
[« ora io mi trovavo con loro, ora presso di loro io »].

10.

Dopo che abbiamo definito intorno alle cose suddette, dobbiamo ora trattare delle espressioni spiritose e di successo. È possibile crearle o per talento naturale o per esercizio; compito della nostra indagine è il mostrarle. Trattiamone dunque ed enumeriamole, partendo dal principio che a tutti è piacevole apprendere facilmente. Le parole esprimono un significato, quindi quelle parole che ci fanno imparare qualcosa sono le più piacevoli. E noi apprendiamo le parole correnti, ma non quelle rare.

[47] Epich. fr. 176 Ol. (= 147 Kaibel); cfr. Demosth. *De eloc.* 24.

Noi apprendiamo soprattutto dalle metafore. Quando infatti il poema chiama la vecchiaia « stoppia » [48], realizza un apprendimento e una conoscenza attraverso il genere: entrambe le cose sono infatti sfiorite. Anche le similitudini dei poeti ottengono lo stesso effetto: se quindi esse sono buone, appaiono spiritose. La similitudine è infatti, come abbiamo detto prima, una metafora che differisce perché vi è aggiunto qualcosa; perciò essa è meno piacevole, perché ha maggior lunghezza: essa non identifica i due termini, quindi la mente non esamina la relazione.

Bisogna che tanto l'elocuzione quanto gli entimemi siano spiritosi, se vogliono renderci rapido l'apprendimento. Perciò neppure quelli ovvi tra gli entimemi hanno successo: intendo per ovvi quelli che sono evidenti a chiunque e non richiedono alcuna investigazione; e neppure quelli che sono detti in modo incomprensibile. Bensì quelli che noi comprendiamo mano a mano che vengono detti e purché non siano già noti prima, oppure quelli in cui la comprensione viene subito dopo: qui infatti vi è un processo simile all'apprendimento, mentre non vi è né nel caso dell'ovvietà, né in quello dell'incomprensibilità. Per quanto concerne il contenuto, questi sono dunque quelli degli entimemi che hanno successo.

Per quanto invece riguarda l'espressione, un'attrattiva risiede nella forma, se è espressa in maniera antitetica come:

Considerando quella che per gli altri era una pace comune, una guerra per i loro propri interessi [49]:

qui la guerra si contrappone alla pace. Un'altra attrattiva risiede nelle parole che hanno una metafora, se essa non è presa da troppo lontano, poiché sarebbe difficile a comprendersi, ma se non è neppure ovvia, poiché allora non ci colpisce per nulla. Inoltre se le parole ci pongono le cose sotto gli occhi: bisogna infatti vederle come se avvenissero ora e non in futuro. Bisogna dunque mirare a queste tre cose: alla metafora, all'antitesi e al vigore.

Dei quattro tipi di metafore [50] hanno successo soprattutto 1411 a

[48] Cfr. Hom. *Od.* XIV 213.
[49] Isocr. *Phil.* 73.
[50] Per esse cfr. il cap. 21 della *Poetica*.

quelle che si svolgono secondo proporzione. Ad esempio Pericle disse che la perdita della gioventù che scompariva dalla città durante la guerra era come se si togliesse la primavera dall'anno. E Leptine [51] disse degli Spartani che essi non potevano permettere che la Grecia divenisse priva di un occhio [= di Atene]. E Cefisodoto, mentre Carete era ansioso di dare i rendiconti per la guerra olintiaca, si adirò, dicendo che quegli voleva provare a dare i rendiconti, perché teneva il popolo per la gola. Lo stesso, esortando una volta gli Ateniesi a provvedersi di viveri in Eubea, disse che il decreto di Milziade doveva andare con quella spedizione. E Ificrate, quando gli Ateniesi conclusero la pace con Epidauro e con i paesi della costa, si adirò dicendo che essi sottraevano le provvigioni di guerra. E Peitolao chiama il Paralo il bastone del popolo e Sesto il banco da fornaio del Pireo. E Pericle invitava a conquistare Egina, rimuovendo così il pruno nell'occhio per il Pireo. E Mirocle diceva che nessuno era più abietto di un tale notabile cittadino, poiché quello chiedeva il trentatré per cento per la sua abiezione, mentre egli stesso solo il dieci per cento.

Di questo genere è anche il verso giambico di Anassandride a favore delle figlie che tardavano a sposarsi:

> Le mie figlie sono in stato di mora rispetto alle nozze.

E Polieutte dice di un certo Speusippo, colpito da apoplessia, che costui poteva star tranquillo, essendo attaccato dalla sorte alla gogna della malattia. E Cefisodoto chiamava le triremi mulini variopinti; e il Cinico chiamava le taverne banchetti attici. Ezione diceva che [gli Ateniesi] avevano riversato la loro città in Sicilia: questa è appunto una metafora e porta l'oggetto sotto gli occhi. E diceva che la Grecia grida: anche questa è una sorta di metafora e porta l'oggetto sotto gli occhi. Così Cefisodoto diceva che badassero di non fare molti assembramenti tumultuosi, intendendo le ecclesie; e Isocrate diceva la stessa cosa riguardo

[51] Cfr. PLUT. *Polit. praec.* VI 12, 149. Dei numerosi esempi di metafore che si succedono a partire di qua sino alla fine del capitolo, e che sono in gran parte oscuri, solo pochi sono chiaramente identificabili; ci limiteremo quindi a riscontrare quei pochi.

a coloro che correvano alle feste [52]. E così nell'epitafio [53] si disse che era opportuno che, sulla tomba di coloro che erano morti a Salamina, la Grecia si tagliasse a lutto i capelli, poiché con il valore di quelli era sepolta anche la libertà; se egli avesse detto che era opportuno piangere perché con loro era stato sepolto il valore, avrebbe fatto una metafora e avrebbe posto l'oggetto sotto gli occhi, ma avendo detto che con il valore era sepolta anche la libertà, ha fatto una sorta di antitesi. Così quando Ificrate disse: 1411 b

> Il sentiero delle mie parole giace in mezzo alle azioni di Carete:

questa è una metafora proporzionale e il « nel mezzo » porta l'oggetto sotto gli occhi.

E il dire di invitare i pericoli a correre in aiuto dei pericoli è una metafora ed è sotto gli occhi. E Licoleone, parlando in difesa di Cabria, disse:

> Non vi vergognate neppure di fronte alle sue suppliche, di fronte alla sua statua di bronzo:

questa metafora vale solo nel caso presente e non per sempre, però porta la cosa sotto gli occhi: infatti, correndo egli pericolo, è la statua che supplica, ciò che è privo di anima prega l'essere animato, essendo un ricordo delle sue azioni a favore della città. Così la frase:

> In ogni modo l'esercitarsi è sapere poco [54]

è metafora, perché l'esercitarsi è sempre un accrescere. Così quella:

> La divinità ha acceso una luce nell'anima, l'intelligenza:

infatti sia la luce che l'intelligenza danno chiarezza. Così il dire:

> Noi non terminiamo la guerra, ma la differiamo [55]:

[52] ISOCR. *Phil.* 12.
[53] LYS. II 60.
[54] ISOCR. *Paneg.* 151.
[55] ISOCR. *Paneg.* 172.

entrambe le cose infatti, sia la pace, sia il ritardo, sono una forma di sospensione. E il dire, a proposito delle conclusioni di pace, che

> sono un trofeo molto più bello di quelli conseguiti in guerra: questi ultimi infatti celebrano piccoli fatti o un solo successo, quelle invece riguardano tutta la guerra [56]:

entrambe le cose infatti sono segno di vittoria. E il dire che « le città pagano grandi rese dei conti al biasimo degli uomini »: infatti anche la resa dei conti è una sorta di giusta penalità.

11.

Abbiamo detto che le frasi spiritose risultano dall'uso della metafora proporzionale e dal porre l'azione dinanzi agli occhi. Occorre specificare che cosa intendiamo per ' dinanzi agli occhi ' e come ciò si ottenga. Esso è l'effetto prodotto dalle parole che rappresentano le cose in azione; ad esempio il dire che un uomo è « tetragono » [57] è una metafora, poiché entrambi i suoi termini sono perfetti, ma non esprime vigore; mentre parlare dell'età migliore dell'uomo come « fiorente » [58] esprime vigore.

Così il dire:

> Te come errante in libertà [59]

e:

> Di qui dunque i Greci lanciandosi [60];

il « lanciandosi » ha infatti vigore e metafora. E così fa spesso Omero, rendendo animate le cose inanimate attraverso la metafora:

[56] Isocr. *Paneg.* 180.
[57] Cfr. Simon. *ap.* Plat. *Protag.* 339.
[58] Cfr. Isocr. *Phil.* 10.
[59] Isocr. *Phil.* 127.
[60] Eurip. *Iphig. Aul.* 80.

in tutte le sue espressioni del genere v'è buon risultato a causa del vigore; ad esempio nelle seguenti:

> nuovamente la pietra svergognata si rivoltò per la pianura [61];

e:

> volò la freccia [62];

e:

> ardendo di volare [63];

e:

> si fermarono sulla terra, bramose di saziarsi di carne [64]; 1412 a

e:

> la punta penetrò avida nel petto [65]:

in tutte queste espressioni, a causa dell'animare l'inanimato, vi è vigore: infatti l'esser svergognati, bramosi, ecc. implica energia; e queste qualità sono state applicate attraverso la metafora proporzionale: infatti la pietra sta a Sisifo come lo svergognato sta di fronte alla sua vittima. Omero dona così questa vita alle cose inanimate anche nelle sue famose similitudini:

> Gobba, spumeggiante [l'onda si rifrange] ora qua, ora là [66];

egli infatti rende mobili e viventi tutte le cose; e il vigore è movimento.

Bisogna trarre la metafora, come abbiamo detto prima [67], da cose vicine per genere e tuttavia di somiglianza non ovvia, così

[61] Hom. *Od.* XI 598.
[62] Hom. *Il.* XIII 588.
[63] Hom. *Il.* IV 126.
[64] Hom. *Il.* XI 574.
[65] Hom. *Il.* XV 541.
[66] Hom. *Il.* XIII 799.
[67] In 1410 b.

come anche in filosofia è segno di buona intuizione il cogliere l'analogia anche tra cose molto differenti. Così Archita disse che un arbitro è come un altare: ad entrambi infatti si rifugia chi ha subito ingiustizia. E così se qualcuno dice che l'ancora e l'amo sono la stessa cosa: entrambe sono appunto una stessa cosa, solo che l'uno funziona di sopra, l'altra di sotto. E così il dire « livellare le città »: vi è qui uno stesso concetto per due cose molto differenti: cioè il render eguali sia le superfici che le potenze.

Anche la maggior parte delle frasi spiritose derivano dalla metafora e dal sorprendere ingannando. Infatti, se le cose sono all'opposto di quanto si credeva, diventa evidente che si è imparato e sembra che la nostra mente dica: « Così era in verità, io invece sbagliavo ». Anche degli apoftegmi sono spiritosi quelli che derivano dal dire una cosa e intenderne un'altra, come nella minaccia di Stesicoro che « ad essi le cicale canteranno da terra ». Anche dei buoni indovinelli sono piacevoli per lo stesso motivo: essi infatti offrono un insegnamento e costituiscono una metafora. Ed è quello che prescrive Teodoro, che si dicano cose nuove: e ciò accade quando un'espressione sia paradossale, oppure discordante da ciò che quello dice, o dall'opinione precedente; oppure, come nelle composizioni comiche, le parole composte ad arte, e ciò si ottiene anche con le parole mutate scherzosamente di una lettera. Ciò sorprende ingannando. È ciò avviene anche in poesia. Non è infatti secondo ciò che l'ascoltatore s'immaginava il verso:

Egli andava, avendo sotto di sé i geloni,

giacché l'ascoltatore pensava avrebbe detto « i calzari ». Ma ciò che insieme è stato detto dev'essere chiaro.

Inoltre, la sostituzione di una lettera in una parola può togliere il suo significato originario e conferirle quello della parola che ne risulta; ad esempio Teodoro dice al citaredo Nicone: θράττει σε
1412 b [« (questo) ti turba »; però Θρᾷττ' ᾖσε « cantò una Tracia »] [68]:
egli finge infatti di dire θράττει σε e così sorprende ingannando,

[68] Altri invece intende che la sostituzione sia: Θρᾷττ' εἶ « sei una Tracia ».

poiché dice un'altra cosa. Perciò è una frase piacevole ad apprendersi, però, se uno non sa che Nicone era trace non sembrerà spiritosa. Così la frase: βούλει αὐτὸν πέρσαι [« lo vuole rovinare »; però: βούλει αὐτὸν Περσία « lo vuole la Persia; o forse: βούλει αὐτὸν πέρδεθαι « lo vuole offendere con gesto osceno »] [69]. Tuttavia, entrambe le parole debbono essere appropriate. Così sono anche frasi spiritose quelle come il dire agli Ateniesi di badare che la signoria [ἀρχή] del mare non diventi il principio [ἀρχή] dei mali. Oppure, come disse Isocrate [70], che il comando [ἀρχή] nella città non diventi principio [ἀρχή] dei mali. In entrambi i casi infatti ciò che non si sarebbe pensato che l'oratore dicesse, è stato detto ed è stato riconosciuto come vero. Infatti non v'è alcuna acutezza nel dire che l'ἀρχή è ἀρχή [nello stesso significato]: non così bisogna dire, ma diversamente e non è stato così che è stato usato il termine ἀρχή nella parte negativa della frase.

In tutti questi casi, vi sarà buon risultato, se la parola sarà usata appropriatamente sia nell'omonimia che nella metafora. Ad esempio il dire che Anascheto è ἀνάσχετος [« intollerabile »]: con ciò si dice un'omonimia, ma appropriata se Anascheto è una persona spiacevole [71]. E così:

Tu non devi diventar straniero più di quanto tu non debba essere straniero;

dove « più di quanto tu debba » ha lo stesso significato, ma « non bisogna che lo straniero sia sempre straniero » muta il significato del termine [72]. Così anche il celebrato detto di Anassandride:

È bello morire prima di essere degno di morte;

[69] Ho riportato le due più probabili interpretazioni di questo oscuro gioco di parole, di fonte a noi sconosciuta.

[70] Isocr. *Phil.* 61.

[71] Εἰ ἀηδής: è la lezione di un solo codice, ma è la migliore; perché l'εἰ ἀεὶ δίς di tutti gli altri codici non dà un senso soddisfacente.

[72] Altro gioco di parole non facile a intendersi; per ottenere il significato da noi reso, si deve espungere (con lo Spengel) l'ἤ che precede l'οὐ μᾶλλον.

ciò infatti è come dire che è cosa 'degna' il morire quando non si è 'degni' di morire, oppure che è cosa 'degna' morire quando non si è 'degni' d'essere uccisi, ovvero quando non si sono compiute cose 'degne' di morte.

In queste frasi la forma dell'elocuzione è la stessa; ma quanto più brevi e più antitetiche sono, tanto più hanno successo. La causa è che l'apprendimento è maggiore attraverso l'antitesi, più rapido attraverso la brevità. Ciò che si dice deve essere riferito a una persona oppure detto bene, se la cosa detta è vera e non ovvia. I due significati di una parola possono essere espressi separatamente, ad esempio: « bisogna morire senza avere commesso colpe », ma ciò non è spiritoso; come non è spiritoso dire: « un uomo degno deve sposare una donna degna ». Se invece si combinano i due significati di 'degno', vi è spiritosità: « è cosa degna il morire quando non si è degni di morire ». Quanto più una espressione contiene, tanto più essa appare spiritosa; ad esempio, se una parola è metaforica, ed è metafora di buona specie, e se vi è antitesi, parisosi e vigore.

Anche le similitudini, che hanno sempre buon effetto, sono, come abbiamo detto precedentemente, una sorta di metafore. Esse infatti si riferiscono sempre a due cose, come la metafora proporzionale. Ad esempio, diciamo che lo scudo è la coppa di
1413 a Ares[73] e che l'arco è la lira senza corde. Queste similitudini non sono un semplice trasferimento di parole, mentre invece il denominare l'arco lira o lo scudo coppa è un semplice trasferimento. Si possono anche fare similitudini così semplicemente: ad esempio, il flautista è paragonato a una scimmia, l'uomo miope a una lucerna che stilla: entrambi infatti contraggono [la fiamma e l'occhio]. Ma la buona similitudine contiene una metafora; per cui si può paragonare lo scudo alla coppa di Ares e una rovina allo straccio di una casa. Così Trasimaco chiama Nicerato un Filottete legato da Pratis, avendolo visto sconfitto da Pratis in una rapsodia, irsuto e magro. Nelle metafore appunto cadono i poeti, se non sono buone, ma hanno successo, se sono ben fatte.

[73] Cfr. la n. 19. I rimanenti esempi di questo capitolo, eccettuato l'ultimo, sono di origine incerta.

Ad esempio, quando i poeti dicono:

Egli ha delle gambe storte come il prezzemolo
[Egli combatteva] come Filammone contro il sacco elastico dei pugili;

tutte queste sono appunto similitudini. E che le similitudini siano metafore, lo abbiamo detto più volte.

Anche i proverbi sono metafore con passaggio da specie a specie [dello stesso genere]; ad esempio quando qualcuno, pensando di ricevere del bene da un altro, lo invita e ne ritrae invece del male, si dice è il caso di Carpazio e della lepre: entrambi soffrirono una cosa simile.

Abbiamo dunque detto a sufficienza quali siano le fonti della spiritosità, le loro cause e i motivi della loro riuscita.

Anche le iperboli che hanno successo sono metafore. Ad esempio, di un uomo percosso in faccia dire: « immaginatevi che sia un canestro di more ». Infatti il suo volto è certo rosso, ma così si è esagerato. Una comparazione pure può diventare un'iperbole, se espressa in una certa maniera. Ad esempio la similitudine:

[Egli combatteva] come Filammone contro il sacco elastico dei pugili,

può essere così espressa: « avresti pensato che fosse lo stesso Filammone che combatte contro il sacco elastico dei pugili ». E quella:

Ha delle gambe storte come il prezzemolo,

può essere così espressa: « avresti pensato che egli non avesse delle gambe, ma dei prezzemoli, tanto erano storte ». Vi sono anche metafore da adolescenti, perché esprimono un eccesso. Perciò le dicono soprattutto gli adirati:

Neppure se egli mi desse doni tanto numerosi come la sabbia [e la polvere;
non sposo la figlia dell'Atride Agamennone,

neppure se gareggia in bellezza con l'aurea Afrodite,
o in lavori con Atena[74].

1413 b Si servono di questo genere soprattutto gli oratori attici; ma, per le ragioni suddette, esso è inadatto a una persona anziana.

12.

Bisogna badare che ogni tipo di oratoria richiede un'elocuzione diversa. Infatti la prosa scritta e quella del dibattito orale, l'oratoria politica e quella forense non sono eguali. Nell'un caso si tratta di saper usare bene il greco, nell'altro di non essere costretti a tacere, quando si vuol comunicare agli altri, cosa che appunto accade a coloro che non sanno scrivere. L'elocuzione scritta è la più precisa; quella del dibattito è la più affidata alla recitazione. Di quest'ultima vi sono due specie: quella esprimente caratteri e quella esprimente emozioni. Per questo i recitatori mirano sempre ai drammi dell'una e dell'altra specie, e i poeti pure mirano ad essi. E vanno in circolazione quelli che sono migliori per la lettura, come Cheremone[75], che è preciso come un logografo e come Licinio tra gli scrittori di ditirambi. Confrontate tra loro, le opere degli scrittori appaiono smilze nei dibattiti, mentre quelle degli oratori o dei parlatori sembrano invece dilettantesche. Il motivo è che esse sono fatte per il dibattito: perciò i brani recitativi, quando si tolga la recitazione, non svolgendo il loro compito, sembrano banali; ad esempio gli asindeti e le frequenti ripetizioni sono giustamente deprecati nella prosa scritta, ma non in quella del dibattito, e gli oratori se ne servono, poiché sono fatti per la recitazione.

Bisogna però introdurre qualche variazione nelle ripetizioni, il che, per così dire, spiana la via alla recitazione. Ad esempio: « costui è l'uomo che vi ha derubato, costui è quello che vi ha ingannato, costui è quello infine che cercò di tradirvi ». Così faceva anche l'attore Filemone nella *Gerontomania* di Anassandride,

[74] Hom. *Il.* IX 388.
[75] Per questo poeta tragico, cfr. B 23.

quando ripete i nomi di Radamanto e di Palamede, e quando ripete il pronome ' io ' nel prologo de *I più*[76]. Se non si recitano con queste variazioni, queste ripetizioni diventano dure e goffe.

La stessa cosa è per gli asindeti, come: « giunsi, lo incontrai, lo supplicai ». Ciò ha bisogno della recitazione, e non va detta la stessa cosa nella stessa maniera e nello stesso tono. Inoltre l'asindeto ha un effetto particolare: fa sembrare che si dicano molte cose nello stesso tempo. Infatti le congiunzioni riuniscono molti termini; per cui, se se ne eliminano, è evidente che si avrà il risultato contrario, cioè il far diventare molteplice l'unità. Ciò ottiene anche un effetto di amplificazione, come nell'esempio « giunsi, lo incontrai, lo supplicai ». L'oratore sembra infatti dire 1414 a
molte cose e guardar dall'alto ciò che ha detto. Ciò vuol fare anche Omero, quando dice:

Nireo proveniente da Sime,
Nireo figlio di Aglae,
Nireo che era il più bello[77].

Infatti se si dicono molte cose intorno a una persona, la si deve anche nominare molte volte: quindi anche quando si nomina molte volte uno, si sembra dire molte cose di lui; perciò una persona ricordata una sola volta, attraverso questa astuzia, ci rimane impressa nella memoria; perciò [anche Omero] non fa più menzione, in seguito, di Nereo.

L'elocuzione dei discorsi politici è del tutto simile al disegno abbozzato: infatti quanto più numerosa è la folla, quanto più è distante la vista dell'ascoltatore, tanto più superflua, anzi dannosa appare l'esattezza in entrambe le cose [il discorso e l'abbozzo]. Invece l'elocuzione forense è più precisa; ancor più se si è di fronte a un solo giudice, mentre lo è meno nelle esposizioni retoriche; infatti [nell'elocuzione forense] l'essenziale e l'irrilevante dell'azione si vedono più facilmente; e manca la contesa, per cui il giudizio è puro. Perciò non gli stessi oratori hanno successo in tutti questi tipi; bensì là dove vi è maggior recitazione, ivi si

[76] Cfr. Athen. XIV 614 c.
[77] Esempio tratto dall'omerico catalogo delle navi: *Il.* II 671 sgg.

trova minor precisione: ivi infatti domina la voce, e soprattutto la voce alta.

L'elocuzione epidittica è la più tipica dello stile scritto: infatti la sua funzione è la lettura; come seconda viene quella giudiziaria. È superfluo fare ulteriori distinzioni di elocuzione, tra quella piacevole e quella della magnificenza. Dove risiedono maggiormente, infatti, tali qualità, che nell'essere moderato, liberale e nelle altre virtù etiche? È evidente che le qualità di cui abbiamo parlato renderanno piacevole l'elocuzione, se pur è stata rettamente definita la qualità dell'elocuzione. Per quale altra ragione, infatti, l'elocuzione dovrebbe essere chiara e non pedestre, bensì opportuna? Infatti, se è prolissa, non è chiara; e non lo è, neppure se è troppo concisa; bensì è evidente che è opportuna se tiene il giusto mezzo. Così renderanno l'elocuzione piacevole le qualità che sono state dette, se saranno ben mescolate: lo stile corrente e quello raro, il ritmo, e la persuasività che sorge dall'appropriatezza.

Abbiamo dunque trattato dell'elocuzione, sia in generale riguardo a tutti i suoi tipi, sia particolarmente intorno a ogni suo genere. Resta ora da trattare della disposizione.

13.

Due sono le parti del discorso: è infatti necessario prima esporre l'argomento intorno a cui si parla, quindi dimostrarlo. Perciò è impossibile che chi espone non dimostri e che chi dimostra non abbia esposto: infatti chi dimostra, dimostra qualche cosa; e chi premette qualcosa, lo fa per poi dimostrare. Di queste due parti la prima è la proposizione, la seconda è l'argomentazione: così come uno può distinguere da un lato l'impostazione di un problema, dall'altro la sua dimostrazione.

Oggi invece si distingue in una maniera assurda: infatti la narrazione è una parte soltanto del discorso giudiziario; invece come può esservi una narrazione, come quella che si suole in-
1414 b tendere, nel discorso epidittico e in quello politico, oppure delle contestazioni o un epilogo delle dimostrazioni? Il proemio, il raffronto e la ricapitolazione hanno luogo nelle orazioni politiche, solo quando vi sia contraddittorio. E spesso vi è accusa e difesa, ma non quando l'orazione è deliberativa. L'epilogo poi non vi è neppure in ogni discorso giudiziario, ad esempio non v'è se il discorso è breve e l'argomento è facile a risolversi; e può anche invece esser soppresso per la lunghezza dell'orazione.

Dunque, le parti necessarie del discorso sono la proposizione e l'argomentazione. Queste sono le parti specifiche; le parti che invece s'incontrano per lo più sono: il proemio, la proposizione, l'argomentazione e l'epilogo. Infatti le contestazioni sono una parte delle argomentazioni; poiché dimostra qualcosa chi compie ciò, ma non il proemio, né l'epilogo, bensì questo richiama alla memoria. Se poi si distinguono queste parti, come fanno i seguaci di Teodoro [78], esse saranno la narrazione e la prenarrazione, la refutazione e la refutazione finale. Bisogna poi che chi definisce una specie, ne stabilisca la differenza e il nome; altrimenti la distinzione diventa vuota e fittizia, come fa Liconio nella sua tecnica, che denomina una cosa [79], una digressione e delle ramificazioni.

14.

Il proemio è dunque all'inizio del discorso, così come nella poesia lo è il prologo e nella flautistica il preludio. Tutti questi sono inizi, e sono come un avviamento al percorso dell'orazione. Il preludio è simile al proemio delle orazioni epidittiche. Infatti i flautisti, per eseguire ciò che hanno da suonare bene, prendono l'intonazione dopo aver preludiato; e così pure bisogna scrivere nella prosa epidittica. Così si presenta subito ciò che si vuol dire, attaccando con ciò: e così fanno appunto tutti. Ne è esempio il proemio dell'*Elena* di Isocrate [80]; infatti non vi è nulla in comune tra i discorsi eristici e l'*Elena*.

E anche se con ciò si divaga, è pur conveniente anche che non

[78] Per Teodoro, cfr. PLAT. *Phaedr.* 266.
[79] ἐπούρωσιν: è la lezione di uno dei codici (anziché ἐπέρωσιν o ἐπόρουσιν) ed è confermata dalla *vetusta translatio*: « caudationem ».
[80] ISOCR. *Helen.* 1-23.

tutto il discorso sia uniforme. I proemi dei discorsi epidittici muovono dalla lode o dal biasimo, come fa Gorgia nel discorso *Olimpico*:

O Ateniesi, degni di essere ammirati da molti;

egli infatti loda qui coloro che hanno indetto le feste. Isocrate invece rivolge un biasimo, in quanto gli Ateniesi avevano onorato con doni le virtù del corpo, mentre non avevano posto alcun premio per gli uomini assennati. Si trae il proemio anche dal consiglio; ad esempio, che bisogna onorare i buoni; per questo Isocrate stesso loda Aristide o «coloro che né si sono fatti fama illustre, né abietta, bensì che sono stati buoni nell'oscurità,
1415 a come Alessandro figlio di Priamo»: questo è appunto un consiglio. Similmente si ricava anche dai problemi giudiziari; questo tipo di proemio deriva dalle frasi rivolte all'ascoltatore, ad esempio la richiesta di indulgenza se il discorso si rivolge ad argomenti inaspettati, o scabrosi, o notissimi; come fa Cerilo:

Ora poiché tutti gli argomenti sono già stati elargiti...

Dunque, i proemi dei discorsi epidittici derivano da questi elementi: dalla lode, dal biasimo, dall'esortazione, dalla dissuasione, dall'appello all'ascoltatore.

I preludi devono essere o estranei o imparentati col discorso. Per quanto riguarda i proemi dello stile giudiziario, bisogna pensare che essi hanno la stessa efficacia che i prologhi dei drammi e i proemi dei poemi epici. Invece i prologhi dei ditirambi sono simili ai proemi dei discorsi epidittici:

per te e i tuoi doni o le tue prede [81].

Nei proemi epici vi è invece l'esposizione dell'argomento, affinché l'ascoltatore possa prevedere ciò di cui tratta il discorso e la mente non resti sospesa; infatti ciò che è indeterminato induce all'errore. Quindi il poeta, come conducendo per mano,

[81] Inizio di un ditirambo a noi sconosciuto.

fa sì che chi afferra il principio, possa seguire lo svolgimento. Quindi:

cantami l'ira, o Musa

o Musa, narrami l'uomo

Narrami un altro racconto, come cioè dalla terra dell'Asia giunse in Europa una grande guerra [82].

E anche i tragici spiegano intorno al dramma, se non proprio subito come Euripide, ma comunque nel prologo; come fa anche Sofocle:

Io ebbi per padre Polibo [83],

e la commedia fa similmente.

Il compito quindi, più necessario e specifico del proemio è quello di spiegare qual è lo scopo del discorso; perciò è evidente che, se l'argomento è breve, non v'è bisogno di proemio. Le altre specie di proemio sono sussidiarie e comuni. Esse si traggono dall'oratore, dall'ascoltatore, dalla causa in questione e dall'avversario; intorno all'oratore e all'ascoltatore, sono quel che giova a confutare e a ritorcere il capo d'accusa. Ciò non avviene in modo simile; ma il difensore espone prima gli argomenti relativi al capo d'accusa, l'accusatore li espone nell'epilogo. Il perché è evidente: cioè il difensore, dovendo presentare se stesso, è necessario che elimini le accuse che glielo impediscono, perciò deve anzitutto confutare il capo d'accusa. L'accusatore deve invece accusare nell'epilogo, affinché l'accusa resti maggiormente nella memoria.

Ciò che si dice per gli ascoltatori deriva dal proposito di mostrare se stessi come benevoli, di accendere le passioni dell'ascoltatore; e talora di suscitare la sua attenzione, talora di distoglierla. Infatti non sempre giova suscitare l'attenzione dell'ascoltatore, per questo molti cercano di portarlo al riso. Ogni argomento può

[82] Hom. *Il.* I 1; *Od.* I 1; il terzo brano è forse un frammento di Cherilo.
[83] Soph. *Oed. rex* 767.

condurre alla docilità, se si vuole, e all'apparire equi: a ciò soprattutto si bada.

1415 b Si presta attenzione alle cose grandi, a quelle proprie, a quelle meravigliose, a quelle piacevoli; perciò bisogna far apparire che il discorso tratti di cose siffatte. Si rende invece disattenti, quando l'argomento è di poco conto, o non riguarda per nulla gli ascoltatori, oppure è spiacevole. Non deve sfuggire però che questi espedienti sono estranei all'argomento, quindi sono utili solo se l'ascoltatore è un uomo dappoco e che bada alle cose estranee all'argomento; se invece egli non è tale, non v'è alcun bisogno di proemio, se non per esporre sommariamente l'argomento affinché il corpo del discorso, per così dire, abbia un capo.

Inoltre, il suscitare l'attenzione è un mezzo comune a tutte le parti del discorso, quando ciò sia richiesto. Dovunque, anzi, ci si annoia di più che al principio. Quindi è ridicolo procedere al principio in maniera che tutti ascoltino il più attentamente possibile. Perciò invece, quando sia il momento opportuno, bisogna dire: « suvvia, prestatemi attenzione: non è meno interesse vostro che mio »; e: « vi dirò cosa quale mai... » o « avete ascoltato di così terribile », oppure « di così meraviglioso ». Ad esempio, come fece Prodico, che, quando gli ascoltatori sonnecchiavano, introdusse la menzione di cinquanta dracme [84]. È chiaro dunque come bisogna rivolgersi all'ascoltatore, ma non al comportamento dell'ascoltatore. Nei proemi, tutti accusano o dissolvono i timori:

O signore, ti dirò, non perché mosso da zelo... [85];
Perché vai proemiando? [86].

E fanno proemi coloro che trattano una causa che è o sembra infamante per loro: ad essi infatti è meglio intrattenersi su ogni altro punto piuttosto che sulla causa; per questo gli schiavi non

[84] Spengel così spiega: « Non iudices, sed discipulos adhortatus est Prodicus, qui si dormitarent, ut attentos auditores redderet, se ex privatissima illa lectione, quam quinquaginta drachmis venderet, aliquid inculcaturum profitebatur ».

[85] SOPH. *Antig.* 223.

[86] EURIP. *Iphig. Taur.* 1131.

rispondono ciò di cui li si è interrogati, bensì intorno a ciò e fanno proemi.

Abbiamo dunque detto con quali mezzi si deve raggiungere la benevolenza e intorno a ciascuna di queste cose. Inoltre, poiché giustamente si dice:

Concedimi di giungere amico o commiserato in terra feacia [87],

bisogna mirare anche a queste due cose. Nei discorsi epidittici, poi, bisogna far credere che si lodi l'ascoltatore: o proprio lui, o la sua stirpe, o le sue occupazioni, o qualcosa che in qualche modo lo riguardi. Ciò fa appunto Socrate nell'*Epitafio*:

Non è difficile lodare gli Ateniesi in Atene, ma in Sparta [88].

Ciò che riguarda l'elocuzione politica deriva dal discorso giudiziario e prende pochissimo dalla natura. Essa infatti riguarda argomenti noti, e quindi l'argomento non ha bisogno di proemio; ma lo si fa o per l'oratore o per l'antagonista, o se gli ascoltatori non stimano quanto si vuole, ma o di più o di meno: per questo è necessario o accusare o confutare, o amplificare o sminuire. Per questi motivi vi è bisogno di proemio; oppure per ornamento, perché, se il discorso non avesse proemio, sembrerebbe improvvisato. Tale è l'encomio di Gorgia agli Elei: egli infatti, non 1416 a
avendo premesso un proemio, né avendo preparato emotivamente, comincia subito: « Elide, città felice... ».

15.

Intorno al capo d'accusa, si confuti uno degli elementi in base ai quali si è costituita l'opinione diffamatoria. Non vi è qui alcuna differenza se vi sia una persona incriminante oppure no; quindi questa parte si svolge in generale. Un altro modo invece è quello di rispondere ai punti contestati, dicendo: o che il fatto non

[87] HOM. *Od.* VI 327.

[88] Cfr. PLAT. *Menex.* 235.

sussiste, o che non è dannoso, o che non lo è a quella persona, o non in quella misura, o che non è ingiusto, o che non lo è molto, o che non è turpe, o che è di poco conto. Intorno a questi elementi si svolge la disputa, come fece Ificrate con Nausicrate; egli infatti disse di aver fatto ciò che quegli diceva, e di aver danneggiato, ma di non aver commesso ingiustizia. Oppure chi ha commesso ingiustizia deve controbilanciarla: dire cioè che, se la sua azione fu dannosa, era però bella; che se era spiacevole, era però utile, o cose del genere.

Un altro modo consiste nel dire che fu un errore, o un incidente, o un fatto inevitabile. Ad esempio, Sofocle disse di tremare non per il motivo addotto dall'accusatore, cioè per sembrar vecchio, ma per necessità: non per sua volontà, infatti, aveva ottanta anni. E si può anche controbilanciare il movente, dicendo che egli non voleva danneggiare, bensì un'altra cosa, e che non voleva fare ciò di cui lo si accusa, ma che gli accadde fortuitamente di danneggiare: sarebbe quindi giusto odiarlo, ma solo se avesse mirato a ottenere che accadesse ciò.

Un altro modo si ha, se si coinvolge nell'accusa anche l'accusatore: o per il presente, o per il passato; o lui, o i suoi familiari. Un altro modo si ha se si coinvolgono altre persone, che affermano concordemente di non essere colpevoli del capo d'accusa: ad esempio che l'adultero era puro, e quindi anche quel tale. Un altro modo si ha, se l'accusare accusò anche altri, o un altro accusò altri, o altri furono sospettati senz'incriminazione dello stesso capo d'accusa, e poi si rivelarono innocenti. Un altro modo deriva dal contro-accusare l'accusatore: è infatti assurdo, se egli è inattendibile, che siano attendibili i suoi discorsi. Un altro modo si ha se è già stato prima profferito un giudizio; ad esempio Euripide è citato contro *Il convalescente* che accusava di empietà nell'antidosi, poiché Euripide aveva composto il seguente verso, incitando a spergiurare:

Giurò la lingua, ma la mente non giurò [89];

quegli infatti diceva che l'accusatore aveva commesso ingiustizia contro i giudizi dell'agone dionisiaco, trascinandolo in tribunale:

[89] EURIP. *Hippol.* 612.

là infatti bisognava aver reso ragione o renderla in futuro, se vuole accusare.

Un altro modo si trae dall'accusare il capo d'accusa: sia per la sua grandezza, sia perché dà luogo ad altri giudizi, sia perché non si crede al fatto. Un modo comune all'accusatore e all'accu- 1416 b
sato è il citare dei segni probanti: ad esempio, nel *Teucro* [90], Odisseo cita il fatto che Teucro è familiare di Priamo: infatti Ezione è sua sorella; l'altro invece che suo padre è nemico di Priamo, cioè il Telamone e che non rivelò nulla agli insidiatori. Un altro modo, per l'accusatore, è il lodare una cosa piccola grandemente e biasimare una cosa grande concisamente, oppure, avendo gli altri premesso molte cose buone, biasimare una che riguarda direttamente la causa. Quelli che così fanno sono i più esperti e i più ingiusti, giacché cercano di danneggiare i buoni, mescolando il bene col male.

Un modo comune all'accusatore e al confutatore dell'accusa, poiché una stessa azione può esser stata compiuta per molte cause, consiste per l'accusatore nel calunniare scegliendo dall'aspetto peggiore di essa, per il confutatore invece nello scegliere dall'aspetto migliore. Ad esempio, il fatto che Diomede abbia scelto Odisseo a uno appare essere perché egli pensava che Odisseo fosse il migliore, all'altro invece perché non lo riteneva tale, bensì perché era l'unico a non opporglisi, essendo uomo dappoco.

16.

Intorno all'accusa sia dunque detto ciò. Quanto alla narrazione, nei discorsi epidittici essa non è consecutiva, ma suddivisa in parti. Bisogna infatti esporre le azioni su cui si basa il discorso. Il discorso è infatti costituito da una parte non artificiale, poiché l'oratore non è per nulla autore delle azioni di cui parla, e da una parte invece tecnica: questa consiste nel mostrare che una cosa è, qualora sia incredibile, oppure che è tale, o che è di tal grandezza, oppure tutte queste cose. Perciò talora si devono narrare tutte

[90] Su questo *Teucro*, di autore incerto, cfr. B 23.

queste cose non consecutivamente, perché il mostrarle così sarebbe difficile a ricordarsi.

Da date azioni, dunque, si fa risultare il carattere coraggioso; da altre quello sapiente o giusto. Un siffatto discorso è più semplice, quello [consecutivo] è invece intricato e complesso. Bisogna anche rammentare le azioni note; per tale notorietà, molti non hanno bisogno di narrazione, come nel caso che tu voglia lodare Achille: tutti infatti conoscono le sue azioni, ma bisogna servirsi di esse. Se invece si tratta di Crizia, bisogna narrare; molti infatti non sanno ⟨...⟩ [91].

Oggi si suol prescrivere in modo ridicolo che la narrazione debba essere rapida. Eppure è questo il caso di quel tale che chiedeva al fornaio se impastasse la pasta dura o molle. « E che? » rispose quello « è forse impossibile impastarla al modo giusto? ». Qui avviene appunto in modo simile. Si deve infatti né narrare a lungo, come neppure proemiare a lungo, né prolungarsi nelle argomentazioni. Ma neppure qui quel che va bene risiede nel veloce o nel conciso, bensì nel giusto mezzo. Ciò significa il dire tutto quello che occorre per spiegare il fatto, o tutto ciò che farà
1417 a comprendere che il fatto è accaduto, o che si ha danneggiato, o commesso ingiustizia, e ciò nella misura che si vuol mostrare; e chi mira al contrario, dovrà mostrare le cose contrarie.

Si devono esporre di passaggio, poi, tutte le cose che conferiscono alla tua virtù, ad esempio: « io miravo sempre al giusto, dicendo di non abbandonare il figlio »; oppure quelle che conferiscono alla malvagità dell'avversario, ad esempio: « egli mi rispondeva che dovunque andasse, avrebbe avuto altri figli »: ciò appunto Erodoto dice che rispondessero gli Egiziani ribelli [92].

Per chi si difende la narrazione è più breve; gli elementi di discussione sono infatti per lui: o che il fatto non sia accaduto, o che non sia dannoso, o che non sia ingiusto, o che non sia di tale entità; cosicché egli non deve indugiarsi su ciò intorno a cui si è d'accordo, a meno che ciò non conduca a uno di quegli elementi, ad esempio se un'azione è stata compiuta, ma non ingiu-

[91] Evidente lacuna nel testo. Nella *vetusta translatio* essa è riempita con la ripetizione di un brano del cap. 9 del primo libro.

[92] HERODOT. II 30.

stamente. Inoltre bisogna esporre rapidamente come avvenute le cose che, se si fanno rivivere nell'esposizione, non suscitano né pietà, né indignazione. Ne è esempio il racconto di Odisseo ad Alcinoo che, narrato a Penelope, è contenuto in sessanta versi [93]. E così Faullo fece nel *Ciclo*; e così il prologo nell'*Eneo*.

La narrazione deve essere poi espressiva di caratteri. Ciò avverrà, se vedremo che cos'è che costituisce un carattere. Ciò è anzitutto il manifestare il proponimento, quindi quale carattere corrisponda a un dato proponimento. Il proponimento è infatti tale per lo scopo che si propone. Perciò i discorsi matematici non hanno caratteri, perché non hanno neppure un proponimento. Essi infatti non hanno uno scopo. Ma ce l'hanno invece i discorsi socratici: essi infatti parlano appunto di tali cose. Diverse azioni etiche conseguono ai diversi caratteri; ad esempio il dire: « mentre parlava, continuava a camminare »: ciò denota sfrontatezza e rozzezza di carattere. E il dire, non per raziocinio, come si fa oggi, ma per proponimento: « io volli ciò, poiché me lo ero proposto; ma, se non avessi profittato, sarebbe stato meglio »; ciò è proprio da un lato di un carattere saggio, dall'altro di uno buono: è infatti proprio del saggio il perseguire l'utilità, del buono invece ciò che risiede nel bello.

Se il fatto è difficile a credersi, allora bisogna aggiungere la causa, come fa Sofocle; ne è esempio il brano dell'*Antigone*, dove ella dice che si preoccupava più del fratello che del marito o dei figli: ciò perché anche se questi fossero morti, avrebbe potuto averne altri.

> Invece, essendo la madre e il padre discesi nell'Ade,
> non vi è più chi mi generi un fratello [94].

Se invece non puoi addurre la causa, mostra almeno che non ignori di dire cose incredibili, ma che sei tale per natura. E si è increduli che si possa compiere volontariamente alcunché all'infuori dell'utile.

[93] I versi sono assai meno, sono cioè i vv. 310-41 del libro XXIII dell'*Odissea*. Il Faullo di cui si parla subito dopo ci è sconosciuto.

[94] SOPH. *Antig.* 902-3.

Inoltre, parla partendo dagli elementi passionali e narrandone le conseguenze, sia quelle che si sanno, sia quelle particolari che si convengono a te o a quello. Ad esempio: « egli se ne andò,
1417 b avendomi visto ». E come dice Eschine di Cratilo: « fischiando e scuotendo le mani »: queste cose sono credibili, perché sono segni noti di quei fatti che non si sanno. È possibile trarre da Omero moltissimi esempi del genere:

> Come disse ciò, la vecchia si nascose il volto con le mani [95];

infatti è dagli occhi che si sorprende chi si mette a piangere.

Introduci anche te stesso [nella narrazione] con un dato carattere, affinché considerino te sotto un dato aspetto e così il tuo avversario. E fallo senza darlo a vedere. Che ciò sia facile, lo si può vedere dai messaggeri: anche intorno a ciò di cui non sappiamo nulla tuttavia ci formiamo una certa impressione. Si può introdurre la narrazione ovunque, talora non si può all'inizio.

Nell'oratoria politica vi è pochissima narrazione, perché nessuno può narrare intorno alle cose future; ma, pur se vi è narrazione, essa sarà delle cose passate, al fine che, ricordandosi di quelle, gli ascoltatori meglio deliberino intorno al futuro; oppure per accusare, o per lodare. Ma allora ciò non effettua il compito del consiglio. Se poi la cosa è incredibile, bisogna subito promettere, esporre la causa e dare disposizioni a coloro che essi vogliono; ad esempio la Giocasta di Carcino nell'*Edipo* promette sempre, quando sa del figlio di chi cercava; e così l'Emone di Sofocle [96].

17.

Le argomentazioni devono essere dimostrative. Bisogna dimostrare, tenendo presente che la disputa si rivolta a quattro punti concernenti ciò che è contestato da chi porta la dimostrazione: cioè, se si obietta che il fatto non è accaduto, bisogna portare in giudizio soprattutto la dimostrazione di ciò; se si obietta

[95] Hom. *Od.* XIX 361.
[96] Cfr. Soph. *Antig.* 679 sgg.

che non si è danneggiato, bisogna portare la dimostrazione di ciò; se si obietta invece che l'entità del danno non è tale, o se si obietta che si agì giustamente, bisogna portare su ciò la dimostrazione; e simile è la disputa contraria di chi afferma il fatto.

Non deve sfuggire che, necessariamente, solo in questo tipo di disputa si deve dimostrare che l'altro è cattivo. Qui infatti la causa non è l'ignoranza, come lo è invece nel caso che alcuni disputino intorno al giusto; perciò bisogna soffermarsi su quel punto, mentre negli altri tipi di discorso no. Nei discorsi epidittici invece la cosa importante sarà l'amplificazione, che mostra che le cose sono belle e utili. Qui i fatti devono essere creduti; raramente infatti si portano dimostrazioni anche di essi, nel caso che essi siano incredibili o che vi sia qualche altro motivo. Nei discorsi politici, poi, si può discutere o su come una cosa non sarà, o su come sarà ciò che si prescrive, ma non che sia giusta, o dannosa o cose simili.

Bisogna anche badare se qualcuno mente fuori dell'azione [97]: infatti diventa prova anche per gli altri il fatto che si menta. Gli 1418 a
esempi sono, poi, più adatti ai discorsi politici, gli entimemi a quelli giudiziari. L'oratoria politica riguarda infatti il futuro, per cui è necessario trarre esempi dal passato; quella giudiziaria riguarda invece l'esistenza o non esistenza di fatti e perciò vi è più bisogno di dimostrazione e di necessità: infatti ciò che è avvenuto ha carattere di necessità.

Non bisogna esporre di seguito gli entimemi, ma inframmetterli; altrimenti si danneggiano a vicenda. Vi è infatti un termine anche della quantità:

> O caro, giacché dicesti tante cose quante ne direbbe un uomo assennato [98],

ma non 'tali cose'. Inoltre non si devono cercare entimemi intorno a tutte le cose; altrimenti farai ciò che fanno alcuni di

[97] ἐκτὸς τοῦ πράγματος: così la maggior parte dei codici. Invece il codice migliore porta: ἐκ τοσούτου πράγματος, seguito dalla *vetusta translatio*: « ex tanto negotio ».
[98] Hom. *Od.* IV 204.

quelli che filosofeggiano, i quali sillogizzano cose che sono più note e più credute che i princìpi dai quali essi partono. E quando susciti passione, non esporre entimemi: o infatti essi scacceranno la passione, o l'entimema sarà detto inutilmente. Infatti i movimenti contemporanei si eliminano a vicenda, e o scompaiono, o s'indeboliscono. E anche quando il discorso è espressivo di caratteri, non bisogna cercare contemporaneamente un entimema; infatti la dimostrazione non ha né carattere, né proposito.

Bisogna usare la massima sia nella narrazione sia nell'argomentazione: essa è infatti un elemento espressivo di caratteri; ad esempio: « io ti prestai ciò pur sapendo che non bisogna prestar fede ». Ed è adatto anche ad esprimere emozioni; ad esempio: « non me ne pento, anche se ho subìto ingiustizia: a quello infatti è resto il guadagno, a me la giustizia ». Il discorso politico è più difficile della contesa giuridica; e ciò è naturale, perché riguarda il futuro. Quello giuridico, invece, riguarda il passato, il quale è ormai noto, persino agli indovini, come diceva Epimenide cretese: quegli infatti non vaticinava intorno alle cose future, ma intorno a quelle passate che non fossero note. E la legge è il presupposto nei discorsi giuridici; perciò possedendo il principio, è facile trovare la dimostrazione. Inoltre il discorso politico non ha molti argomenti di disputa, qual è quello relativo all'avversario, quello relativo a se stessi, o il suscitar passioni; e ne ha pochissimi, se non si fanno digressioni. Bisogna quindi, se si è in difficoltà, fare ciò, come fanno appunto gli oratori ateniesi e Isocrate; egli, infatti, mentre esorta accusa: ad esempio gli Spartani nel *Panegirico*, Carete nel *Simmachico*.

Nei discorsi epidittici bisogna intercalare le lodi nel discorso, come fa Isocrate: egli infatti ne introduce sempre qualcuna. E la stessa cosa è ciò che dice Gorgia: che cioè il discorso non gli vien mai meno; egli fa appunto ciò quando, parlando di Achille, loda Peleo, quindi Eaco, quindi la divinità, similmente il coraggio, o una cosa, o l'altra.

Se dunque si hanno da fare delle dimostrazioni, bisogna parlare sia con elocuzione espressiva di caratteri sia dimostrativamente; se invece non si hanno entimemi, bisogna parlare solo esprimendo caratteri. E all'uomo per bene conviene di più far
1418 b apparire se stesso onesto che non il discorso esatto. Tra gli entimemi hanno maggior successo quelli confutativi che quelli dimostrativi, perché ciò che effettua la confutazione è evidente che ancor più lo effettuerà il sillogismo: infatti gli opposti si riconoscono meglio nella contrapposizione reciproca.

Non diversa è la specie di ciò che è detto rivolto all'avversario; tra le argomentazioni, alcune si possono confutare con l'obiezione, altre con sillogismo. Bisogna, sia nel discorso deliberativo sia in quello giudiziario, cominciare prima coll'esporre le proprie argomentazioni, in un secondo momento, invece, rispondere a quelle avversarie, confutandole e screditandole. Se invece l'opposizione è stata abbondante, bisogna prima confutare gli argomenti avversari, come fece Callistrato nell'orazione all'assemblea *Messeniaca*: egli infatti, prevenendoli, disse allora egli stesso ciò che avrebbero detto gli avversari.

Chi parla per secondo deve anzitutto parlare contro il discorso avversario, confutando e facendo degli antisillogismi, soprattutto se quello ha ottenuto successo. Come infatti l'anima non accoglie volentieri un uomo pregiudicato, nello stesso modo non accoglie volentieri un discorso, se il suo avversario sembra aver parlato bene. Bisogna dunque spianare la via all'ascoltatore perché intenda il discorso che sta per essere fatto. E ciò avverrà se avrai confutato. Perciò bisogna rendere credibili i propri argomenti, in quanto prima si è combattuto contro tutti quelli avversari, o contro i principali, o quelli che hanno avuto maggior successo, o quelli che sono stati meglio espressi. [Ad esempio, l'Ecuba di Euripide, dicendo:]

Io sarò la prima alleata delle dee.
[E dimostrerò che costei non dice cose giuste.]
Infatti non credo che Era... [99],

attaccò per primo l'argomento più superficiale.

Ciò basti intorno alle argomentazioni. Quanto ai caratteri, poiché il dire alcune cose intorno a se stesso può contenere pretesto d'invidia, o accusa di millanteria, o di contraddizione, e il

[99] EURIP. *Troad.* 969-71; ho integrato, aggiungendo il v. 970, che nel testo aristotelico manca.

dirle intorno all'altro può prestarsi all'accusa di diffamazione o di rozzezza, bisogna mettere queste cose in bocca a un altro, come fa Isocrate nel *Filippo* e nell'*Antidosi*[100] e come fa Archiloco nel biasimare. Questi infatti fa parlare il padre intorno alla figlia nel verso giambico:

> Nulla vi è più di inaspettato o che si possa giurare che non avvenga[101];

e fa parlare il fabbro Carone nella composizione giambica che comincia:

> A me non le ricchezze di Gige [stanno a cuore][102].

E così Sofocle fa parlare Emone a favore di Antigone di fronte al padre come se riportasse cose dette da altri[103].

Occorre anche, in cambio degli entimemi, porre talora delle sentenze; ad esempio: « bisogna che le persone fortunate che hanno senno stringano accordi di pace: così avranno il massimo vantaggio ». Se invece bisogna parlare per entimemi: « quando gli accordi di conciliazione sono più utili e più vantaggiosi, allora bisogna stringerli; quindi bisogna accordarsi quando si ha buona fortuna ».

18.

Quanto all'interrogazione, è opportuno adoperarla soprat-
1419a tutto quando l'altro discorso sia già stato detto, cosicché, se uno vi aggiunge un'interrogazione, può creare un imbarazzo. Ad esempio, Pericle interrogò Lampone intorno al rito della dea salvatrice; e, avendogli quello risposto che non era possibile che una persona non iniziata lo ascoltasse, gli chiese se egli lo avesse

[100] Cfr. Isocr. *Phil.* 73-78; *Antid.* 141-49.
[101] Archil. fr. 74 Diehl.
[102] Archil. fr. 22 Diehl.
[103] Soph. *Antig.* 688-96.

visto; e avendo quello risposto affermativamente, gli chiese: « come mai, se tu sei non iniziato? ». Una seconda opportunità è quando una cosa sia evidente e un'altra, se si interroga, è evidente che la si deve concedere; quando però si sia provocata la risposta su quella prima premessa, è bene non aggiungere la domanda sulla conseguenza evidente, ma trarne direttamente la conclusione. Ad esempio Socrate, avendogli Meleto contestato che non credeva agli dèi, ma che parlava di un certo demone, Socrate gli chiese se i demoni non fossero figli di dèi o qualcosa di divino; e, avendo quegli risposto di sì, disse: « ma chi crede che esistano i figli degli dèi, non crederà che esistano gli dèi? ».

Inoltre si può usare l'interrogazione, quando essa possa dimostrare che l'altro dice cose contraddittorie o paradossali. Una quarta occasione è quando non sia possibile confutare se non sofisticamente chi risponde. Se quindi l'altro risponde che una cosa è, gli si contesta che non è; se risponde che è tale, gli si contesta che non è tale; se risponde che è così, gli si contesta che non è così; e gli ascoltatori si turbano perché quello è in imbarazzo. Del resto, questo è un modo da non usarsi: se infatti l'avversario insisterà, apparirà aver la meglio, né è possibile continuare a interrogare per la stanchezza degli ascoltatori. Per questo è bene anche mutare il più possibile gli entimemi.

Bisogna poi rispondere alle questioni ambigue, dividendole col discorso e non concisamente, portando subito nella risposta la confutazione delle cose che sembrano contraddittorie, prima di interrogare a nostra volta o di sillogizzare. Non è infatti difficile prevedere in che cosa dovrà risiedere il discorso; sia questo che le diverse confutazioni ci devono esser chiari dai *Topici*[104].

Si può anche, se l'interrogazione ha tratto una conclusione, chiedere la causa di quella conclusione. Ad esempio Sofocle, interrogato da Pisandro, se gli paresse opportuno, come agli altri probuli, di istituire i quattrocento, rispose di sì. « E che? non ti sembra dunque che ciò sia cosa cattiva? ». Rispose di sì. « Dunque tu hai compiuto queste cose cattive? ». « Sì » rispose « ma non v'era altro di meglio ». Così Lacone, rendendo conto dell'eforia, essendoglisi chiesto se gli sembrava giusto che gli altri fossero periti,

[104] Cfr. il libro ottavo dei *Topici*.

rispose di sì. Quegli allora chiese: « tu dunque imponesti questo a loro? ». Egli rispose di sì. « Dunque era giusto che anche tu perissi? ». « No » rispose; « quelli infatti, avendo preso il denaro, ebbero questa sorte; io non lo feci, ma mi servii del mio giudizio »[105]. Perciò non bisogna né interrogare dopo la conclusione, 1419 b né interrogare sulla conclusione, se non vi è intorno a ciò molta parte di verità.

Quanto all'elemento comico, poiché esso sembra avere un certo uso nelle dispute, e poiché giustamente disse Gorgia che si deve smantellare la serietà degli avversari col riso e il riso avversario con la serietà, si è detto nei libri della *Poetica*[106] quante sono le specie di ridicolo, delle quali l'una parte si adatta all'uomo liberale, l'altra no. Ciò affinché l'oratore prenda per sé quello che è conveniente. Infatti l'ironia è più liberale della buffoneria; giacché l'ironico produce il ridicolo di per sé, il buffone per mezzo di altro.

19.

L'epilogo è composto da quattro elementi: dal provocare una buona disposizione dell'ascoltatore verso di sé e una cattiva verso l'ascoltatore; dall'amplificazione e dall'attenuazione; dal disporre l'ascoltatore alle passioni; dalla rievocazione di ciò che si è detto.

Viene infatti naturale, dopo la dimostrazione, il lodare sé come veridico e il biasimare e perseguire l'avversario come menzognero. Bisogna mirare a uno di questi due scopi: o a mostrare che si è buoni relativamente a quelle cose o che lo si è in senso assoluto, e che l'avversario o è cattivo relativamente a quelle cose o lo è in senso assoluto. Dagli argomenti in base ai quali ci si deve mostrare tali, si traggono i luoghi in base a cui ci si deve mostrare onesti o disonesti.

Dopo aver mostrato ciò segue naturalmente l'amplificazione e l'attenuazione. Bisogna infatti che siano state riconosciute le azioni, per poter parlare della loro entità: anche l'amplificazione

[105] Un aneddoto analogo si trova in *Pol.* B 9.
[106] Cfr. la nota 37 al libro primo.

dei corpi, infatti, presuppone la loro esistenza. E si sono stabiliti prima i luoghi, in base ai quali si deve amplificare e sminuire.

Dopo di ciò, quando siano chiare l'esistenza dei fatti, la loro qualità e la loro quantità, bisogna spingere l'ascoltatore alle passioni; esse sono: la pietà, l'indignazione, l'ira, l'odio, l'invidia, l'emulazione, la discordia. Anche di esse sono stati detti prima i luoghi[107]. Resta infine da rievocare ciò che s'è detto. Conviene fare ciò nel modo come si suole prescrivere per i proemi, mentre [per i proemi] non è giusto: infatti, perché una cosa sia di facile apprendimento, consigliano di ripeterla più volte. Nei proemi infatti bisogna esporre l'argomento, perché non sfugga intorno a che cosa verte il giudizio; qui invece si devono riassumere sommariamente i punti attraverso i quali si è condotta la dimostrazione. Si deve cominciare mostrando che si è assolto il compito che ci si era ripromessi, e quindi dire che cosa e perché.

Si può anche parlare partendo dal raffronto con l'avversario. Si raffrontano le cose che entrambi si disse intorno allo stesso argomento, anche se non proprio parallelamente opposte, ma così: « Costui disse queste cose intorno a ciò; io invece dissi queste, e per questi motivi ». Oppure si fa la contrapposizione muovendo dall'ironia; ad esempio: « Costui disse quelle cose, io invece 1412 a queste. Infatti che cosa avrebbe fatto, se avesse mostrato queste invece di quelle? ». Oppure muovendo dall'interrogazione: « Che cosa non è stato mostrato? Forse costui mostrò qualcosa? ».

Dunque così, o dal raffronto o naturalmente, come è stato detto, [si rievocano] i propri argomenti e ancora, se si vuole, separatamente quelli del discorso avversario. La fine del discorso richiede, quanto all'elocuzione, l'asindeto, affinché sia un epilogo e non un ragionamento che continua; ad esempio: « ho detto, avete ascoltato, sapete, giudicate ».

[107] Veramente nel luogo qui richiamato (B 1-11) non vi appaiono né la δείνωσις (indignazione) nè l'ἔρις (discordia). Ma la δείνωσις appare in Γ 16. Quanto alla ἔρις, è forse qui da correggere in χάρις (favore).

POETICA

Traduzione di Manara Valgimigli

Per questa traduzione, Manara Valgimigli si avvalse di diverse edizioni, pur adottando come testo base l'edizione teubneriana del Christ (1910); per l'Indice delle lezioni, che riporta i luoghi ove il curatore si è discostato da tale edizione, si rimanda a ARISTOTELE, *Poetica*, a cura di M. Valgimigli, Bari 1964[4], pp. 255-62.

1.

Della poetica in sé e de' suoi generi, e qual funzione abbia ciascuno di essi; come debbano essere costituite le favole[1] se si vuole che l'opera del poeta riesca perfetta; inoltre, di quante e di quali parti ogni singolo genere si compone; e similmente, di tutti gli altri problemi che rientrano in questo medesimo campo di ricerca, ecco gli argomenti di cui voglio trattare: e ne tratterò incominciando, secondo l'ordine naturale, da ciò che viene prima. 1447 a

L'epopea e la tragedia, come pure la commedia e la poesia ditirambica, e gran parte dell'auletica e della citaristica, tutte quante, considerate da un unico punto di vista, sono mimèsi [o arti di imitazione]. Ma differiscono tra loro per tre aspetti: e cioè in quanto, o imitano con mezzi diversi, o imitano cose diverse, o imitano in maniera diversa e non allo stesso modo.

Come infatti ci sono artisti i quali, per imitare e ritrarre più soggetti[2] — o lo facciano con coscienza della loro arte o per mera consuetudine — adoperano forme e colori, mentre altri si valgono della voce; così accade anche nelle arti sopra dette. Nelle quali, per ciò che hanno di comune, i mezzi della mimèsi sono il ritmo, il linguaggio e l'armonia; e questi mezzi o sono adoperati separatamente l'uno dall'altro o si trovano mescolati

[1] Le favole, οἱ μῦθοι. Si tratta esclusivamente del contenuto o materiale ond'è costituito l'intreccio di una tragedia o commedia o poema epico. Ché questi soltanto, come risulta anche da 6. 1449 b 21, sono i generi letterari, τὰ εἴδη, di cui doveva occuparsi la *Poetica*. La poesia lirica non vi era considerata.

[2] «Più soggetti», πολλά, non «tutti». Anche per Aristotele, come per altri scrittori antichi (per esempio XENOPH. *Mem.* III 10, 1; e specialmente DIONE DI PRUSA, *Or.* XII), l'arte dei pittori e scultori è sottoposta a certi limiti e non può rappresentare ogni cosa.

insieme. Così, per esempio, si valgono esclusivamente dell'armonia e del ritmo l'auletica e la citaristica e quante altre arti vi possono essere virtualmente simili a queste, come l'arte di sonar la zampogna; del solo ritmo senza l'armonia si vale in genere l'arte dei danzatori: anche costoro di fatti col ritmo di certi lor gesti e movimenti riescono a rappresentare caratteri, casi e azioni [3]. C'è poi un'altra forma di arte la quale si vale del linguaggio puro e semplice [, cioè senza l'accompagnamento musicale], o in prosa
1447 b o in versi; e, se in versi, sia mescolandone insieme di più specie, sia adoperandone di una specie sola. Questa forma di arte, fino a oggi, si trova a essere senza nome [4]. E veramente io non saprei con qual nome generico chiamare i mimi di Sofrone e di Xenarco e i dialoghi socratici [5]; e non lo saprei neanche se la mimèsi [in questi due casi sopra detti] fosse fatta in trimetri o in elegiaci o in altri versi di simil genere. Vero è che gli uomini, congiungendo insieme il nome di ' compositore ' o ' poeta ' col nome del metro, dicono ⟨gli uni⟩ « poeti elegiaci », gli altri « poeti epici », come se codesto appellativo di ' poeti ' derivasse loro non già dalla mimèsi ma in generale e senz'altra distinzione dal metro: tanto che, per esempio, se uno dà fuori, in versi, qualche trattato di medicina o di scienza naturale, costui per abitudine lo chiamano

[3] « Caratteri » (ἤθη), disposizioni morali; « casi » (πάθη), ciò che agli uomini accade; « azioni » (πράξεις), ciò che gli uomini fanno (cfr. 1451 b 11).

[4] Leggo questo passo come i più degli editori anche recenti, espungendo ἐποποιία (Ueberweg) e integrando ἀνώνυμος (Bernays): l'uno e l'altro mutamento sono confermati dalla versione araba.

[5] Secondo un passo di Aristotele nel dialogo *περὶ ποιητῶν* (cfr. fr. 61 Rose), il primo a comporre dialoghi socratici sarebbe stato Alexameno di Teo: ed è notabile che anche in questo passo siano ricordati insieme come οὐδὲ ἐμμέτρους.... λόγους καὶ μιμήσεις i mimi di Sofrone. Ora, se si pensa che il nome stesso di mimo doveva suggerire ad Aristotele di collocare questa forma di arte nella stessa linea delle altre opere di mimèsi; o anche si pensa alla tradizione conservataci da Suida (*s.v.* Σώφρων) e da Diogene Laerzio (III 18) che Platone sarebbe stato studioso e imitatore dei mimi di Sofrone e che li avrebbe egli stesso introdotti in Atene, si capisce facilmente come Aristotele sentì l'affinità del mimo col dialogo socratico in genere, non pur di Alexameno ma e di Platone e di Eschine e degli altri, in quanto erano ambedue forme di μιμήσεις ἐν λόγῳ.

poeta. Ma in realtà non c'è niente di comune fra Omero ed Empedocle a eccezione del verso; e perciò quello sarebbe giusto chiamarlo poeta, questo invece non poeta ma fisiologo. Ci troveremmo nella stessa condizione con uno scrittore il quale facesse un'opera di mimèsi mescolando insieme ogni sorta di metri, come fece Cheremone nel suo *Centauro*, che è una rapsodia composta di tutti i versi possibili: ebbene, anche costui [in quanto imitatore] sarebbe giusto chiamarlo poeta.

Queste sono le distinzioni che si dovevano fare su questo argomento. Ci sono poi alcune forme di arte le quali si valgono di tutti insieme i mezzi sopra detti, cioè del ritmo, della melodia e del verso: così la poesia ditirambica e quella dei nòmi da un lato, la tragedia e la commedia dall'altro. Con questa differenza però, che le prime due adoperano tutti codesti mezzi contemporaneamente, le altre due [separatamente, cioè] parte per parte.

Ecco dunque quali credo siano le differenze tra le varie arti per ciò che appartiene ai mezzi onde si fa la mimèsi.

2.

Ora, siccome gli imitatori imitano persone che agiscono, e 1448 a
queste persone non possono essere altrimenti che o nobili o ignobili, — perché i due unici criteri su cui si fonda la diversità dei caratteri possiamo pur dire che siano sempre questi, e tutti gli uomini infatti differiscono nel carattere in quanto sono virtuosi o non virtuosi, — [costoro dunque imiteranno] o uomini migliori di noi o peggio di noi o come noi. Così fanno i pittori. Polignoto, per esempio, raffigurò esseri migliori, Pausone peggiori, Dionisio simili. È chiaro pertanto che anche ciascuna delle forme di mimèsi sopra nominate avrà di queste differenze, e che l'una sarà diversa dall'altra in quanto siano diversi, nel modo che ho detto, i soggetti imitati. Anche nell'orchestra, nella auletica e nella citaristica si possono dare di tali differenze; e così anche nelle arti della parola, sia prosa siano versi senza accompagnamento musicale. Per esempio, Omero rappresentò personaggi migliori di noi, Cleofonte simili a noi, Egemone di Taso, il primo che scrisse parodie, e Nicocare, l'autore della *Diliade*, peggiori di noi. Lo

stesso si può dire a proposito dei ditirambi e dei nòmi: dove i personaggi possono essere [diversamente] rappresentati, come fecero, ad esempio, <... e Ar>ga <nei loro...>, Timoteo e Filosseno nei loro *Ciclopi* [6]. E questa è appunto la differenza onde anche si distinguono tragedia e commedia: ché l'una tende a rappresentare personaggi peggiori, l'altra migliori degli uomini di oggi.

3.

C'è poi, oltre queste, una terza differenza, la quale consiste nel modo onde i singoli oggetti possono essere imitati. Infatti, dato che siano eguali i mezzi della imitazione ed eguali gli oggetti, il poeta può tuttavia imitare in due modi diversi: e cioè, o in forma narrativa, — e in questo caso egli può assumere personalità diverse, come fa Omero, o può narrare in persona propria, rimanendo sempre lo stesso senza alcuna trasposizione; — o in forma drammatica: e allora sono gli attori i quali rappresentano direttamente tutta intiera l'azione come se ne fossero essi medesimi i personaggi viventi e operanti [7].

Queste dunque, come dissi a principio, sono le tre differenze in cui si distingue la mimèsi, e cioè nei mezzi, negli oggetti, nei modi. Così che, se da un lato Sofocle possiamo considerarlo un

[6] Poiché Timoteo e Filosseno scrissero ciascuno un *Ciclope*, ditirambo, e non è improbabile che la citazione di Aristotele corrisponda per il primo a un esempio del μιμεῖσθαι βελτίους, per il secondo del μιμεῖσθαι χείρους, così neanche è improbabile che precedesse il ricordo di due poeti di nòmi, ciascuno con egual valore esemplificativo. E siccome Arga fu veramente un poeta assai noto di ignobili nomi, credo che il vecchio integramento 'Αρ>γᾶς del Castelvetro sia ancora quanto di meglio è stato pensato. Quanto alla terza possibilità, la realistica, del μιμεῖσθαι ὁμοίους, poteva benissimo, come osserva il Bywater, non esserci; né era richiesta dalla successiva distinzione di tragedia e commedia, dove infatti questa terza possibilità non è presentata e dove anzi si insiste (la lezione ἐν αὐτῇ è sicuramente confermata dalla versione araba: « in hac differentia ipsa ») esclusivamente su le altre due.

[7] Leggo καὶ γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῖς καὶ τὰ αὐτὰ μιμεῖσθαι ἔστιν ὁτὲ μὲν ἀπαγγέλλοντα — ἢ ἕτερόν τι γιγνόμενον, ὥσπερ "Ομηρος ποιεῖ, ἢ ὡς τὸν αὐτὸν καὶ μὴ μεταβάλλοντα — ἢ πάντα (Casaubon, πάντας Mss) ὡς πράττοντας καὶ ἐνεργοῦντας τοὺς μιμουμένους.

imitatore dello stesso genere di Omero, in quanto ambedue imitano personaggi nobili; dall'altro possiamo considerarlo dello stesso genere di Aristofane, in quanto ambedue imitano personaggi che operano e agiscono. Questa è anche la ragione, dicono alcuni, per cui codesti componimenti sono chiamati « drammi » [, cioè « azioni »]: appunto perché imitano persone che « agiscono », [δρῶντας]. E questa stessa è la ragione per cui e della tragedia e della commedia pretendono essere stati inventori i Dori: più precisamente, della commedia si vantano inventori i Megaresi, tanto quelli della Grecia continentale i quali credono che la commedia sia nata fra loro quando Megara si reggeva a governo democratico, quanto i Megaresi della Sicilia, perché di codesta regione era il poeta Epicarmo che era molto più antico [dei più antichi poeti comici attici] Chionide e Magnete; e della tragedia si vantano inventori alcuni Dori del Peloponneso [8]. Tutti costoro si fondano su argomenti etimologici: osservando che mentre essi, nella loro lingua, i villaggi li chiamano κῶμαι, gli Ateniesi invece li chiamano δῆμοι [9]; e così, secondo loro, gli attori comici, κωμῳδοί, avrebbero derivato codesto nome non dal verbo κωμάζειν, « far baldoria », ma dal loro andar vagando di villaggio in villaggio, κατὰ κώμας, perocché in città non erano tollerati; e aggiungono
che mentre essi il concetto di ' fare ' lo esprimono con la parola 1448 b
δρᾶν, gli Ateniesi invece dicono πράττειν [10].

E così delle varietà della mimèsi, quante sono e di che natura sono, può bastare questo che s'è detto.

4.

Due sembrano essere, in generale, le cause che hanno dato origine alla poesia; e tutte due sono proprie della natura umana.

[8] S'intende i Sicionii (cfr. HERODOT. V 67).

[9] Veramente in Atene la parola κώμη significava un quartiere della città e si distingueva dai δῆμοι della campagna. Cfr. ISOCRAT. 149 a.

[10] E quindi, essi intendono, se il dramma lo avessero inventato gli Ateniesi, lo avrebbero chiamato πρᾶγμα, non δρᾶμα. È chiaro che Aristotele non accetta quest'argomentazione, ritenendo attiche ambedue le parole δρᾶν e πράττειν, se pur con qualche sottile differenza, ma da Aristotele non sempre osservata (per esempio 3. 1448 a 27), di significato.

La prima causa è questa. L'imitare è un istinto di natura comune a tutti gli uomini fino dalla fanciullezza; ed è anzi uno dei caratteri onde l'uomo si differenzia dagli altri esseri viventi in quanto egli è di tutti gli esseri viventi il più inclinato alla imitazione. Anche si noti che le sue prime conoscenze l'uomo le acquista per via di imitazione; e che dei prodotti dell'imitazione si dilettano tutti. Una prova di ciò che dico è quel che succede nella comune esperienza: poiché quelle cose medesime le quali in natura non possiamo guardare senza disgusto, se invece le contempliamo nelle loro riproduzioni artistiche, massime se riprodotte il più realisticamente possibile, ci recano diletto; come per esempio le forme degli animali più spregevoli e dei cadaveri. E il motivo è questo, che l'apprendere non è solamente per i filosofi un piacere grandissimo, ma anche per gli altri uomini allo stesso modo; solo che gli altri uomini vi partecipano con minore intensità. Infatti il diletto che proviamo a vedere le immagini delle cose deriva appunto da ciò, che, attentamente guardando, ci interviene di scoprire e di riconoscere che cosa ogni immagine rappresenti, come se, per esempio [davanti a un ritratto, uno esclamasse:] Sì, è proprio lui! Che se per avventura non si sia veduto prima, in natura, l'originale, non sarà certo l'immagine sua in quanto ne sia la fedele imitazione che ci recherà diletto, ma ci diletteranno l'esattezza dell'esecuzione, il colorito o qualche altra causa di simil genere[11]. La seconda causa è questa. Essendo naturali in noi [non pur la tendenza all'imitazione in genere, ma anche e più precisamente] la tendenza a imitare ⟨mediante il linguaggio⟩ l'armonia e il ritmo, — i metri si sa bene che sono varietà del ritmo, — così è avvenuto che coloro i quali fin da principio avevano per queste cose, più degli altri, una loro disposizione natu-

[11] Queste osservazioni sono state fatte anche altrove da Aristotele (*Rhet.* A 1371 b 4; *De part. anim.* A 645 a 11) e ripetute poi abbondantemente da altri (cfr. PLUTARCH. *De aud. poet.* 18 a; *Quaest. conv.* V. 1, 674 a). Aristotele osserva che, se l'oggetto della riproduzione ci è ignoto, il diletto proviene da altre cause, per esempio dalla esecuzione (così anche in *De part. anim.* A 645 a 11), dal colorito (cfr. *Probl.* 19. 959 a 24, a proposito del verde); e conclude anche più indeterminatamente pensando forse alla bellezza obiettiva della persona o cosa raffigurata (*Pol.* H 1340 a 25).

rale, procedendo poi con una serie di lenti e graduali perfezionamenti, dettero origine alla poesia; la quale appunto si svolse e perfezionò da rozze improvvisazioni[12].

Questa poesia si differenziò secondo l'indole particolare dei diversi poeti: ché quelli che erano di animo più elevato rappresentavano azioni nobili e di nobili personaggi, quelli di animo meno elevato rappresentavano azioni di gente dappoco; e così, da principio, questi composero canti di vituperio, altri, inni ed encomii. Di nessuno dei poeti anteriori a Omero possiamo ricordare poesie di questo genere, pur essendo probabile che [di poeti che componessero canti di vituperio] ce ne fossero anche allora parecchi; ma possiamo ricordarne a partire da Omero: per esempio il *Margite*, che è di Omero, e così via. In queste poesie venne in uso naturalmente, poiché vi si adattava, anche il metro dell'invettiva o «giambico»; il quale anche oggi si chiama giambico perché appunto in questo metro solevano inveire [ἰάμβιζον] gli uni contro gli altri. E così ci furono, tra gli antichi, poeti in metro eroico e poeti in metro giambico. Ma come anche nel genere serio Omero fu il poeta per eccellenza, — egli infatti fu unico non solamente per la bellezza del suo stile ma anche per il carattere drammatico che seppe dare alle sue composizioni poetiche, — così egli fu anche il primo che rivelò e segnò le linee fondamentali della commedia, poetando drammaticamente non già l'invettiva personale ma il ridicolo puro e semplice. E di fatti il *Margite* ha con le nostre commedie quello stesso rapporto che hanno con 1449 a
le nostre tragedie l'*Iliade* e l'*Odissea*[13]. Ma appena comparvero in luce la tragedia e la commedia, quelli che da lor propria natura si sentivano attratti verso l'uno o verso l'altro dei due generi di poesia già esistenti, ecco che costoro divennero, gli uni scrit-

[12] Proporrei di leggere κατὰ φύσιν δὲ ὄντος ἡμῖν τοῦ μιμεῖσθαι καὶ ⟨διὰ τοῦ τε λόγου καὶ⟩ τῆς ἁρμονίας καὶ τοῦ ῥυθμοῦ κτλ.

[13] Sono state notate in tutto questo brano alcune contraddizioni, massime sulla posizione del *Margite*. Qui dirò solo che in b 30 il *Margite* non va inteso come esempio di ψόγος o vituperio personale, bensì come esempio di ψόγος impersonale o generico o tipico, il quale può benissimo contenere, come suo elemento, il ridicolo, τὸ γελοῖον. Più sotto, in b 37, Aristotele non fa che mettere meglio in rilievo, estraendolo e separandolo distintamente dallo ψόγος, questo secondo elemento.

tori di commedie anzi che di giambi, gli altri scrittori di tragedie anzi che di canti epici: e ciò perché queste due nuove forme di arte avevano ormai acquistato più importanza di quelle e più di quelle erano tenute in pregio dal pubblico.

Riguardo alla questione se la tragedia, così à giudicarla in se stessa come in rapporto alle rappresentazioni teatrali, siasi ormai svolta compiutamente ne' suoi elementi costitutivi [14] o no, questa potrà esser materia di altra ricerca.

Or dunque la tragedia fu da principio una rudimentale improvvisazione. — E, come la tragedia, così anche la commedia: se non che la tragedia ripete la sua origine dai cantori del ditirambo, la commedia dai cantori de' canti fallici, i quali sono in uso ancor oggi in parecchie città. Ma poi lentamente si accrebbe, aiutando i poeti a sviluppare tutti que' suoi germi che si venivano man mano rivelando; e dopo che fu passata attraverso molti mutamenti ed ebbe raggiunta la sua propria forma naturale, allora si arrestò. [I principali gradi del suo sviluppo furono questi.] Primo, Eschilo portò da uno a due il numero degli attori; diminuì l'importanza del coro, e fece del dialogo la parte principale. Tre attori introdusse Sofocle e aggiunse la decorazione della scena. Anche si noti che solo in un momento relativamente lontano dalle sue origini [15], e cioè quando, mediante l'abbandono di ogni elemento satiresco, si distaccò dalle favole brevi e dallo stile giocoso, ella conseguì la sua propria estensione e gravità. Allora, anche il tetrametro trocaico fu sostituito dal trimetro giambico. Perché dapprima, essendo codesta poesia satiresca, si era adoperato il tetrametro trocaico come quello che meglio si addiceva alla danza mimica dei satiri [16]; ma poi, sviluppatosi il dialogo, la natura stessa della cosa aiutò a trovare il metro conveniente. E veramente il giambo è di tutti i metri quello che imita più da vicino il linguaggio parlato; di che è prova il fatto che, nella conversazione ordinaria, di giambi ne facciamo spessissimo, di esametri invece poche volte e solo se ci allontaniamo dal tono familiare. Un'altra

[14] Sono sei e saranno noverati in 1450 a 9-10.

[15] Forse Aristotele pensa all'età di Frinico; del quale la prima vittoria fu tra il 511 e il 508 (olimpiade 67).

[16] Cfr. *Rhet.* Γ 1408 b 36, dove il trocheo è detto κορδακικώτερος.

mutazione fu l'aumento del numero degli episodi [17]. Di altre cose secondarie, come e quando, per esempio, secondo la tradizione, furono aggiunti via via singoli abbellimenti, sia come già detto; perché sarebbe, credo, un'impresa assai faticosa discorrere di ogni cosa dettagliatamente.

5.

La commedia è, come dissi, imitazione di persone più volgari dell'ordinario; non però volgari di qualsivoglia specie di bruttezza [o fisica o morale], bensì [di quella sola specie che è il ridicolo: perché] il ridicolo è una partizione speciale del brutto [18]. Il ridicolo è qualche cosa come di sbagliato e di deforme, senza essere però cagione di dolore e di danno. Così, per esempio, tanto per non uscire dall'argomento che trattiamo, la maschera comica: la quale è qualche cosa di brutto e come di stravolto, ma senza dolore.

Ora, i successivi mutamenti della tragedia e coloro che li produssero non ci sono ignoti; ma della commedia, poiché da principio non fu tenuta in gran conto, non possiamo dire altrettanto.
Di fatti una compagnia di attori e corèuti comici solamente tardi 1449 b
fu dall'arconte conceduta ai poeti; e i commedianti fin allora avevan dovuto provvedere a ogni cosa da sé [19]. Di poeti comici propriamente detti si ha notizia quando già la commedia erasi in qualche modo costituita entro sue forme determinate; ma chi introdusse le maschere comiche, e chi i prologhi, e chi aumentò il numero degli attori, di tutto questo e di altre cose siffatte non sappiamo niente. A comporre favole di argomento non personale [20]

[17] Sul valore della parola ἐπεισόδιον si veda più oltre 1452 b 21.

[18] Luogo incerto di lezione (la stessa versione araba induce a sospetto di lacuna) e variamente emendato, ma di chiaro significato. Mantengo la lezione tradizionale e intendo ἀλλὰ καθ' ἕν τι εἶδος κακίας· τοῦ γὰρ αἰσχροῦ κτλ. (cfr. Bywater).

[19] ἐθελονταί: a Tebe ἐθελοντής era appunto il nome di certi attori comici non pagati, volontari, come noi diremmo « dilettanti » (cfr. Athen. 621 d), attori e autori.

[20] Nel testo μύθους soltanto; ma questo suo significato è dichiarato espressamente più sotto dove μύθους è epesegetico di καθόλου π. λόγους.

sappiamo che cominciarono Epicarmo e Formide [21]; cosicché anche per questo rispetto la commedia ci venne originariamente dalla Sicilia. Degli scrittori ateniesi il primo che abbandonò la commedia giambica o di invettiva personale e si dette a scrivere composizioni di carattere generico, cioè favole [con personaggi e intreccio di sua propria invenzione], fu Cratete.

Per tornare alla tragedia [22], questa e l'epopea sono venute a trovarsi d'accordo in questo soltanto, che tutte due sono mimèsi di soggetti eroici, per mezzo della parola [23]. Ma in quanto la poesia epica adopera un metro unico e ha carattere narrativo, questo è un primo punto di differenza. Anche differiscono nella estensione, perché la tragedia cerca quanto più può di tenersi entro un sol giro di sole o lo sorpassa di poco, mentre l'epopea non ha limiti di tempo [24]. E così questo è un secondo punto di differenza,

[21] Non si debbono affatto, col Susemihl e con la più parte degli editori, espungere le parole 'Επίχαρμος καὶ Φόρμις. Si veda, tra l'altro, della versione araba, ed. Tkatsch, la nota 8 a p. 230. È facile sottintendere un ἦρξαν o un ἀπέδωκαν. E leggo di seguito τὸ μὲν οὖν κτλ. come in alcuni Mss; dove il τὸ μὲν non è tanto l'equivalente di κωμῳδίαν quanto del τὸ μύθους ποιεῖν nel senso sopra dichiarato.

[22] Il trapasso non è certo senza difficoltà. Tutto questo brano, nel quale sono toccati brevemente alcuni punti di concordanza e di differenza fra tragedia e poema epico, è l'anticipazione di più lungo discorso che leggeremo ai capp. 23, 24, 26.

[23] S'intende, della parola in versi; l'espressione è generica perché il verso è ricordato esplicitamente subito dopo come termine di distinzione. La lezione non è sicura; ma sicuro è che almeno un elemento della lezione originaria ce lo dà il Ricc. 46 nelle parole μετὰ λόγου, che anche la versione araba conferma. È chiaro pertanto che la parola μεγάλου degli altri Mss è corruzione di μετὰ λόγου; come già vide, per congettura felicissima, Costantino Lascaris. Fermata e accolta codesta lezione, il meglio che resta da fare è correggere in μὲν τοῦ la parola μέτρου (Rostagni), e non μόνου (Thurot), che invece sarà bene conservare.

[24] Non sarà inutile avvertire che questa proposizione non ha alcun valore precettistico ed è soltanto una constatazione incidentale di quello che accadeva nella pratica consueta del teatro greco; ma appunto da questa proposizione nacque, per opera dei critici italiani del Rinascimento (vedine la storia in J. E. SPINGARN, *La critica letteraria nel Rinascimento*, Bari 1905, pp. 89 sgg.), quella famosa Unità di tempo che con le altre due non meno famose, Unità di azione e Unità di luogo, fece le spese per parecchio tempo di ogni forma di critica drammatica. Cfr. per l'Unità

sebbene da principio, a questo riguardo, si praticasse anche nelle tragedie la stessa libertà che nei poemi epici. Un terzo punto di differenza è nei loro elementi costitutivi: dei quali alcuni sono comuni alla tragedia e all'epopea, altri sono peculiari della tragedia soltanto [25]. Perciò chi è capace di vedere se una tragedia è bella o brutta, costui sarà anche capace di vedere se è bello o brutto un poema epico; perché tutti gli elementi del poema epico si trovano nella tragedia, mentre non tutti gli elementi della tragedia si trovano nel poema epico.

6.

Della mimèsi in esametri e della commedia dirò più avanti [26]; parliamo ora della tragedia e anzi tutto riassumiamo quella definizione della sua essenza che risulta dalle cose già dette. Tragedia dunque è mimèsi di un'azione seria e compiuta in se stessa, con una certa estensione; in un linguaggio abbellito di varie specie di abbellimenti, ma ciascuno a suo luogo nelle parti diverse; in forma drammatica e non narrativa; la quale, mediante una serie di casi che suscitano pietà e terrore, ha per effetto di sollevare e purificare l'animo da siffatte passioni. Dico linguaggio abbellito quello che ha ritmo, armonia e canto; e dico di varie specie di abbellimenti ma ognuno a suo luogo, in quanto che in alcune parti è adoperato esclusivamente il verso, in altre invece c'è anche il canto.

Ora, poiché la mimèsi è fatta da persone che agiscono direttamente, ne segue anzi tutto che uno degli elementi della tragedia dovrà pur essere l'ordinamento materiale dello spettacolo; poi c'è la composizione musicale e terzo il linguaggio. Questi [due ultimi] sono i mezzi della mimèsi [27]. Chiamo linguaggio la stessa

di luogo 24. 1459 b 26; per l'Unità di azione, che è la sola di cui effettivamente ragioni Aristotele, i capp. 7, 8, 23.

[25] Cioè la melodia e lo spettacolo scenico. Per gli altri cfr. 6. 1449 b 31 sgg., 24. 1459 b 10 sgg.

[26] Dell'epopea discorre infatti nei capp. 23-24, e, comparata con la tragedia, nel cap. 26: della commedia nel secondo libro, oggi perduto.

[27] È chiaro da ciò che segue subito dopo, e massimamente da 1450 a

composizione dei versi; e quanto alla composizione musicale è cosa chiarissima in tutto il suo valore. Ma siccome la tragedia è mimèsi di un'azione, e un'azione implica un certo numero di persone che agiscono, le quali non possono non avere o questa o quella qualità sia riguardo al loro carattere sia riguardo al loro pensiero; — per questo infatti noi usiamo dire che anche le azioni
1450 a hanno certe loro qualità; e due sono naturalmente le cause determinanti delle azioni, pensiero e carattere, dalle quali, e cioè dalle azioni che ne risultano, dipendono la buona e la mala fortuna di tutti gli uomini; — così dunque mimèsi dell'azione è la favola[28]: e qui appunto io intendo per favola la composizione di una serie di atti o di fatti. Dico poi carattere quell'elemento per cui alle persone che agiscono attribuiamo o questa o quella qualità; e dico pensiero tutto ciò per cui i personaggi di un dramma dimostrano, parlando, qualche cosa di particolare o anche enunciano una verità generale. Sono sei dunque gli elementi costitutivi di ogni tragedia, onde resulta quel carattere speciale che distingue la tragedia [da altre composizioni letterarie]: e sono, la favola, i caratteri, il linguaggio, il pensiero, lo spettacolo e la composizione musicale. Di questi sei elementi due concernono i mezzi della mimèsi, uno il modo, tre gli obbietti[29]; oltre a questi non c'è altro. E non è certo piccolo, per dir così, il numero dei poeti che hanno adoprato tutt'e sei questi elementi; né c'è infatti tragedia la quale non abbia, alla pari di ogni altra, spettacolo, carattere, favola, linguaggio, canto, pensiero.

Il più importante di questi elementi è la composizione dei casi [cioè la favola]. Perché la tragedia non è mimèsi di uomini,

10, che qui Aristotele intende parlare soltanto della melopèa e del linguaggio (mezzi: ἐν τούτοις: cfr. 1447 a 16 ἐν ἑτέροις), e non anche dello spettacolo scenico (modo): sul quale cfr. la fine del capitolo, 1450 b 17 sgg.

[28] La struttura sintattica di tutto questo periodo non è troppo sicura; ed è stata infatti nelle sue parti variamente distribuita. Considero pertanto in parentesi (Butcher, Thurot, Rostagni), le parole διὰ γὰρ τούτων... πάντες, leggo con alcuni Mss (che la versione araba mi pare confermi) πέφυκε δέ, e muto in δὴ il δὲ dopo ἔστιν (Euchen, Bywater).

[29] Mezzi: linguaggio e melopea; modo: spettacolo; obbietti: favola, pensiero, caratteri. Il che rientra nella distinzione già posta in 1447 a 16-17.

bensì di azione e di vita, che è come dire di felicità ⟨e di infelicità; e la felicità⟩ e la infelicità[30] si risolvono in azione, e il fine stesso [della vita, cioè la felicità,] è una specie di azione, non una qualità. Ora gli uomini sono di questa o quella qualità se considerati rispetto al carattere, ma rispetto alle azioni sono felici o infelici. Non dunque i personaggi di una azione drammatica agiscono per rappresentare determinati caratteri, ma assumono questi caratteri per sussidio e a cagione dell'azione. D'onde segue che il complesso dei casi, ossia la favola, è ciò appunto che costituisce il fine della tragedia; e si sa bene che di tutte le cose il fine è sempre la più importante. Anche si osservi che senza azione non ci potrebbe esser tragedia, senza caratteri sì. Infatti le tragedie della più parte de' poeti recenti sono assai povere di caratteri; e in generale tra i poeti [anche non drammatici] ce ne sono parecchi che hanno questo difetto. E così anche tra i pittori, Zeusi, per esempio, si trova, di fronte a Polignoto, in questa medesima condizione: perché Polignoto è un valente dipintore di caratteri, mentre la pittura di Zeusi di espressioni di carattere è piuttosto sfornita[31].

Ancora: se uno metta insieme soltanto una bella serie di parlate che siano espressione di caratteri e anche siano perfette rispetto alla dizione e al pensiero[32], costui non potrà mai raggiungere quell'effetto che dicemmo proprio della tragedia; ma molto meglio potrà raggiungerlo con una tragedia che sia men ricca di cotesti elementi e abbia invece la favola, cioè un ben ordinato intreccio di fatti. Si aggiunga poi che i mezzi più efficaci onde la tragedia trascina l'animo degli spettatori, le peripezie e i riconosci-

[30] Luogo di tradizione corrotta, e di antica corruzione, per confusione e omissione di parole simili. Accetto l'integramento del Vahlen che dà anche ragione, in certo modo, dell'avvenuta corruzione. Purtroppo la versione araba, in questo punto lacunosa, non offre aiuto, e la stessa parola *vita* (Margoliouth) o *felicitas* (Tkatsch) sono congetturali.

[31] Ho smorzato nella traduzione l'assolutezza dell' οὐδὲν ἔχει ἦθος, come, alcune righe più sopra, dell'ἀήθεις.

[32] Accetto l'emendamento del Vahlen, ma credo debba essere integrato λέξει ⟨τε⟩ καὶ διανοίᾳ; anche per giustificare l'antica lezione errata di tutti i codici, compreso il testo greco supposto dalla versione araba (« dictionem et ingenium »).

menti[33], sono parti della favola [, non de' caratteri o d'altro elemento]. E un'altra prova di ciò che dico è il fatto che anche quelli che incominciano a poetare riescono più presto a dimostrarsi abili nello stile e nella pittura dei caratteri che non nella composizione della favola; e del resto è quello che è capitato su per giù a tutti quanti i primi poeti drammatici. Dunque la favola è l'elemento primo e come l'anima della tragedia; in seconda linea vengono i caratteri. Qualche cosa di simile accade anche nella
1450 b pittura: che se uno difatti imbrattasse, fosse pur dei colori più belli, una tela, ma senza un disegno prestabilito, costui non potrebbe dilettare allo stesso modo che se disegnasse in bianco i soli contorni di una figura. E la tragedia, ripeto, è mimèsi di azione; e appunto per codesta azione ella è sopra tutto mimèsi di persone che agiscono. In terzo luogo viene il pensiero: il quale consiste nella capacità di esprimere sopra un dato argomento tutto ciò che gli è inerente e che gli conviene; il che, rispetto alla eloquenza in genere, è sottoposto alle leggi della politica e della retorica. Di fatti gli antichi poeti introducevano i lor personaggi a parlare come uomini di stato, i moderni invece li fanno parlare da retori[34]. E [c'è tra carattere e pensiero questa differenza:] il

[33] Se ne parlerà espressamente più innanzi ai capp. 10, 11, 12; ma sono parole del linguaggio tecnico teatrale che Aristotele presuppone praticamente già note.

[34] Dice Aristotele nel primo della *Retorica* (1356 a 25) che la retorica è come una ramificazione della dialettica e della politica; e anche altrove insiste su questo rapporto della retorica con la politica in quanto la prima può essere, sotto un certo rispetto, subordinata e utile alla seconda. C'è però tra le due discipline una sostanziale differenza: perché la politica è una scienza con precisa finalità, mirando a un felice e razionale ordinamento degli uomini nello stato; la retorica non ha altro scopo che di scoprire e sistemare metodicamente le forme del ragionare. Ora io credo appunto che la proposizione οἱ μὲν γὰρ ἀρχαῖοι πολιτικῶς... οἱ δὲ νῦν ῥητορικῶς... vada intesa non nel senso delle affinità tra politica e retorica, bensì delle loro divergenze, contenendo già in germe quel più netto valore antitetico che assunsero più tardi come di chi parla con serietà o sincerità l'ὁ πολιτικῶς λέγων e di chi arzigogola sofismi e cavilli l'ὁ ῥητορικῶς λέγων. Che nella tragedia a cominciare da Euripide fosse entrato su la scena il vano dibattito giudiziario è cosa nota: ma anche qui, come più sopra, non credo possa essere allusione a Euripide, il quale del resto anche da scrittori posteriori è indicato come πολιτικῷ

carattere è quell'elemento onde risultano chiare le intenzioni morali di una persona, quali cose cioè, ove codeste intenzioni non siano chiare per se medesime, una persona preferisce e quali schiva; perciò mancano di carattere quei discorsi nei quali chi parla non ha motivo alcuno né di preferire né di schivare alcunché; il pensiero si ha in quelle espressioni nelle quali si dimostra come una cosa è o non è, o dove si enuncia una massima generale. Il quarto degli elementi, in quanto si considera la tragedia come opera letteraria[35], è la dizione: e intendo per dizione, come già fu detto[36], la espressione del pensiero mediante la parola; il che vale ugualmente così per le opere in versi come per le opere ⟨in prosa⟩. Restano altri due elementi [non letterari]: la composizione musicale, che degli abbellimenti [esterni] di una tragedia è il più importante, e l'apparato scenico; il quale ha senza dubbio una grande efficacia su l'animo degli spettatori, ma non ha che far niente con la nostra ricerca [sull'essenza della tragedia] e nemmeno con la poetica in generale. Perocché il fine proprio della tragedia è conseguibile anche senza rappresentazione scenica e senza attori; dirò di più, che per fornire un bell'apparato scenico è più adatta l'arte dello scenografo che non quella del poeta.

δὲ ἀνδρὶ πάνυ ὠφέλιμος; bensì a quei tragici del IV secolo contemporanei di Aristotele, dei quali sappiamo che furono la più parte tragici e retori e teorizzatori di retorica al tempo stesso. Ripensando poi a una proposizione precedente che le tragedie τῶν νέων sono ἀήθεις, e allo stretto rapporto nel concetto aristotelico tra etica e politica (τῆς περὶ τὰ ἤθη πραγματείας ἣν δικαιόν ἐστιν προσαγορεύειν πολιτικήν: *Rhet.* A 1358 a 26), non troverei difficoltà a vedere col Vahlen nell'espressione πολιτικῶς λέγειν qualche cosa di simile all' ἠθικῶς λέγειν. Quanto poi agli antichi poeti, non bisogna intendere gli antichi poeti drammatici solamente: Omero, per esempio, e sopra tutti, era già considerato maestro di eloquenza, e di severa eloquenza politica.

[35] Intendo così pur conservando la lezione τῶν μὲν λόγων, la quale mi pare sufficientemente chiarita dal seguente τῶν δὲ λοιπῶν.

[36] Il richiamo è a 6. 1449 b 34, dove la λέξις è definita αὐτὴ ἡ τῶν μέτρων σύνθεσις, cioè niente altro che il materiale della versificazione, il linguaggio; e il richiamo mi pare esatto senza bisogno né di mutare colà né di pensare qui a un lapsus di Aristotele.

7.

Definiti così questi elementi, diciamo ora come ha da essere la struttura dell'azione [o della favola], visto che è questo il primo e il più importante elemento della tragedia. Noi abbiamo già stabilito che la tragedia è mimèsi di un'azione perfettamente compiuta in se stessa, tale cioè da costituire un tutto di una certa grandezza; perché ci può essere un tutto anche senza grandezza. Un tutto è ciò che ha principio e mezzo e fine. Principio è ciò che non ha in sé veruna necessità di trovarsi dopo un'altra cosa, ma è naturale che un'altra cosa si trovi o sia per trovarsi dopo di lui. Fine al contrario è ciò che per sua propria natura viene a trovarsi dopo un'altra cosa, o che ne sia la conseguenza necessaria o che semplicemente le sussegua nell'ordine normale [e verisimile] dei fatti; e dopo di esso non c'è altro. Mezzo è ciò che si trova dopo un'altra cosa, e un'altra è dopo di lui. Bisogna dunque che le favole, se vogliono essere ben costituite, né comincino da qualunque punto càpiti, né dovunque càpiti finiscano; ma sì attengano a quelle idee di principio e di fine che abbiamo ora dichiarato. Inoltre, siccome il bello, sia esso un essere animato o sia un qualunque altro oggetto purché egualmente costituito di parti, non solo deve presentare in codeste parti un certo suo ordine, ma anche deve avere, e dentro determinati limiti, una sua propria grandezza; — di fatti il bello consta di grandezza e di ordine: né quindi potrebbe esser bello un organismo eccessivamente piccolo, perché in tal caso la vista si confonde attuandosi in un momento di tempo quasi impercettibile; e nemmeno un organismo eccessivamente
1451 a grande, come se si trattasse, per esempio, di un essere di dieci mila stadi, perché allora l'occhio non può abbracciare tutto l'oggetto nel suo insieme e sfuggono a chi guarda l'unità sua e la sua organica totalità; — da tutto questo adunque risulta che, come nei corpi in genere[37] e negli organismi viventi, [se vogliono essere

[37] Mantengo la lezione ἐπὶ τῶν σωμάτων, né so risolvermi ad accogliere nessuna delle artificiose interpretazioni che se ne danno. Credo che tutta la frase ἐπὶ τῶν σωμάτων καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων possa utilmente richiamarsi alla precedente καὶ ζῷον καὶ ἅπαν πρᾶγμα, e che le parole

giudicati belli,] deve esserci una certa grandezza, e questa ha da essere facilmente visibile nel suo insieme con un unico sguardo, così anche nelle favole dev'esserci una certa estensione, e questa ha da potersi con facilità abbracciare nel suo insieme con la mente. Se non che, definire il limite pratico di questa estensione della favola in rapporto ai concorsi drammatici e alla tolleranza degli spettatori, non è ufficio di questa nostra ricerca intorno alla poesia: che se si dovessero [, per così dire, in un solo concorso drammatico,] rappresentare un centinaio di tragedie, bisognerebbe rappresentarle regolandosi con la clessidra, come dicono che una volta in certa occasione fu fatto. Ma la definizione teorica, quale risulta dalla natura della cosa in sé, è questa: tanto più bella, rispetto alla lunghezza, sarà sempre quella favola che più sarà lunga senza oltrepassare i limiti entro cui può essere chiaramente abbracciata da un unico sguardo dal principio alla fine. E, per dare una definizione più semplice, possiamo aggiungere: una lunghezza tale in cui, mediante una serie di casi che si vengano consecutivamente svolgendo l'uno dall'altro secondo le leggi della verisimiglianza o della necessità, sia possibile [ai personaggi principali dell'azione] di passare dalla felicità alla infelicità o da questa a quella. Ecco un limite sufficiente per la grandezza di una favola tragica.

8.

A costituire l'unità di una favola non basta, come credono alcuni, ch'ella si aggiri intorno a un unico personaggio. Molte, anzi innumerabili cose possono capitare a una persona senza che tuttavia alcune di esse sian tali da costituire [fra loro e con le altre] unità; e così, anche le azioni di una persona possono essere molte senza che tuttavia ne risulti un'unica azione. Perciò mi pare siano in errore tutti quei poeti che hanno composto un'*Eracleide*,

σῶμα e πρᾶγμα in questi due luoghi devano intendersi in modo non dissimile ed egualmente indeterminato. Del resto σῶμα, in questo significato generico di πρᾶγμα, è assai comune, specie nel linguaggio aristotelico e platonico.

una *Teseide* e altrettali poemi: costoro credono che, essendo uno l'eroe, per esempio, Eracle, abbia da essere una anche la favola che tratta di Eracle. Omero invece, come per ogni altro rispetto si distingue da tutti i poeti, così anche in questo, mi sembra, vide giusto, o per conoscenza di teorie artistiche o per naturale genio: perocché, poetando l'*Odissea*, non si mise a poetare tutti i casi che capitarono a Odisseo, come, per esempio, che fu ferito sul Parnaso, e che si fece passare per pazzo quando i Greci si radunarono per la spedizione; — due casi de' quali, perché ne accadde uno, non era affatto né necessario né verisimile che dovesse accadere anche l'altro [38]; — ma compose la *Odissea*, e così anche la *Iliade*, intorno a un'azione unica nel senso che veniamo dichiarando. Come dunque nelle altre arti di imitazione la mimèsi è una se uno è il suo obbietto, così anche la favola, poiché è mimèsi di azione, deve esser mimèsi di un'azione che sia unica, e cioè tale da costituire un tutto compiuto; e le parti che la com-

[38] Non deve far difficoltà che il primo di questi episodi, come cioè Odisseo andato ancor bambino a caccia sul Parnaso fu morso da un cinghiale, sia narrato nella *Odissea* (XIX 392-466); né per Aristotele, e dire che sbagliò o scelse male l'esempio; né per Omero, e dire, come fu detto dai soliti cacciatori di interpolazioni, che nel testo omerico di Aristotele l'episodio ancora non c'era. Aristotele non vuol dire che in un poema non possa e anzi non debba esserci molteplice varietà episodica: tutto sta che gli episodi e in generale le varie parti non si trovino tutte in fila su lo stesso piano. Nell'*Odissea* codesto racconto della ferita è come in parentesi a preparare e a giustificare il riconoscimento di Euriclèa: è un episodio della fanciullezza di Odisseo, non il primo o tra i primi di una serie cronologica; e v'è richiamato solo in quanto scaturisce da esso, κατὰ ἀναγκαῖον, la scena del riconoscimento. L'altro episodio, come cioè Odisseo si finse pazzo quando s'adunarono i Greci per la spedizione contro Troia, era sviluppato nei *Cipria*; καὶ μαίνεσθαι προσποιησάμενον τὸν 'Οδυσσέα κτλ., dice, come Aristotele, anche Proclo, il quale, com'è noto, ci dà dei *Cipria* una assai larga notizia. Ora Aristotele, osservando che questi due episodi non hanno fra loro nessun rapporto né di necessità né di verisimiglianza, non vuol dire cosa che si riferisca tanto al rapporto di essi due episodi fra loro, — che non avrebbe valore per la sua stessa banale evidenza, — quanto al rapporto di ciascuno di questi altri, e di altri fra loro, e del loro reciproco collocamento, e così via. Quello che importa alla poesia, egli intende, non è successione cronologica di fatti, non compiutezza storica, bensì intima concatenazione, concentrazione e coerenza.

pongono devono essere coordinate per modo che, spostandone o sopprimendone una, ne resti come dislogato e rotto tutto l'insieme. E in verità quella parte la quale, ci sia o non ci sia, non porta una differenza sensibile, non può essere parte integrale del tutto.

9.

Da quello che si è detto risulta chiaro anche questo, che ufficio del poeta non è descriver cose realmente accadute, bensì quali possono [in date condizioni] accadere: cioè cose le quali siano possibili secondo le leggi della verisimiglianza o della necessità. Infatti lo storico e il poeta non differiscono perché l'uno scriva 1451 b
in versi e l'altro in prosa; la storia di Erodoto, per esempio, potrebbe benissimo esser messa in versi, e anche in versi non sarebbe meno storia di quel che sia senza versi: la vera differenza è questa, che lo storico descrive fatti realmente accaduti, il poeta fatti che possono accadere. Perciò la poesia è qualche cosa di più filosofico e di più elevato della storia; la poesia tende piuttosto a rappresentare l'universale, la storia il particolare. Dell'universale possiamo dare un'idea in questo modo: a un individuo di tale o tale natura accade di dire o fare cose di tale o tale natura in corrispondenza alle leggi della verisimiglianza o della necessità; e a ciò appunto mira la poesia sebbene a' suoi personaggi dia nomi propri. Il particolare si ha quando si dice, per esempio, che cosa fece Alcibiade o che cosa gli capitò. Tutto questo, nella commedia, oggi [che la nuova ha sostituito l'antica], è divenuto chiarissimo: i poeti dapprima, con una serie di casi verisimili, inventano e compongono la favola, e poi, allo stesso modo, inventano e mettono i nomi ai personaggi; non fanno come gli [antichi] poeti giambici che poetavano intorno a persone vere e proprie [39].

[39] Allude sicuramente, oltre che ai giambografi, anche ad Aristofane: cfr. 4. 1448 b 27 e specialmente 5. 1449 b 8, dove il καθόλου ποιεῖν λόγους καὶ μύθους della commedia nuova è antitetico all'ἀφέμενος τῆς ἰαμβικῆς ἰδέας. Dobbiamo concludere che Aristotele condanni fuor dell'universale, cioè fuori della poesia, la commedia aristofanesca? Intanto no, per una testimonianza di fatto, 3. 1448 a 27. E poi da questo

Nella tragedia i poeti si attengono ai nomi già fissati dalla tradizione [o mitica o storica]. E la ragione è questa, che è credibile ciò che è possibile. Or appunto, finché le cose non sono accadute, noi non siamo disposti a crederle possibili, ma è ben chiaro che sono possibili quelle che sono accadute, perché non sarebbero accadute se non erano possibili. Ciò non ostante, anche fra le tragedie, ce n'è di quelle in cui uno o due nomi soltanto sono conosciuti e gli altri sono inventati; in alcune poi di noto non c'è addirittura niente, come nell'*Ante*[40] di Agatone, dove e nomi e fatti sono egualmente inventati, e non per cotesto la tragedia piace meno. Non bisognerebbe dunque esigere che ci si mantenesse rigidamente fedeli ai miti tradizionali su cui si fondano [in genere] le tragedie. E in verità sarebbe ridicolo aver di queste esigenze quando poi anche le cose note non a tutti sono note e tutti non di meno ne sono dilettati. D'onde si conclude chiaramente che il poeta ha da esser poeta [cioè creatore] di favole anzi che di versi, in quanto egli è poeta solo in virtù della sua capacità mimetica [cioè creatrice], e sono le azioni che egli imita [o crea, non i versi]. Se poi càpiti a un poeta di poetare su fatti realmente accaduti, costui non sarà meno poeta per questo: perocché anche tra i fatti realmente accaduti niente impedisce ve ne siano alcuni di tal natura [da poter essere concepiti non come accaduti realmente, ma] quali sarebbe stato possibile e verisimile che accadessero; ed è appunto sotto questo aspetto [della loro possibilità e verisimiglianza] che colui che li prende a trattare [non è il loro storico] ma il loro poeta.

criterio resterebbe condannata anche la tragedia il cui materiale talvolta è addirittura storico e, quand'anche mitico, è, per certo rispetto, egualmente storico, perché anche i miti sono un dato della tradizione, un accaduto, τὰ γενόμενα.

[40] Ἄνθη è lezione di Φ; la quale sembra confermata da Σ, dove la versione araba, « velut qui ponit bonum esse unum », presuppone, non dico un testo greco, ma una lettura del testo greco di questa specie: οἷον ἓν τὸ ἀγαθὸν ὅς ἂν θῇ. Il Welcker, che non conosceva né Φ né Σ, emendò o meglio lesse Ἀνθεῖ, *Anteo*. Da escludere in ogni modo, direi, la lezione di tutti i Mss ἄνθει, perché se il traduttore siriaco avesse letto Ἄνθει, egli che in genere i nomi propri intendeva e traduceva stranamente come nomi e parole comuni (cfr. J. Tkatsch, *Die arabische Uebersetzung der Poetik des Aristoteles, Und die Grundlage der Kritik der griechischen Textes*, Wien u. Leipzig 1932, p. 204), tanto più questo. Inutile aggiungere che di questa tragedia di Agatone non abbiamo nessun'altra notizia.

Delle favole e azioni semplici[41], quelle episodiche sono le peggiori. E chiamo episodica quella favola in cui gli episodi[42] non sono legati fra loro da alcun rapporto né di verisimiglianza né di necessità. Di tali favole ne compongono di solito poeti di cattivo gusto, appunto per difetto di gusto; ma ne compongono anche poeti di valore per soddisfare a certe esigenze della rappresentazione teatrale[43]. E di fatti questi poeti scrivendo declamazioni[44] e sforzando il mito più di quanto sarebbe possibile, si trovano costretti molto spesso a spezzare la linea di successione degli avvenimenti.

[41] Alcuni editori vorrebbero trasportare questo brano (1451 b 34-1452 a 2) o dentro o di seguito al cap. 10. In verità il brano, rispetto alla coesione sua col rimanente, non guadagnerebbe nulla dallo spostamento.

[42] Episodio, com'è noto e come dice lo stesso Aristotele (12. 1452 b 20), è tutta quella parte di una tragedia che sta fra duc interi canti corali.

[43] Più precisamente « a cagione degli attori » dice il testo. Ma la espressione διὰ τοὺς ὑποκριτάς, dovuta a parallelismo con la espressione antitetica precedente δι' αὐτούς, mi pare abbia valore più generico (cfr. nota seguente), ed equivalga a διὰ τὴν ὑπόκρισιν. Del resto, a proposito di questa influenza degli attori sugli autori, si raccontava, per esempio, di Sofocle (cfr. il βίος, p. 128, 30 Westerm.), che scrisse drammi adattandoli appunto alla natura dei suoi attori (πρὸς τὰς φύσεις αὐτῶν [scil. ὑποκριτῶν] γράψαι τὰ δράματα); e la tradizione ci ha trasmesso anche nomi di attori prediletti e privilegiati, Clidèmide e Tlepolemo di Sofocle, Cleandro e Minnisco di Eschilo, Cefisofonte di Euripide. Anche Aristotele scrisse che al tempo suo gli attori avevano più potere degli stessi poeti (*Rhet.* Γ 1403 b 33: μεῖζον δύνανται νῦν κτλ.): se non che codesta espressione, più che a influenza degli attori sui poeti contemporanei, allude a quelle alterazioni delle compagnie drammatiche sul testo dei poeti tragici antichi le quali avevano provocato, verso il 330, il famoso decreto di Licurgo.

[44] « Declamations » Margoliouth; che richiama giustamente *Rhet.* Γ 1413 b 10. E così anche il Rostagni. Si tratta, in generale, di quei pezzi di bravura che i poeti componevano o per compiacere agli attori i quali meglio potessero rivelare le loro abilità agonistiche, o anche per suscitare più facili applausi dal pubblico in determinate occasioni; o per altri motivi. Così, per esempio, uno scolio alle *Fenicie* di Euripide, v. 88, dopo il gran prologo di Giocasta, dice: « Qui il dramma diviene più vivace: la parlata di Giocasta era stata tirata in lungo per gli spettatori ».

1452 a Ora, siccome la tragedia non solo è mimèsi di un'azione compiuta in se stessa, ma anche di fatti che destino pietà e terrore; e questi fatti saranno tali da destare assai efficacemente la pietà e il terrore, e anzi più efficacemente che in altro modo [45], allorché sopravvengono fuor d'ogni nostra aspettazione e al tempo stesso con intima connessione e dipendenza l'uno dall'altro: — perché con tale rapporto di dipendenza il meraviglioso sarà più grande che se cotesti fatti avvenissero ognuno da sé e a caso; tanto è vero che anche dei fatti che dipendono unicamente dal caso i più meravigliosi ci sembrano quelli i quali si direbbe fossero accaduti quasi per un fine determinato, come quando, per esempio, la statua di quel Miti, in Argo, uccise proprio colui che della morte di Miti era stato cagione, cadendogli addosso mentre la stava guardando; e in verità casi di questo genere non sembra si possano dare senza un disegno prestabilito: — da tutto ciò dunque risulta che le favole così concepite saranno necessariamente più belle.

10.

Delle favole alcune sono semplici, altre complesse; e le azioni che coteste favole imitano sono anch'esse, per loro propria natura, o semplici o complesse. Dico semplice quell'azione che svolgendosi, come fu definito, con coerenza e con unità, giunge alla soluzione senza peripezia e senza riconoscimento; complessa quella che giunge alla soluzione o col riconoscimento o con la peripezia o con ambedue insieme. Ma peripezia e riconoscimento bisogna che scaturiscano direttamente dalla intima struttura della favola, in modo cioè che siano la conseguenza o verisimile o necessaria dei fatti precedenti: perché c'è molta differenza che un fatto avvenga in conseguenza di un altro o che avvenga semplicemente dopo di un altro.

[45] Conservo la lezione tradizionale.

11.

Peripezia è il mutamento improvviso, nel modo che s'è detto, da una condizione di cose nella condizione contraria; e anche questo mutamento è sottoposto, secondo la nostra teoria, alle leggi della verisimiglianza o della necessità. Così, per esempio, nell'*Edipo* [*re* di Sofocle], venuto [il messo da Corinto] con la persuasione di annunziare cosa gradita a Edipo e di sgombrargli l'animo dal terrore in cui era pe' suoi rapporti con la madre, ecco che, rivelandogli il segreto della sua nascita, produsse l'effetto contrario [46]. E così, nel *Linceo* [di Teodette], mentre Linceo è condotto a morire e Danao lo segue per farlo uccidere, ecco che dallo svolgimento dei fatti venne fuori il contrario, che cioè Danao morì e Linceo si salvò.

Il riconoscimento, come indica la parola stessa, è il passaggio [anche questo inatteso] dalla non conoscenza alla conoscenza, e quindi alla reciproca amicizia o inimicizia tra i personaggi dell'azione drammatica destinati alla buona o alla cattiva fortuna. La più bella forma di riconoscimento si ha quando intervengono contemporaneamente casi di peripezia, come nell'esempio sopra citato dell'*Edipo*. Ci sono senza dubbio anche altre forme di riconoscimento: così, per esempio, può darsi che esso avvenga, nel modo che s'è detto, anche di cose inanimate e puramente accidentali; come pure può essere un mezzo di riconoscimento [scoprire] se uno ha fatto o non ha fatto alcunché; ma in ogni modo la forma di riconoscimento più intimamente connessa con la favola e con l'azione è quella di cui fu detto prima. Infatti cotal forma di riconoscimento, come anche cotal forma di peripezia,

[46] Si riferisce alle due scene che vanno rispettivamente dal v. 924 al v. 1085 e dal v. 1110 al v. 1185. La peripezia è propriamente in questa seconda scena, quando il vecchio pastore, costretto dalle domande di Edipo e dal confronto col messo di Corinto, confessa di aver ricevuto Edipo appena nato dalle mani di Giocasta; e così tutto si chiarisce. La « cosa gradita » è la morte di Polibo, re di Corinto, per la quale Edipo sarebbe divenuto re di un nuovo regno; ma l'ὡς..... ἀπαλλάξων va inteso con molta libertà, perché il messo non poteva certo esser venuto con codesta intenzione.

1452 b produrranno sentimenti di pietà e di terrore; e sono appunto le azioni che suscitano siffatti sentimenti quelle di cui la tragedia, come già fu definito, è imitatrice. E si aggiunga che proprio da codesti riconoscimenti e peripezie dipende lo scioglimento infelice o anche felice [della tragedia]. Siccome poi, com'è ovvio, il riconoscimento è riconoscimento di persone, così, talora, avremo riconoscimento di una persona sola rispetto all'altra, quando l'altra sia già manifesto chi è; talora, invece, sarà necessario che tutt'e due le persone si diano a riconoscere reciprocamente: così, per esempio, [nella *Ifigenia in Tauride* di Euripide,] Ifigenia fu riconosciuta da Oreste mediante la lettera ch'ella consegnò [a Pilade] da portargli; ma c'era bisogno di un altro mezzo di riconoscimento perché Oreste fosse riconosciuto da Ifigenia [47].

Due parti della favola dunque si aggirano intorno a questa specie di casi, e sono la peripezia e il riconoscimento. Una terza parte è la catastrofe. Di queste tre parti la peripezia e il riconoscimento sono state trattate; la catastrofe è un'azione che reca seco rovina o dolore, dove si veggono, per esempio, cadaveri sulla scena [48], si assiste a dolori strazianti, a ferite e ad altre e simili sofferenze [49].

[47] Si riferisce ad EURIP. *Iph. Taur.* 727 sgg.: Ifigenia è riconosciuta da Oreste (v. 769) mediante la lettera ch'ella consegna e legge a Pilade perché la porti a Oreste in Argo; Oreste è riconosciuto facilmente perché Pilade, presente Ifigenia, gli presenta senz'altro la lettera (v. 794). Ma certo (cfr. 16. 1454 b 32) Aristotele comprende fra i mezzi di riconoscimento anche le prove che Ifigenia chiede al fratello per meglio assicurarsi della sua identità.

[48] Si sa che di morti sulla scena non ne avvenivano o assai raro, figurando sempre la scena la facciata e non l'interno di un'abitazione. E si rammenti il famoso precetto di HORAT. *Poet.* 185: « ne pueros coram populo Medea trucidet... ». Ma su la scena si mostravano i morti o per mezzo dell'enciclèma o a traverso le porte stesse del fondo. Perciò tradussi « che si veggono » e dissi « cadaveri » per togliere ogni ambiguità. Del resto il plurale di οἱ θάνατοι ebbe anche questo significato.

[49] Esempi, i dolori di Filottete, Edipo che torna in iscena dopo aversi strappati gli occhi, e infiniti altri.

12.

Quali siano le parti che una tragedia non può non avere, come quelle che costituiscono gli elementi essenziali alla sua qualità di tragedia, già dicemmo precedentemente; vediamo ora le sue parti sotto il rispetto della quantità, quelle cioè nelle quali una tragedia si può dividere e che [non si trovano, come le prime, frammischiate l'una nell'altra, ma] l'una dopo l'altra si seguono separate e distinte [50]. Queste parti o sezioni sono le seguenti: prologo, episodio, esodo, canti del coro. I canti del coro si distinguono in pàrodo e stàsimo, che sono comuni a tutte quante le tragedie; mentre, speciali di alcune tragedie soltanto, sono i canti cantati su la scena [da uno o da più attori] e i commi. Prologo è tutta quella parte della tragedia che precede l'entrata del coro [, cioè il pàrodo]. Episodio è quella parte della tragedia che sta tutta quanta fra due interi canti corali. Esodo è quella parte della tragedia che sta tutta quanta dopo l'ultimo canto corale. Dei canti corali il pàrodo è la prima cantata che sia detta intieramente dal coro, lo stàsimo è un canto del coro senza versi anapestici e trocaici. Il commo è un canto lamentevole cantato a vicenda dal coro ⟨e da uno o più personaggi della scena; e i canti della scena sono canti propri di attori che cantano⟩ dalla scena.

Quali siano dunque le parti che una tragedia non può non avere come quelle che costituiscono gli elementi essenziali alla sua qualità di tragedia, già dicemmo precedentemente; le sue parti sotto il rispetto della quantità, e precisamente le diverse e distinte sezioni nelle quali una tragedia si può dividere, sono queste che ora abbiamo descritte.

[50] Ho creduto necessario mettere in luce, pur con l'aiuto di supplementi, il preciso valore del κεχωρισμένα che non mi pare sia stato inteso ordinariamente con piena esattezza, e che richiama il χωρίς del luogo citato sopra 1449 b 25-30.

13.

Ora, quali scopi debba aver di mira il poeta, e da che cosa guardarsi nel comporre le sue favole; inoltre, per quali vie la tragedia potrà raggiungere il suo proprio fine: ecco ciò che mi resta tuttavia da dire dopo quello che già ho detto [51].

Poiché dunque la più perfetta tragedia dev'essere di composizione non semplice ma complessa, e anche bisogna che ella sia mimèsi di casi i quali destino pietà e terrore, — ché questo appunto è il carattere peculiare di tal genere di mimèsi; — egli è chiaro, prima di tutto, che non bisogna siano rappresentati su la scena, in atto di passare dalla felicità alla infelicità, uomini dabbene, non potendo ciò ispirar terrore né pietà ma solo ripugnanza; secondo, che non vi siano rappresentati in atto di passare dalla infelicità alla felicità uomini malvagi, essendo questa, fra tutte, la cosa più aliena dallo spirito tragico, in quanto non possiede nessuno de' requisiti di cui la tragedia bisogna, e difatti né soddisfa il pubblico [52], né suscita alcun sentimento né di
1453 a pietà né di terrore; e finalmente, terzo, neanche bisogna ch'ella rappresenti uomini estremamente malvagi cadere dalla felicità nella infelicità, perché, se anche una composizione siffatta potrebbe soddisfare per un certo rispetto il gusto del pubblico, non potrebbe però suscitare nessun sentimento né di pietà né di terrore: si prova pietà per una persona la quale sia immeritamente [53]

[51] Nei capp. 7-11. Riprende dunque a trattare del μῦθος in genere e in particolare di quella forma di μῦθος che deve suscitare i due affetti essenzialmente tragici, pietà e terrore. Ma a suscitare questi due affetti giovano sopra tutto gli elementi di sorpresa (1452 a 4), cioè la peripezia e il riconoscimento; e questi elementi sono proprii della tragedia complessa, non della semplice (1452 a 16 sgg.): perciò la tragedia complessa è la tragedia ideale.

[52] φιλάνθρωπον, interpretato ordinariamente, e qui e in altri due luoghi (1453 a 3; 18 1456 a 23), a significare un sentimento di simpatia umana per chi soffre, anche se la sofferenza è meritata.

[53] Inteso alla lettera, cioè come se fosse al tutto senz'ombra di colpa, si troverebbe in contraddizione col primo caso, e sarebbe non ἐλεεινόν ma μιαρόν. S'intenda dunque di una sproporzione tra la colpa e la pena; e anche e massimamente, come è detto poi (1453 a 10-15), di colpa e sventura cagionate da ἁμαρτία, non da μοχθηρία.

colpita da sventura, si prova terrore [54] per una persona la quale [, egualmente colpita da sventura,] abbia parecchi punti di somiglianza con noi; e insomma, pietà per l'innocente, terrore per chi ci somiglia: cosicché, dunque, casi come questo non potranno mai aver niente né di pietoso né di terribile [55]. Resta, fra queste due vie estreme [56], la via di mezzo. Sarà cioè buon personaggio da tragedia colui il quale, senza essersi particolarmente distinto per sua virtù o sentimento di giustizia, neanche sia tale da cadere in disavventura a cagione di sua malvagità o scelleraggine, bensì a cagione soltanto di qualche errore [57]: sul tipo insomma di coloro che, come Edipo, Tieste e altri ben noti personaggi nati da simili famiglie, [finirono sventuratissimi, mentre dapprima] erano in grande reputazione e prosperità.

È necessario dunque che una favola ben costituita sia semplice [58] anzi che doppia, come vorrebbero alcuni; e che non vi sia passaggio dalla infelicità alla felicità, ma al contrario dalla felicità

[54] Terrore, in tutte queste espressioni, significa più propriamente trepidazione.

[55] Manca il quarto caso, cioè del personaggio dabbene che passi dalla infelicità alla felicità. Caduto dal testo, come pretendono alcuni, che per ciò tentarono vari supplementi (cfr. l'ediz. del Susemihl), o voluta omissione? In realtà questo caso sarebbe identico al terzo, cioè del malvagio che cade dalla felicità nella infelicità: così l'uno come l'altro, per la esatta corrispondenza tra la colpa e la pena, tra le virtù e il premio, non hanno niente né di pietoso né di terribile, cioè di tragico. E anzi questo quarto caso, e lo nota espressamente Aristotele poco più innanzi, presenta una situazione più da commedia che da tragedia; e rientra nel numero delle tragedie a lieto fine che posson piacere solo a spettatori e a critici di cattivo gusto e che Aristotele condanna.

[56] Cioè tra l'uomo interamente buono e l'uomo interamente cattivo, con la duplice possibilità per ciascuno.

[57] Errore di giudizio derivante da ignoranza di qualche fatto o circostanza materiale. Cfr. *Eth. Nic.* E 1135 b 12; Γ 1110 b 31.

[58] Qui la parola ἁπλοῦς (μῦθος) riceve dalla sua antitetica διπλοῦς un valore affatto diverso da quel che vedemmo in 9. 1451 b 34, in 10. 1452 a 13 sgg., e in 13. 1452 b 32, dove ἁπλοῦς aveva per antitesi πεπλεγμένος. Dobbiamo anzi aggiungere che qui un ἁπλοῦς μῦθος è al tempo stesso un πεπλεγμένος μῦθος, e che solo è semplice in quanto ha una semplice e unica linea di soluzione.

alla infelicità; e che questo mutamento di fortuna non dipenda da scelleraggine, ma solo da qualche grave errore; e che colui che commette l'errore, o sia del tipo già descritto, o tutt'al più migliore, non peggiore [59]. Una prova di ciò che dico è quello che succede nella realtà. Dapprima infatti i poeti accettavano qualunque mito capitasse loro tra le mani; ora invece le tragedie più belle si sogliono comporre intorno a un numero limitato di famiglie, per esempio, intorno ad Alcmeone, a Edipo, a Oreste, a Meleagro, a Tieste, a Telefo, e a quanti altri accadde di trovarsi impigliati in qualche situazione terribile, sia che la subissero, sia che ne fossero essi stessi la causa diretta.

Concludendo, la tragedia teoricamente più perfetta sarà quella che avrà una struttura di questo genere. Perciò cadono nel medesimo errore [dei critici sopra ricordati] [60] coloro i quali accusano Euripide di seguire nelle sue tragedie questo criterio, e cioè che in gran parte le sue tragedie hanno uno scioglimento doloroso. Ma è proprio questo, come s'è detto, lo scioglimento giusto. Ed eccone la prova migliore. Su la scena e ne' pubblici concorsi sono appunto le tragedie con fine dolorosa quelle che, se eseguite bene, raggiungono evidentemente l'effetto più tragico; ed Euripide, se anche riguardo al resto non dà alle sue tragedie una struttura ottima [61], si dimostra pur sempre il più tragico dei poeti. Di secondo ordine invece, e non di primo come pretendono

[59] Con queste parole, che del resto riecheggiano altrove nella *Poetica* (2. 1448 a 3 sgg., a 18; 15. 1454 b 9; 25. 1460 b 34), Aristotele viene un poco a temperare la rigidezza di sue precedenti proposizioni: il ὅμοιος e l'ἐπιεικής possono bene incontrarsi in un personaggio che sia βελτίων ἢ καθ' ἡμᾶς.

[60] Conservo la lezione τὸ αὐτό. È lo stesso errore di coloro i quali vorrebbero che la tragedia avesse (1453 a 13) una duplice combinazione di casi, διπλοῦν μῦθον, e quindi una duplice e diversa soluzione o catastrofe per i buoni e per i cattivi.

[61] Per esempio, riguardo ai miti (cfr. 15. 1454 b 1, 16. 1454 b 31), ai caratteri (cfr. 15. 1454 a 27 sgg., 25. 1461 b 20 sgg.), al coro (cfr. 18. 1456 a 27); cioè a dire, in tutto ciò che non apparteneva direttamente alla soluzione: dove appunto convergeva il biasimo dei critici e dove invece, come quella che più profondamente era agitata dalle due emozioni caratteristiche della tragedia, pietà e terrore, era la ragione principale de' suoi successi teatrali.

alcuni, è quella forma di tragedia che ha, come l'*Odissea* [62], una duplice combinazione di casi, e quindi un duplice e contrario scioglimento per i personaggi migliori e per i peggiori. È chiaro ch'essa è detta di primo ordine a cagione di certa mollezza di animo da parte degli spettatori [63]; perché i poeti nelle loro creazioni amano secondare i desideri del pubblico. Ma non è questo il diletto che si richiede dalla tragedia, il quale è proprio piuttosto della commedia. Quivi difatti, se anche nella favola figurino personaggi tra loro nemicissimi, per esempio Oreste ed Egisto, ecco che alla fine se ne partono da buoni amici e nessuno uccide, nessuno è ucciso.

14.

Il terrore e la pietà possono dunque esser suscitati dallo spet- 1453 b
tacolo scenico, ma anche possono scaturire dalla intrinseca composizione dei fatti; e questo naturalmente viene in prima linea ed è segno di miglior poeta [64]. Perché la favola, anche indipendentemente dal vederla rappresentata su la scena, bisogna sia costituita in modo che pur solo chi ascolti la narrazione dei fatti accaduti riceva dallo svolgersi di codesti fatti un brivido di terrore e un senso di pietà. Il che si può provare ascoltando leggere, per esempio, la tragedia di Edipo. Cercar di promuovere questi sentimenti mediante lo spettacolo scenico è cosa che non ha che fare con l'arte del poeta e ci deve pensare il corègo. Quelli poi che mediante lo spettacolo scenico vogliono darci, non già, dico, il senso del terribile [tragico], ma del mostruoso puro e semplice, costoro non hanno niente di comune con la tragedia. Perché

[62] Lo schema del duplice svolgimento e scioglimento dell'*Odissea* è dato dallo stesso Aristotele in 17. 1455 b 16-23.

[63] Mollezza o fiacchezza di animo che poi si risolve in difetto di gusto ed errore di giudizio: in quanto, per desiderio che le tragedie finiscano lietamente, non si distingue più fra tragedia e commedia, che è distinzione essenziale alla intelligenza dell'una e dell'altra e del diverso fine o diletto di ciascuna.

[64] In quanto il poeta è per sua natura μιμητὴς ἐν λόγῳ (cfr. 1. 1447 a *passim*).

dalla tragedia non si deve ricercare ogni sorta di diletto, ma quello solo che le è proprio. E siccome il diletto proprio della tragedia, e che il poeta deve procurare, è quello che scaturisce, mediante la mimèsi, da fatti che destino pietà e terrore, è chiaro che esso poeta deve introdurre nell'interno dell'azione drammatica [e non in accidenti esteriori] ciò appunto che potrà suscitare questi sentimenti.

Vediamo dunque, dei casi che intervengono, quali possono colpire di terrore il nostro animo, o, più tosto, quali possono destare la nostra commiserazione. Azioni che straordinariamente ci colpiscano debbono di necessità accadere tra persone le quali, o siano amiche fra loro, o siano nemiche, o non siano né amiche né nemiche. Se è un nemico [che compia o mediti compiere] contro un nemico [alcuna di cotali azioni], non c'è niente in questo che muova la nostra pietà, sia che costui eseguisca di fatto la sua azione, sia che stia per eseguirla; e rimane solo quel senso di perturbamento che reca seco la catastrofe in se medesima. Lo stesso accadrebbe trattandosi di persone le quali non siano fra loro né amiche né nemiche. Ma quando codeste catastrofi avvengono tra persone legate da vincoli di parentela, come quando, per esempio, un fratello uccida o mediti di uccidere il fratello, o un figlio il padre, o una madre il figlio, o un figlio la madre, o comunque l'uno nuoccia all'altro in qualche simile modo, ecco quali sono i soggetti [veramente tragici] che il poeta deve ricercare. Perciò i miti bisogna lasciarli così come li abbiamo avuti: dico [cioè che non bisogna mutarli nei loro punti capitali;] per esempio, che Clitennestra morì uccisa dal [suo figliuolo] Oreste ed Erifile dal [suo figliuolo] Alcmeone; ma al tempo stesso deve il poeta trovare un suo modo personale di valersi bellamente anche di ciò che la tradizione gli fornisce.

Dirò più chiaro che cosa voglio intendere con queste parole « valersi bellamente ». È possibile che l'azione si svolga alla maniera de' poeti antichi i quali, di solito, facevano che i loro personaggi operassero in perfetta coscienza e conoscenza [di sé e delle persone con cui avevano rapporto]; come fece anche Euripide rappresentando Medea che uccide i propri figli [65]. Ma è anche

[65] EURIP. *Med.* 1236 sgg.

possibile che l'azione si compia senza che chi la compie sia consapevole della speciale terribilità sua, e solo più tardi venga a conoscenza dei vincoli di parentela [che lo legavano a coloro contro cui operò]: per esempio, l'*Edipo* [*re*] di Sofocle. Veramente nell'*Edipo* sofocleo questa azione ha luogo fuori della tragedia propriamente detta [66]; ma ne possono accadere anche nell'interno della tragedia medesima, com'è il caso di Alcmeone [nella tragedia omonima] di Astidamante o di Telègono nell'*Odisseo ferito* [di Sofocle]. V'è poi anche un terzo modo, oltre questi, e cioè di colui il quale, non conoscendo [qual vincolo di parentela lo leghi ad una data persona], sta per fare contro di essa qualche cosa di irreparabile; ma ecco che, prima di fare, viene a conoscere in tempo [codesta persona chi è]. Oltre questi tre, non ci sono altri casi possibili. E veramente non si possono dare che queste quattro situazioni: o fare o non fare consapevolmente; o fare o non fare inconsapevolmente [67]. Di queste situazioni quella di colui che in piena coscienza sta per fare e poi non fa è la peggiore perché repugnante e non tragica, e difatti non si risolve in nessuna catastrofe. Perciò nessun personaggio opera in codesto modo se non raramente; come nell'*Antigone* [di Sofocle] Emone [quando sta 1454 a
per uccidere] Creonte [e poi non lo uccide] [68]. Viene in secondo

[66] Narrata da Edipo, vv. 800 sgg.

[67] Questa contraddizione tra le due proposizioni, o meglio, tra la enumerazione precedente che esamina di fatto solo tre casi possibili e la enumerazione successiva che riesamina questi tre più un quarto, ha fatto pensare a una probabile lacuna da integrarsi e collocarsi variamente. Non mi pare necessario. Aristotele comincia con l'enumerare tre possibilità; 1. operare con conoscenza della persona contro cui si opera (es., Medea e i figli); 2. operare senza questa conoscenza, e il riconoscimento vien dopo (es. Edipo e Laio); 3. non operare perché soccorre in tempo il passaggio dalla non conoscenza alla conoscenza (es., Ifigenia e Oreste). E conclude che questi tre casi esauriscono ogni possibilità. In realtà, egli aggiunge, i casi, logicamente, sono quattro; se non che questo quarto caso, non operare permanendo la conoscenza, senza cioè che ci sia passaggio dal non conoscere al conoscere, non merita considerazione, e infatti è rarissimo (es. Emone e Creonte). E così, liberatosi da questo quarto caso che diventa il primo della nuova serie, seguita a riesaminare e giudicare gli altri tre che diventano, a loro volta, secondo il primo, terzo il secondo e quarto il terzo.

[68] O non si tratta dell'*Antigone* di Sofocle, il che è assai poco pro-

luogo che l'azione [consapevolmente meditata] di fatto si compia. Migliore è il caso di colui che senza conoscere opera, e riconosce dopo avere operato. Qui non c'è niente di repugnante, e anzi il riconoscimento ci colpisce di stupore e di costernazione [69]. Ottima fra tutte è la situazione che ricordammo per ultima: qual è quella, per esempio, del *Cresfonte* [di Euripide], dove Merope sta per uccidere il figlio, ma lo riconosce in tempo e non lo uccide; o quella della *Ifigenia* [*in Tauride* di Euripide], dove la sorella [sta per uccidere] il fratello [, ma poi lo riconosce e non lo uccide]; o quella dell'*Elle*, dove il figlio, sul punto di consegnar la madre [ai nemici ?], la riconosce [e non la consegna].

Ecco dunque perché, come già fu detto [70], le tragedie si aggirano intorno a un numero limitato di famiglie: perché i poeti,

babile; o bisogna ammettere che Aristotele si lasciò andare a questo primo esempio che gli capitò per una pura coincidenza di forma e senza preoccuparsi che l'episodio non riguardava lo svolgimento sostanziale dell'azione. Che Emone, visto Creonte (*Antig.* 1231 sgg.; e, si badi, non è azione ma racconto del nunzio), gli si getti contro e poi volga in se stesso la spada, non ha valore se non a giustificare psicologicamente l'esaltazione che conduce Emone a uccidersi. Notò questo anche lo scoliasta (al v. 1232), richiamando acutamente il v. 751. E invero l'incoerenza ci sarebbe stata se Emone avesse ucciso Creonte e non sé.

[69] Verrebbe da sospettare col Susemihl che l'ottima delle soluzioni non sia la seguente, ma questa: che è quella dell'*Edipo re* e che corrisponde in ogni punto alla perfetta tragedia secondo il tipo aristotelico, con passaggio dalla felicità alla infelicità com'è detto e ripetuto nel cap. 13; e che quindi sia avvenuto uno spostamento nell'ordine tradizionale. È poco sostenibile sospetto. Tanto più che Aristotele, volutamente, nella ripetuta classificazione, sembra attenersi all'ordine dei tre casi esaminati prima. C'è piuttosto un mutato punto di vista: Aristotele, ora, guarda al μιαρόν; in questo modo: il primo caso (Emone) è solo μιαρόν e rimane tale; il secondo (Medea) è anche μιαρόν, ma la repugnanza dell'atto è dominata e giustificata; il terzo (Edipo) potrebbe essere μιαρόν, e non è, perché chi opera non sa; il quarto (Ifigenia etc.) non è μιαρόν assolutamente.

[70] Aristotele torna al ragionamento che aveva interrotto in 1453 b 24 per la lunga parentesi sul modo di valersi bellamente della materia tradizionale. E come in 9. 1451 b 15 sgg. aveva dato ragione perché i poeti tragici si attenessero così scrupolosamente ai dati della tradizione, così qui e nel cap. precedente (13. 1453 a 18 sgg.) vuol dar ragione perché, rispetto a una così abbondante fioritura di tragedie, il numero degli argomenti fosse proporzionatamente assai scarso.

nella loro ricerca di soggetti tragici, non già per alcuna conoscenza di norme artistiche, ma solo per caso, trovarono da introdurre nelle loro tragedie siffatto genere di situazioni; e così furon costretti a ricorrere a quel numero limitato di famiglie a cui cotali dolorosi accidenti erano capitati.

Della composizione de' fatti e di che natura le favole hanno da essere s'è discorso dunque sufficientemente.

15.

Per ciò che riguarda i caratteri, quattro sono i punti a cui si deve mirare. Il primo e il più importante è che essi siano nobili [71]. Un personaggio avrà carattere se, come fu osservato [72], ciò ch'egli dice o fa mostri chiaramente qualche sua inclinazione morale; e quindi avrà carattere nobile se questa sua inclinazione sarà nobile, e così via. Siffatta nobiltà è possibile in ogni classe di persone: anche una donna e anche un servo possono avere nobiltà di carattere; benché veramente di questi due tipi l'uno sia piuttosto di natura inferiore, e l'altro sia generalmente di assai poco pregio [73]. Il secondo punto è che i caratteri siano appropriati. C'è, per esempio, il carattere virile; ma non sarà proprio di una donna essere allo stesso modo di un uomo virile ed eloquente. Terzo punto è che i caratteri siano conformi [alla tradizione o mitica o storica]; e questa, in realtà, è cosa diversa dalla creazione di caratteri nobili e di caratteri appropriati nel senso che abbiamo

[71] Cioè, superiori al normale (cfr. 2. 1248 a 2 sgg.); e questo relativamente a ogni classe di persone, com'è dichiarato più innanzi.

[72] In 6. 1450 b 8 sgg.

[73] « Perché la donna », come leggiamo in *Hist. anim.* 1 608 b 8, « è più dell'uomo misericordiosa e più facile alle lacrime, oltre che più invidiosa più querula più propensa ai litigi e alle risse; e anche è meno coraggiosa e più disposta alla disperazione e più menzognera », ecc. ecc. Non si negano virtù alla donna, ma sono diverse che nell'uomo (*Pol.* A 1260 a 20). E quanto allo schiavo, egli è senza dubbio utilissimo ai bisogni della vita, ma appunto perciò non grande virtù gli è necessaria, bensì quella poca che gli basta a compiere con solerzia e con ordine i suoi uffici (a 35 sgg.).

ora dato a queste parole [74]. Quarto punto è che i caratteri siano sempre coerenti a se stessi. Così che, per esempio, se anche la persona che fornisce il soggetto alla mimèsi è incoerente, e di tale natura [nella tradizione mitica o storica] è il carattere che il poeta si è proposto di rappresentare, ebbene, bisogna che [anche nella mimèsi] esso sia coerentemente incoerente. Un esempio di perversità di carattere non richiesta necessariamente dall'azione ce lo dà la figura di Menelao nell'*Oreste* [di Euripide]; esempi di sconvenienza [rispetto alla tradizione?] e di mancanza di proprietà di carattere sono la lamentazione di Odisseo nella *Scilla* [di Timoteo] e la tirata oratoria di Melanippe [nella *Melanippe la saggia* di Euripide] [75]; un esempio di incoerenza ce lo dà l'*Ifigenia in Aulide* [di Euripide]: dove l'Ifigenia che supplica [per la propria vita] non rassomiglia niente all'Ifigenia [che vuol morire] nella fine del dramma [76].

[74] Aristotele presenta una obiezione che risolverà più oltre (b 8): se i personaggi, egli pensa, hanno da essere di carattere nobile, χρηστόν, e appropriato, ἁρμόττον, come possono essere in ogni caso eguali o simili all'originale che imitano, così da essere pur sempre riconoscibili (cfr. per questo senso di ὅμοιον più avanti, 1454 b 10; cui non contraddicono 2. 1448 a 6-12, 13. 1453 a 5, dove ὅμοιον vale simile al normale, né meglio né peggio), e insomma conformi a quel che di loro ci dice e descrive la tradizione mitica o storica? Per ciò aggiunge per il momento, come a chi gli movesse questa obiezione, che si tratta «infatti», γάρ, di cosa diversa.

[75] Questa *Scilla*, come resulta chiaro dalla scoperta di un papiro pubblicato dal Gomperz (cfr. la nota del Bywater *ad loc.*), è il ditirambo, *Scilla*, di Timoteo, nel quale Odisseo cantava una lamentazione che non si addiceva a quell'idea del carattere di Odisseo che ci siamo formata per tradizione, ὅμοιον τινι.... ἀλλ' οὐ 'Οδυσσεῖ. Perciò si sarebbe tentati di interpretare questo esempio come quello del non conforme alla tradizione (ἀνομοίου), che appunto manca. Anche perché sembrerebbe singolare che del μὴ ἁρμόττοντος si dessero due esempi e non uno come degli altri casi; né credo farebbe difficoltà ἀπρεποῦς = ἀνομοίου. Se non che la frase è così costituita (τοῦ δὲ..... καὶ μὴ..... ὅ τε..... καὶ ἡ) che non si può scindere senza violenza a significare due concetti distinti. Tutt'al più potremmo supporre che l'uno e l'altro esempio fossero citati ciascuno per ambedue i difetti: e cioè Odisseo fosse citato come esempio di disformità con la tradizione e al tempo stesso con la sua natura di uomo-eroe; Melanippe, di disformità con la sua natura di donna e al tempo stesso con la tradizione.

[76] *Iph. Aul.* 1211 sgg. e 1368 sgg. Ma bisogna confessare che non si può esser d'accordo col severo giudizio di Aristotele.

Dunque, anche nella pittura dei caratteri, come nella composizione dei fatti, bisogna aver sempre di mira ciò che è richiesto dalle leggi del necessario o del verisimile; cosicché, dato, per esempio, un personaggio di questo o quel carattere, ciò che egli dice o fa deve resultare appunto da cotesto suo carattere conformemente alle leggi della necessità o della verisimiglianza; allo stesso modo che, dato un fatto, se un altro fatto succede a quello, anche questa successione ha da resultare conforme alle leggi della necessità o della verisimiglianza [77].

È evidente pertanto che anche gli scioglimenti delle tragedie debbono venir fuori dalla struttura della tragedia in se stessa, e 1454 b
non da un artificio meccanico come nella *Medea* [di Euripide], e come pure in quel punto della *Iliade* che si riferisce alla [provocata e poi impedita] partenza [dei Greci da Troia] [78]. Dell'artificio scenico si può far uso per ciò solo che è fuori dell'azione drammatica, sia per quei fatti che accaddero prima e che lo spettatore non è in grado di conoscere, sia per quelli che dovranno accadere poi e che quindi hanno bisogno di esser predetti e annunziati. Si sa che noi attribuiamo agli dèi questo privilegio di poter vedere ogni cosa. Né ha da esserci nello svolgimento dell'azione alcunché di irrazionale; e, se questo è inevitabile, sia fuori della tragedia, com'è nell'*Edipo* [*re*] di Sofocle [79].

Ora, siccome la tragedia è mimèsi di persone superiori al livello comune, sarà bene che i poeti seguano l'esempio dei buoni pittori di ritratti: i quali, producendo le fattezze peculiari di un

[77] In sostanza tre almeno delle quattro varietà esaminate si riducono a un unico concetto di coerenza: 1. coerenza per necessità o verisimiglianza con la classe o specie o condizione a cui il personaggio appartiene, ἁρμόττον; 2. coerenza *eodem modo* con la tradizione e con la realtà, ὅμοιον; 3. coerenza *eodem modo* con se medesimo, ὁμαλόν. Vedremo più oltre per il concetto di χρηστόν.

[78] Tradussi genericamente «artificio meccanico» perché vi si potessero comprendere ambedue gli esempi: 1. l'apparizione del carro alato donato a Medea da Elio ond'ella potesse sfuggire alle mani dei nemici (Eurip. *Med.* 1317 sgg.); 2. l'apparizione di Atena in *Il.* II 155 sgg., la quale impedì, insieme e d'accordo con Odisseo, la partenza dei Greci da Troia.

[79] È irrazionale, secondo Aristotele, che Edipo non fosse mai riuscito a sapere come morì Laio. Cfr. 24. 1460 a 30.

individuo, ne disegnano un ritratto che, senza venir meno alla somiglianza, è tuttavia più bello dell'originale. E così anche il poeta che voglia riprodurre persone o troppo facili all'ira o troppo remissive o con altrettali infermità di carattere, deve, pur conservando in loro codesti tratti speciali, improntarle a una conveniente nobiltà e grandezza. Un esempio [del modo come può essere idealmente raffigurato] un carattere duro e caparbio ce lo offre il tipo di Achille in Agatone e in Omero.

Questi princìpi è bene che il poeta li abbia sempre presenti; ma oltre questi è anche bene egli tenga conto di certe norme che si determinano relativamente alle impressioni del pubblico, — e s'intende che io parlo solo di quelle impressioni che sono direttamente connesse con la sua arte di poeta; — perché non è difficile anche sotto questo rispetto cadere in parecchi errori. Ma di ciò è stato discorso abbastanza negli scritti che ho già pubblicati [80].

16.

Che cosa sia in genere il riconoscimento è stato detto più innanzi [81]; le sue diverse specie sono le seguenti. La prima, che è fra tutte la meno artistica e della quale pur fanno uso grandissimo i poeti quando non sanno trovare di meglio, è il riconoscimento mediante segni. Di questi segni, alcuni sono congeniti, come, per esempio, «la lancia» che portano [impressa sul corpo gli Sparti] «nati dalla terra»; o come «le stelle» di cui si vale Carcino nel *Tieste*; altri sono acquisiti: e di questi, alcuni sono nel corpo, come le cicatrici, altri fuori del corpo, per esempio, le collane, o come quella barchetta onde avviene il riconoscimento nella *Tiro* [di Sofocle]. Anche di questi segni ci si può servir bene e ci si può servir male: Odisseo, per esempio, mediante la cicatrice, in un modo fu riconosciuto dalla nutrice e in un modo

[80] Appunto, nel dialogo oggi perduto περὶ ποιητῶν.

[81] In 11. 1452 a 30 sgg. E sull'importanza in genere di questo elemento nella struttura di una tragedia cfr. 6. 1450 a 37, e soprattutto 11. 1453 b 28 sgg.

dai porcai [82]. E in verità quei riconoscimenti nei quali il segno è adoperato consapevolmente come mezzo di persuasione, sono meno artistici di altri, e così in genere tutti quelli che avvengono in questo modo; quelli invece che càpitano inaspettatamente, come il riconoscimento [di Odisseo] nella scena del bagno [83], questi sono migliori. La seconda forma comprende quei riconoscimenti che sono creati artificialmente dal poeta, e perciò non sono artistici: per esempio, il modo come [Oreste] nella *Ifigenia* [*in Tauride* di Euripide] dette a riconoscere che era Oreste. Di fatti, mentre Ifigenia si dà a riconoscere per mezzo della lettera, Oreste invece dice da se stesso [che è Oreste], come appunto volle il poeta e non il mito. Perciò questa forma di riconoscimento si avvicina in certo modo al difetto che notai più sopra: e in vero Orèste avrebbe pur potuto avere anche lui qualche segno [per farsi riconoscere]. Un altro esempio di questo genere è la «voce della spola» nel *Tereo* di Sofocle. La terza forma di riconoscimento è quella che si ha mediante la memoria, in quanto cioè una persona, per cosa che veda [o oda], prorompe in una manifestazione del proprio sentimento [, onde si rivela]. Così nei *Ciprii* 1455 a di Diceogene, dove [Teucro], alla vista del quadro, dette in uno scoppio di pianto; e così nell'episodio di Alcinoo, dove [Odisseo], all'udire il citarista, si ricordò de' suoi casi e pianse: e in tal modo l'uno e l'altro furono riconosciuti. La quarta forma è quella che nasce da un ragionamento. Per esempio, nelle *Coefore* [di Eschilo, Elettra ragiona così]: «È giunto uno che mi somiglia; ma nessuno mi somiglia eccetto Oreste: dunque è Oreste che è giunto» [84].

[82] Cioè, bene nel primo modo e male nel secondo, com'è chiarito da ciò che segue. Nella scena del bagno, *Od.* XIX 386 sgg., Odisseo è riconosciuto dalla nutrice Euriclea contro la propria volontà, perciò il riconoscimento accade inaspettatamente; più tardi invece è lo stesso Odisseo che ha interesse a farsi riconoscere dal porcaio Eumeo e dal bovaro Filetio (*Od.* XXI 193 sgg.), e appunto perciò, πίστεως ἕνεκα, mostra egli stesso la propria cicatrice.

[83] Su questo modo di citare Omero (ἐν τοῖς Νίπτροις, come più sotto ἐν 'Αλκίνου ἀπολόγῳ) vedi nota 146.

[84] Veramente in Eschilo (*Choeph.* 168 sgg.) Elettra non ragiona proprio così: la veste sillogistica è tutta e solo di Aristotele. Il quale per altro è singolare che non abbia seguito, a proposito di questo riconoscimento, l'aperto biasimo di Euripide in *El.* 520 sgg.

Dello stesso genere è il riconoscimento che immagina per la [sua] *Ifigenia* il sofista Poliído: e di fatti era naturale che Oreste ragionasse in questo modo: « La mia sorella fu sacrificata, e così tocca a me ora di essere sacrificato ». Un altro esempio è nel *Tideo* di Teodette, dove [il padre] dice: « Venni per trovare mio figlio, ed ecco che io stesso devo morire ». E un altro è nei *Finidi*, dove [le donne], alla vista del luogo, argomentarono il proprio destino e dissero: « Qui fummo esposte, e qui dunque è nostro destino morire ». C'è poi anche una forma composita di riconoscimento, la quale involge un paralogismo da parte degli spettatori; come avviene nell'*Odisseo il falso messaggero*. Infatti, che solamente Odisseo fosse capace di tendere l'arco e nessun altro, questo è ciò che è voluto dalla immaginazione del poeta, e anzi è il presupposto centrale del dramma; anche se [a un certo punto dell'azione] Odisseo diceva che avrebbe riconosciuto l'arco, il quale [, non essendo Odisseo,] non poteva aver visto. Ora, l'avere immaginato che Odisseo si faccia riconoscere mediante questo mezzo [del tendere l'arco], mentre avrebbe dovuto mediante l'altro [del riconoscimento dell'arco], questo è paralogismo [85].

Ma, fra tutte, la miglior forma di riconoscimento è quella che scaturisce dalle vicende dell'azione medesima [86], quando cioè ci colpisce inaspettatamente e al tempo stesso avviene per cause verosimili, come nell'*Edipo* [*re*] di Sofocle e nell'*Ifigenia* [*in Tauride* di Euripide] [87]; e difatti era naturale che Ifigenia desiderasse di far arrivare una sua lettera [ad Argo]. Casi di riconoscimento come questi sono gli unici che non dipendano da artifici di segni e di collane. Vengono in second'ordine i riconoscimenti che derivano da un ragionamento.

[85] Leggo secondo l'edizione del Margoliouth (eccetto l'emendamento del Tkatsch di τό in τόν), il quale introdusse per la prima volta nel testo della *Poetica* due linee che solo un manoscritto del XIV secolo, il Riccardiano 46, conserva, e che, cadute per omoiotelèuto della parola τόξον dal rimanente della tradizione manoscritta, erano state sempre trascurate. Il supplemento è anche d'accordo con la versione araba. Trascrivo per comodità il testo (1455 a 14-16) indicando con due segni il passo integrato: τὸν μὲν γὰρ τὸ τόξον | ἐντείνειν, ἄλλον δὲ μηδένα, πεποιημένον ὑπὸ τοῦ ποιητοῦ καὶ ὑπόθεσις, καὶ εἴ γε τὸ τόξον | ἔφη γνώσεσθαι ὃ οὐχ ἑωράκει, τὸ δὲ ὡς δι' ἐκείνου ἀναγνωριοῦντος διὰ τούτου ποιῆσαι, παραλογισμός. Si tratta, a quel che pare, di un dramma che dovette avere per argomento l'uccisione dei Proci. Odisseo v'è introdotto in veste di falso messaggero.

[86] Cfr. 10. 1452 a 19; 11. 1452 a 37 sgg.; 14. 1453 b 2; 15. 1454 a 37; e altrove.

17.

Nel comporre le sue favole e specialmente nel dare a ciascun personaggio la propria espressione verbale, bisogna che il poeta si ponga quanto più è possibile dinanzi agli occhi lo svolgimento dell'azione. Perché così, vedendo ogni cosa nella più chiara luce come se fosse presente egli stesso allo svolgersi di quegli avvenimenti, potrà trovare ciò che conviene e molto difficilmente gli sfuggiranno errori di incoerenza. Una prova di ciò che dico è il rimprovero che si faceva al poeta Carcino: il suo Amfiarao ritornava fuori del tempio [quando ancora avrebbe dovuto esser dentro]; e questo sfuggì al poeta che non s'era ben raffigurati dinanzi agli occhi la scena e il suo effetto teatrale; e così il dramma alla rappresentazione cadde perché gli spettatori furono infastiditi di quell'errore [88]. E bisogna che il poeta, per quanto può, si im-

[87] Per *Oed. rex* 1110 sgg., cfr. 11. 1452 a 25, a 31. Per *Iph. Taur.* 582 sgg., 727 sgg., cfr. 11. 1452 b 6 sgg.; 14. 1454 a 7; 16. 1454 b 31 sgg.: da non confondere, dunque, della *Ifigenia Taurica*, questo primo riconoscimento, di Ifigenia riconosciuta da Oreste, con l'altro, 791 sgg., di Oreste riconosciuto da Ifigenia; lodato il primo, riprovato il secondo.

[88] La lezione e quindi la traduzione e l'interpretazione di questo brano saranno sempre incerte finché non si abbiano altre notizie su questa tragedia e su questo episodio. Probabilmente il tempio è il luogo dove Amfiarao si era nascosto per non partecipare alla guerra dei Sette contro Tebe. In ogni modo, quello che a me pare meno dubbio è; 1. che il μὴ ὁρῶντα riceve luce dal precedente ὁ (scil. ποιητής) ὁρῶν e che quindi si riferisca al poeta e non allo spettatore; 2. che non si può trattare, come alcuni credettero, per esempio il Gomperz, di un puro e semplice errore di disillusione scenica, in quanto l'attore che doveva far la parte di Amfiarao sarebbe uscito dal tempio per assumere un'altra parte; bensì di un vero e proprio errore di concezione o costruzione poetica (ché a questo intende tutto il capitolo e non alla ὄψις o materiale rappresentazione), cioè di uno di quegli errori di incoerenza di cui discorre la *Poetica* in più

medesimi perfino negli atteggiamenti de' suoi personaggi. Infatti i poeti che riescono più persuasivi sono quelli che, movendo da una eguale disposizione di animo coi loro personaggi, vivono di volta in volta le stesse passioni che vogliono rappresentare: cosicché, per esempio, con molto maggior verità riuscirà a rappresentare un animo in tempesta chi abbia l'animo in tempesta, un animo adirato chi si senta adirato. E perciò il poetare è proprio di colui che ha da natura o una versatile genialità o un temperamento entusiastico ed esaltato; gli uni per la loro duttile e facilmente plasmabile natura, gli altri per l'estasi che li rapisce.

Quanto poi agli argomenti delle tragedie [89], sì quelli che già
1455 b furono trattati da altri, sì quelli di sua propria invenzione, è bene che il poeta anzi tutto se li proponga come schemi generali; dopo ciò, li distribuisca in episodi e dia loro il necessario svolgimento. Or ecco come io credo si possa guardare un argomento nel suo schema generale. Prendiamo per esempio l'argomento della *Ifigenia* [*Taurica* di Euripide]. Una giovinetta è offerta in sacrificio; a un tratto misteriosamente scompare dagli occhi dei sacrificatori ed è trasportata in altro luogo dove è costume sacrificare alla divinità tutti gli stranieri che vi capitano. E la giovinetta diviene sacerdotessa di cotesta divinità. Dopo qualche tempo si dà il caso che a quel luogo giunge proprio il fratello della sacerdotessa. Ma si noti: che di recarsi colà glielordinò per qualche ragione l'oracolo di Apollo, e per qual fine egli vi si recò, tutto questo è fuori dello schema generale della tragedia. Dunque, giunto egli colà e fatto prigioniero, già stava per essere sacrificato allorché dette a riconoscere chi era; e il riconoscimento poté avvenire o

luoghi, sia che esso derivasse da una contraddizione fra l'uscita di Amfiarao dal tempio e gli avvenimenti che intanto si venivano svolgendo, come proposi in via provvisoria e complementare traducendo, o da altro. Conservando la lezione Mss bisogna intendere τὸν θεατήν complemento oggetto di ὁρῶντα, ed è costruzione ambigua; sospetto che τὸν θεατήν, lezione già implicita nella versione araba, sia un'antica glossa marginale inseritasi nel testo (cfr. la linea seguente) al luogo di un τὸ θέατρον, nel senso di « pubblico », « spettatori », come in 1453 a 33, 1455 a 13.

[89] Leggo τοὺς δέ. Il τούς è di B, e anche il δέ sembra risalire a tradizione manoscritta (cfr. Susemihl *ad loc.*). Il τε è dovuto a errato congiungimento col καί seguente, mentre sono i due καί che devono esser congiunti fra loro.

nel modo che immaginò Euripide o in quello che immaginò Poliído: e in verità era ben naturale che colui esclamasse: « Dunque non la mia sorella soltanto, ma anch'io ero destinato al sacrificio! ». E di qui la sua salvezza. Dopo ciò, e dati ormai i loro nomi ai personaggi, si distribuisce il materiale in episodi; ma gli episodi devono essere tutti intimamente collegati con l'azione drammatica, come, per esempio, nel caso di Oreste, l'episodio della pazzia, che fu la cagione del suo arresto, e quello della purificazione, da cui derivò la sua salvezza.

Mentre però nei drammi gli episodi devono essere [relativamente] concisi, l'epopea invece riceve da questi una sua considerevole estensione [90]. Per esempio, l'argomento generale dell'*Odissea* non sarebbe di per sé molto lungo. Un uomo vive per molti anni lontano dalla patria; Poseidone è sempre in agguato contro di lui; ed egli [, perduti i compagni,] è rimasto solo. Intanto le condizioni di casa sua sono queste, che i suoi beni glieli vengono dissipando i pretendenti della moglie, e anche suo figlio è da costoro insidiato e minacciato. Ma ecco che, dopo sofferta ogni calamità, giunge finalmente in patria; e, fattosi riconoscere egli stesso da alcune persone [91], assale senz'altro i suoi nemici, ed egli è salvo e i nemici distrutti [92]. Questa è la parte propriamente essenziale dell'*Odissea*; il resto sono episodi.

18.

In ogni tragedia sono da distinguere il nodo e lo scioglimento. Tutti quei casi che sono estranei all'azione propriamente detta, e spesso anche taluni di quelli che fanno parte di essa azione,

[90] Cfr. 5. 1449 b 12 sgg., dove è già una prima comparazione fra tragedia ed epopea dal punto di vista della lunghezza; e più oltre, 24. 1459 b 17 sgg.

[91] Cfr. per questi riconoscimenti 16. 1454 b 26 sgg. Qui Aristotele più specialmente ricorda *Od.* XXI 193 sgg., quando Odisseo si fa riconoscere volontariamente dal porcaro Eumeo e dal bovaro Filetio; e subito dopo assale i Proci.

[92] Ecco la duplice fine dell'*Odissea* in 13. 1453 a 31.

costituiscono il nodo; il resto è lo scioglimento[93]. In altre parole, chiamo nodo quella serie di casi che vanno da ciò che si prende come principio della favola[94] fino a quel punto della tragedia da cui immediatamente si inizia la mutazione [da uno stato di infelicità] a uno stato di felicità o viceversa; e chiamo scioglimento quella serie di casi che vanno dal principio di codesta mutazione sino alla fine. Così, per esempio, nel *Linceo* di Teodette[95] il nodo comprende non solo gli avvenimenti anteriori dell'azione, ma anche l'arresto del figlio e quindi ⟨la scoperta⟩ di codesti avvenimenti[96]; lo scioglimento va dall'accusa di morte fino alla fine.

Ci sono quattro diverse specie di tragedia, secondo che prevalga l'uno o l'altro dei quattro elementi che già sono stati descritti[97]. Primo, v'è la tragedia complessa, in cui sono tutto la

[93] Per questi casi τὰ ἔξωθεν cfr. 14. 1453 b 30, 17. 1455 b 9. Possono anche trovarsi nel dramma stesso, ma come narrati, non come rappresentati. Sono, in sostanza, ciò che noi diciamo l'antefatto. Ho mantenuta, traducendo, la posizione di πολλάκις.

[94] Non «dal principio», ma da quel punto che in una data serie di avvenimenti si può prendere come principio: cfr. 7. 1450 b 28. E si capisce che l'ἀρχή viene a cadere di solito nei τὰ ἔξωθεν, cioè fuori della tragedia.

[95] Cfr. 11. 1452 a 28.

[96] Luogo corrotto. L'emendamento più comunemente accolto, ἡ αὐτῶν δή⟨λωσις, λύσις δ' ἡ⟩ (Christ, Gomperz; il supplemento λύσις δ' ἡ è anche in un Ms), sembrerebbe confermato dalla versione araba («atque etiam ea quae manifestavit, dissolutio autem illa»: Tkatsch) e giustificabile paleograficamente. Il guaio è che di questa tragedia non abbiamo altra notizia che qui e nel luogo ricordato sopra.

[97] Tutto questo brano (τραγῳδίας δέ..... ἐν ᾅδου) è oscurato da grande incertezza. Le difficoltà fondamentali sono due: la prima è che non sappiamo di certo a qual luogo della *Poetica* riferire le parole τοσαῦτα γ. τ. μ. ἐλέχθη, la seconda è la lacuna dopo τέταρτον. Rispetto alla prima difficoltà non è possibile, per quanti sforzi si facciano, pensare a quattro dei sei elementi enumerati in 1450 a 9. Del resto, di questi quattro, tre sono indicati qui stesso esplicitamente: 1. peripezia e riconoscimento, di cui si ragiona nei capp. 10, 11 e 16; 2. il πάθος, di cui vedi 11. 1452 b 11 sgg., e in genere il cap. 13; 3. l'ἦθος, di cui il cap. 15; tutti tre costituiscono e definiscono, rispettivamente, la tragedia complessa, la tragedia catastrofica e quella di carattere. Qual è la quarta specie, o εἶδος, della tragedia, e quindi il suo quarto elemento, o μέρος? Qui è la seconda e più grave difficoltà. È facile supporre che la quarta specie sia la tragedia semplice, ἁπλῆ, e che quindi il quarto μέρος, piuttosto che elemento po-

peripezia e il riconoscimento; poi, v'è la tragedia catastrofica, come gli *Aiaci* e gli *Issioni*; terzo, v'è la tragedia di carattere, come le *Ftiotidi* e il *Peleo*; quarto, v'è la tragedia spettacolo, come 1456 a
le *Forcidi*, il *Prometeo*, e in genere tutte quelle la cui azione si

sitivo, sia elemento negativo, perché è proprio la mancanza della peripezia e del riconoscimento che costituisce e definisce la tragedia semplice, com'è detto in 10. 1452 a 25 sgg. E tanto più facile e sicuro apparisce l'integramento τὸ δὲ τέταρτον ⟨ἡ ἁπλῆ⟩, già suggerito da Susemihl e accettato da gran parte degli editori in quanto questa quadruplice partizione degli εἴδη della tragedia è confermata dallo stesso Aristotele dove, parlando degli εἴδη del poema epico, dice che sono i medesimi della tragedia ed enumera appunto questi quattro, ἁπλῆ, πεπλεγμένη, ἠθική, παθητική (24. 1459 b 9-10). Se non che contro questa integrazione ci sono obiezioni. Anzi tutto, il mancato riferimento a un positivo μέρος, come per le altre tre specie. Sopra tutto, ragioni paleografiche. I due Mss più autorevoli della *Poetica*, il Parisino 1741 e il Riccardiano 46, leggono tutti due τέταρτον οης οἷον; e il Laurenziano XXX 14 legge οἰκεῖον, che è lezione evidentemente congetturale e interpretatrice del non comprensibile οης οἷον. Dunque in οης si cela la parola giusta; la quale non può essere ἡ ἁπλῆ. Anche in altro luogo della *Poetica*, in 21. 1458 a 6, i Mss hanno οης, che è sicuramente da leggere ὄψις, glossa della parola ὄψ, la quale va restituita nel testo. E il Bywater, movendo da questo raffronto, integra, o, meglio legge τέταρτον ὄψις οἷον. La lettura appare, se non certa, probabilissima. Dunque il quarto elemento è la ὄψις; e la quarta specie della tragedia, mancando ad Aristotele come per gli altri tre casi l'aggettivo corrispondente, è la tragedia ὄψις, la tragedia spettacolo. Sta bene. Ma noi non possiamo con ciò rinunciare a tutto il ragionamento precedente. E allora dobbiamo dire che la tragedia ὄψις è la tragedia ἁπλῆ. O tragedia o epopea, se prevalgono peripezia e riconoscimento, l'una e l'altra è πεπλεγμένη; se prevale πάθος, l'una e l'altra è παθητική; se prevale ἦθος, l'una e l'altra è ἠθική: ma se non prevalgono né πάθος né ἦθος, e mancano addirittura peripezia e riconoscimento, la tragedia si distingue principalmente per lo spettacolo scenico, che le rimane come suo elemento positivo e prevalente, ed è tragedia ὄψις; la epopea è semplicemente, né altro può essere, che epopea ἁπλῆ. In sostanza, tolto il punto di vista speciale di ciascuna, l'una definizione vale l'altra. E le due enumerazioni sono identiche. Solo che qui, rispetto alla tragedia, la enumerazione è in ordine gerarchico: eccellente su tutte la tragedia complessa; subito dopo viene la catastrofica; terza la tragedia di carattere (cfr. 6. 1450 a 24 sgg., sul minor valore di questo elemento nella tragedia); ultima la tragedia spettacolo, perché la ὄψις, com'è detto e ripetuto più volte (cfr. 1450 b 17, 14. 1453 b 1 sgg.), è elemento del tutto esterno e secondario. Anche si capisce che queste quattro specie, come avverte più oltre lo stesso Aristotele, non si escludono reciproca-

svolge nell'Ade [98]. Sarebbe bene che il poeta si sforzasse quanto più può di riunire insieme tutti questi elementi; e, se non è possibile tutti, almeno i più importanti e la maggior parte: tanto più oggi che i poeti sono presi di mira dalla critica, e si pretende, poiché ci furono un tempo poeti valentissimi ciascuno nel suo genere, che un poeta sorpassi egli solo quei diversi gradi di valentia che erano proprii di ciascuno dei suoi predecessori. Ora è giusto dire che due tragedie per nessun altro motivo sono tra loro simili o dissimili come per il mito; ma s'intenda bene, quando siano simili o dissimili il nodo e lo scioglimento. Molti riescono bene ad annodare un intreccio, e poi lo sciolgono male: e invece bisogna che nodo e scioglimento siano bene accordati tutti due [99].

mente se non la prima e la quarta e solo in quanto la quarta sia considerata non come ὄψις ma come ἁπλῆ; e i quattro elementi possono trovarsi anche tutti quattro variamente combinati in una tragedia medesima, la cui definizione specifica è data soltanto dal prevalere di uno su gli altri tre.

[98] Queste ultime parole indicano senza più alcun dubbio che Aristotele non intese riferirsi nella esemplificazione a tragedie speciali di speciali autori, ma a gruppi di tragedie di speciale argomento. Cosicché, anche quando egli sembra alludere o di fatto allude a una tragedia singola, ciò significa solo che, nella sua memoria, o il ricordo di quella tragedia, sempre s'intende da quel medesimo punto di vista, era unico, o era prevalso su le altre dello stesso argomento o di argomento affine; e che quindi in quella tragedia egli vedeva come un saggio di tutte le altre che potevano nascere da una medesima o simile struttura mitica. Pertanto questa classificazione importa sì una graduatoria delle quattro specie, ma in rapporto alle maggiori o minori possibilità di sviluppo tragico di certi miti, non al maggiore o minor valore effettivo di certe tragedie.

[99] La maggior parte degli editori trasportano questo brano δίκαιον..... συγκροτεῖσθαι più indietro, dopo 1455 b 33. Non mi pare. Dalla precedente classificazione, e massime dal modo della esemplificazione, poteva credersi che il mito, la favola, l'argomento, fossero un criterio di valutazione e quindi di distinzione di una tragedia da un'altra: né ciò del resto dové esser infrequente presso i critici d'allora, data la non grande varietà nel contenuto delle tragedie e la facilità dei rapporti da un simile punto di vista. Uno dei luoghi più comuni nelle ὑποθέσεις delle tragedie era appunto questo, notare se il mito era stato già trattato da altri oppure no. Ora è questo pensiero che Aristotele vuol precisare. Che due tragedie trattino il mito di Aiace e siano perciò ambedue παθητικαί è una constatazione di fatto sulla natura del mito e sulle sue possibilità tragiche, non un giudizio di valore su codeste tragedie propriamente dette e di-

Bisogna anche ricordare quello che ho già detto più d'una volta [100], che cioè non si deve fare una tragedia di un componimento epico, — chiamo componimento epico quello che contiene in sé più miti [101], — come se uno, per esempio, volesse fare una sola tragedia di tutto il materiale epico dell'*Iliade*. Nel poema epico, a cagione della sua estensione, ogni parte può avere il suo conveniente sviluppo; ma nelle azioni drammatiche la cosa sorpasserebbe molto i limiti di ciò che in genere concepiamo come azione drammatica. Ed eccone la prova: tutti coloro i quali si accinsero a ridurre in una tragedia unica tutta la storia della distruzione di Ilio, e non in una serie di tragedie come fece Euripide; o vollero drammatizzare [tutto intero il mito di] Niobe, e non [una parte soltanto] come fece Eschilo; costoro, nei concorsi drammatici, o caddero addirittura, o riuscirono malamente: tanto che anche Agatone [alla rappresentazione di un suo dramma] cadde; e cadde proprio e unicamente per questo. Eppure questi poeti nei loro drammi con peripezia, come in quelli con azione semplice, si sforzano con mirabile abilità di raggiungere il fine a cui aspirano, che è appunto di creare situazioni le quali siano tragiche e al tempo stesso soddisfino il gusto del pubblico: e questo è possibile allorché, per esempio, pongano in scena un uomo astuto ma perverso che è tratto in inganno, come Sisifo; o un uomo forte ma ingiusto che è vinto. Anche questi possono

stinte. Il giudizio di valore incomincia dall'esame del modo come cotesti elementi, carattere, catastrofe ecc., sono singolarmente adoperati e rispettivamente combinati. I miti tradizionali, disse Aristotele più avanti (14. 1453 b 21), bisogna lasciarli stare nelle loro linee generali come sono; ma il poeta deve pur avere un suo modo personale di servirsene bellamente. Il nodo e lo scioglimento, in quanto riflettono questo personale atteggiamento del poeta sulla materia tradizionale, forniscono essi gli elementi per un giudizio di valore; per essi soltanto si potrà dire se due tragedie che trattino lo stesso mito, che siano per esempio egualmente ἠθικαί, anche siano nella loro realtà artistica simili o dissimili e, parallelamente, quale delle due o se tutte due buone o non buone.

[100] Precisamente così non è detto altrove, ma bastano espressioni e pensieri come in 5. 1449 b 10, 9. 1451 b 33, 17. 1455 b 16, per giustificare il richiamo aristotelico. Il collegamento con ciò che segue e precede è sempre la scelta dell'argomento.

[101] Cioè argomenti non di una ma di più tragedie: cfr. 26. 1462 b 5, ma vedi anche 23. 1459 b 4.

essere casi verisimili; al modo che intende Agatone quando dice che è pur verisimile succedano spesse volte cose anche non verisimili.

Quanto al coro, bisogna considerarlo come uno dei personaggi del dramma; e deve essere parte integrale del tutto e deve partecipare all'azione; non come in Euripide, ma come in Sofocle. Ne' poeti posteriori le parti cantate hanno che fare con lo svolgimento della tragedia cui appartengono non più che con quello di una qualunque altra tragedia. Perciò oggi usano cantare intermezzi, e il primo a darne l'esempio è stato Agatone. Ebbene, domando, che differenza c'è tra il cantare intermezzi e il trasportare e adattare da una tragedia in un'altra una parlata o addirittura un intero episodio?[102]

19.

Così, dunque, degli altri elementi costitutivi della tragedia ormai è stato discusso[103]; rimane a dire della elocuzione e del pensiero. Quanto al pensiero, quello che in generale se ne dovrebbe dire sarà a suo posto nei libri della *Retorica*, perché è argomento che più direttamente appartiene a quella disciplina; qui basterà notare questo, che rientrano nel dominio del pensiero tutti quegli effetti che devono esser prodotti mediante la parola. Sono sue parti il dimostrare e il confutare, il destare emozioni, come la
1456 b pietà il terrore l'ira e simili, e anche l'accrescere e il diminuire il valore delle cose. Ora è chiaro che, anche nell'azione [pura e semplice][104], allorché si debbono suscitare sentimenti di pietà o

[102] Dunque Aristotele vuol tornare all'antico; se non proprio all'antico in cui il coro era tutto, almeno all'antico del più recente Eschilo o di Sofocle, quando ancora il coro era parte integrale dell'azione. Anche in scrittori posteriori e negli scoliasti è facile trovar traccia di questo criticismo (cfr. il mio *La critica letteraria di Dione Crisostomo*, Bologna 1912, p. 66).

[103] Dell' ἦθος nel cap. 15; del μῦθος nei capp. 7-11 e, possiamo aggiungere, nei capp. 13-14, 16-18. La ὄψις e la μελοποιία sono, come fu detto (6. 1450 b 16 sgg.), elementi estrinseci alla poetica propriamente detta; a ogni modo per la ὄψις cfr. anche 18. 1456 a 3.

[104] Come in 6. 1450 a 1, Aristotele notò che anche le azioni hanno una lor propria qualità, e in 15. 1454 a 18, a proposito dell' ἦθος, distinse una espressione etica del λόγος e una della πρᾶξις, così qui egli distingue una διάνοια ἐν πράγμασιν e una διάνοια ἐν λόγοις.

di terrore, o produrre impressioni di grandezza o di verisimiglianza, bisognerà valersi di quegli stessi princìpi [di cui si vale il discorso]: l'unica differenza è questa, che, nell'azione [pura e semplice], codesti sentimenti o impressioni debbono rivelarsi in piena luce da sé, senza bisogno di nessuna interpretazione verbale; nel discorso, invece, debbono esser prodotti da colui che parla, e anzi debbono svolgersi conseguentemente alla sua parola. A che si ridurrebbe infatti il compito di chi parla, se le azioni apparissero piacevoli per se stesse[105] e non mediante la parola?

Dei problemi che riguardano la elocuzione ce n'è uno che, sotto un certo aspetto, sembra rientrare nella nostra ricerca, ed è quello che tratta dei vari modi di espressione nel linguaggio [parlato]. Se non che, la conoscenza di questo argomento è più propria dell'arte declamatoria e in particolare di colui che di quest'arte fa professione; come, per esempio, sapere che differenza c'è tra comando e preghiera, tra una [semplice] esposizione e una minaccia, tra domanda e risposta, e così via. Al poeta, in quanto poeta, per il conoscere o non conoscere queste distinzioni non è stata mai fatta dai critici alcuna censura che fosse degna di considerazione. Come si può ammettere, per citare un esempio, che ci sia errore in quel punto dell'*Iliade* censurato da Protagora, il quale affermava che Omero, mentre aveva in mente di fare una preghiera, dà un ordine, quando dice

L'ira canta, o dea,

perché, diceva Protagora, l'ordinare di eseguire o di non eseguire alcunché è comando?

Perciò lasciamo da parte questa ricerca, come quella che appartiene ad altra arte e non alla poetica propriamente detta.

[105] Leggo ἡδέα senz'altro, lezione dei Mss conservata dal Margoliouth e confermata dall'Arabo. E qui ἡδέα si riferisce evidentemente a quella specie di ἡδονή che il poeta deve produrre mediante la mimèsi tragica; cfr. 13. 1453 a 35, 14. 1453 b 10-12, 26. 1462 b 13, e altrove.

20.

Della elocuzione in genere si distinguono le seguenti parti: lettera, sillaba, particella congiuntiva ⟨o⟩ articolazione, nome, verbo, caso, proposizione.

La lettera è una voce indivisibile; non però una voce indivisibile qualunque, bensì quella che per propria natura può divenire elemento di una voce intelligibile: voci indivisibili ne emettono anche le bestie, ma nessuna di queste voci è una lettera come io intendo. Di queste lettere ci sono tre specie: la vocale, la semivocale e la muta. La vocale è quella lettera che ha suono udibile senza bisogno di nessun incontro speciale [né della lingua né delle labbra]; semivocale è quella che ha suono udibile mediante uno speciale incontro [della lingua o delle labbra], come il Σ e il P; muta è quella che, pur con speciali incontri [della lingua o delle labbra], non ha per se stessa alcun suono e diventa udibile solo con l'aggiunta di elementi che hanno suono, come il Γ e il Δ. Queste lettere poi differiscono tra loro in vario modo: e cioè, primo, rispetto alle varie forme che assume la bocca; secondo, rispetto ai diversi punti della bocca in cui il suono si produce; terzo, in quanto possono essere aspirate, tenui e medie; quarto, in quanto possono essere lunghe, brevi e ancipiti; e finalmente, quinto, in quanto possono avere accento acuto, grave e circonflesso. Ma dei dettagli di questa materia devono occuparsi gli studiosi di metrica.

La sillaba è una voce senza significato, composta di un elemento che non ha suono [= muta] e di uno che ha suono [= vocale o semivocale]. Infatti il gruppo ΓΡ anche senza l'A è sillaba, allo stesso modo che con l'A come ΓΡΑ. Ma anche la ricerca di queste differenti specie di sillabe appartiene alla metrica.

1457 a La particella congiuntiva è una voce senza significato la quale né impedisce né contribuisce che da un gruppo di più voci si formi un'unica voce significativa; la sua posizione naturale è o alle due estremità della proposizione [principio e fine], o nel mezzo; ma al principio non può stare se la proposizione si consideri a sé [e non legata ad altra precedente]: per esempio, μέν, ἤτοι, δέ; oppure, è una voce senza significato, la quale, da due

o più voci significative, è capace per sua natura di formare un'unica voce significativa: ⟨per esempio...; oppure⟩ è una voce senza significato, la quale indica o il principio o la fine o un punto di divisione della proposizione: per esempio, ἀμφί, περί e così via.

Il nome è una voce significativa composta; non contiene idea di tempo; nessuna delle parti che lo compongono, presa per se stessa, ha significato. Per esempio nei nomi costituiti di due elementi, noi non possiamo valerci dell'uno o dell'altro di cotesti elementi come se anche avessero ciascuno un significato per sé solo: così nel nome 'Deodato' la voce 'dato' non significa niente.

Il verbo è una voce significativa composta; contiene idea di tempo; nessuna della parti che lo compongono ha significato per se stessa, come s'è detto anche del nome. Per esempio, le parole 'uomo', 'bianco', non implicano idea alcuna di tempo; ma le parole 'va', 'è andato', aggiungono all'idea di 'andare', quella, il concetto di presente, questa, di passato.

Il caso è proprio del nome e del verbo; e serve, o a indicare rapporti di genitivo, dativo [, per esempio, 'dell'uomo', 'all'uomo'], e altri simili; o a esprimere il numero singolare o plurale, per esempio, 'uomini', 'uomo'; o a rappresentare i vari modi dell'espressione parlata, secondo che, per esempio, si fa una interrogazione o si dà un comando: così le forme 'andò?', oppure 'va!', sono casi del verbo 'andare' da questo punto di vista.

La proposizione è una voce significativa composta, di cui alcune parti hanno significato per se stesse[106]. Invero non ogni proposizione è composta [esclusivamente di parti significative, cioè] di verbi e di nomi; ci può esser benissimo una proposizione senza verbi, come, per esempio, la definizione di uomo, e tuttavia anche questa avrà sempre qualche sua parte significativa per se stessa. Così, dunque, nella proposizione «Cleone cammina»,

[106] «Proposizione», λόγος, è parola che abbraccia tanto la proposizione più semplice, per esempio la definizione di uomo («animale terrestre bipede», *Top.* A 103 a 27; oppure «animale capace di conoscenza», *Top.* E 130 b 8), quanto la proposizione più complessa, per esempio l'*Iliade*.

la parola 'Cleone' [ha senso di per sé]. La proposizione può avere unità in due modi: o perché significhi una cosa sola, o perché, qualora sia costituita di più proposizioni-elementi, queste ricevono unità mediante particelle congiuntive. La *Iliade* è un esempio di proposizione che riceve unità mediante particelle congiuntive; la definizione di uomo è un esempio di proposizione che ha unità in quanto significa una cosa sola [107].

21.

I nomi sono di due specie, o semplici o doppi. Dico semplici quelli che non risultano di elementi significativi, per esempio, γῆ [terra]. Dei nomi doppi, alcuni sono composti di una parte significativa e di una non significativa; — si intende però che questa distinzione di parte significativa e non significativa nel nome composto non ha valore; — altri di due parti ambedue significative. Ci possono poi esser nomi composti di tre, di quattro e anche di più elementi, come molti di quei nomi foggiati dai Massalioti, per esempio, 'Ermo-caicó-xanto'.

1457 b Ogni nome, o è una parola d'uso comune, o è una parola forestiera, o è una metafora, o è una parola ornamentale, o è una parola coniata artificialmente, o è una parola allungata, o accorciata, o alterata.

Dico parola d'uso comune [108] quella di cui si valgono ordinariamente tutte le genti [di un dato paese]; dico parola forestiera quella che è d'uso comune presso genti di altro paese. Così è chiaro che una stessa parola può essere egualmente e forestiera e comune; non però presso genti di uno stesso paese. Per esempio, σίγυνον [lancia] è parola comune per gli abitanti di Cipro, fore-

[107] Cfr. *An. post.* B 93 b 35; *Metaph.* H 1045 a 13, dov'è ripetuto lo stesso esempio dell'*Iliade*.

[108] Più esattamente κύριον ὄνομα è quello che i latini dicevano *proprium nomen*, cioè l'appellativo ordinario di una data cosa, in opposizione quindi con la metafora, che è un ἀλλότριον ὄνομα. Ma qui è anche in opposizione al ξενικὸν ὄνομα, cioè alla parola forestiera o dialettale, alla γλῶττα, e in generale a tutte le parole di forma e significato non ordinari; cfr. 22. 1458 a 19.

stiera per noi ⟨; allo stesso modo che la parola δόρυ [lancia] è comune per noi, forestiera per quei di Cipro⟩ [109].

La metafora consiste nel trasferire a un oggetto il nome che è proprio di un altro: e questo trasferimento avviene, o dal genere alla specie, o dalla specie al genere, o da specie a specie, o per analogia. Un esempio di metafora dal genere alla specie è questo:

Quivi s'è ferma la mia nave;

perché l'«essere ancorato», ὁρμεῖν, è un modo speciale del generico «esser fermo», ἑστάναι [110]. Dalla specie al genere, questo:

Ché mille e mille gloriose imprese
ha Odisseo compiute [111];

dove «mille e mille», μυρία, vale «molte», πολλά; e appunto di questo termine specifico si è valso qui il poeta anziché del generico «molte». Da specie a specie:

poi che con [l'arma
di] bronzo attinsegli la vita...;

e anche:

poi che con [la coppa
di] duro bronzo [l'acqua] ebbe recisa... [112].

Dove il poeta disse ἀρύσαι, «attingere», invece di ταμεῖν, «tagliare», e «tagliare» per «attingere»: e tutt'e due queste parole sono modi speciali del generico ἀφελεῖν, «toglier via». Si ha poi la metafora per analogia quando, di quattro termini, il secondo, B, sta al primo, A, nello stesso rapporto che il quarto, D, sta al

[109] Si può restituire dall'Arabo la riga ⟨καὶ τὸ δόρυ ἡμῖν μὲν κύριον, Κυπρίοις (ἑτέροις Rostagni) δὲ γλῶττα⟩, caduta per omoioteleuto della parola γλῶττα (cfr. 16. 1455 a 14).

[110] *Od.* I 185; XXIV 308.

[111] *Il.* II 272.

[112] Sembra che sieno tutt'e due citazioni dai Καθαρμοί di Empedocle.

terzo, C; perché allora, invece del secondo termine, B, si potrà usare il quarto, D, oppure invece del quarto, D, si potrà usare il secondo, B. Qualche volta anche si aggiunge il termine (o A o C) in rapporto al quale sta quello che è stato sostituito dalla metafora (o B o D). Esempio: il termine ' coppa ' (B) è col termine ' Dioniso ' (A) nello stesso rapporto che il termine ' scudo ' (D) è col termine ' Ares ' (C). Il poeta dunque potrà dire che la ' coppa ' (B) è lo ' scudo di Dioniso ' (D + A), e che lo ' scudo ' (D) è la ' coppa di Ares ' (B + C). Altro esempio: la ' vecchiezza ' (B) è con la ' vita ' (A) nello stesso rapporto che la ' sera ' (D) col ' giorno ' (C); perciò si potrà dire che la ' sera ' (D) è la ' vecchiezza del giorno ' (B + C), oppure come disse Empedocle; e anche si potrà dire che la ' vecchiezza ' (B) è la ' sera della vita ' (D + A) o il ' tramonto della vita '. Talvolta, per alcuno dei termini della proposizione, per esempio D, non esiste il nome d'accezione ordinaria il quale sia col suo corrispondente, B, in relazione analogica, e ciò nonostante si potrà avere egualmente la metafora. Per esempio, « lasciar cadere i chicchi del grano » si dice σπείρειν, « seminare »; ma l'atto di « lasciar cadere i raggi », detto del sole, non ha un suo nome speciale. Tuttavia, questo « lasciar cadere i raggi » [, che non ha suo proprio nome,] (D) sta al « sole » (C) nello stesso rapporto che il « seminare » (B) sta a [« colui che lascia cadere] i chicchi del grano » (A), e perciò fu detto

Disseminando la divina fiamma [113].

C'è poi anche un altro modo di adoperare questa specie di metafora, e cioè, chiamato un oggetto col nome che è proprio di un altro, aggiungere in forma negativa alcuna delle qualità che sono naturalmente associate a codesto nome; come se uno, per esempio, chiamasse « coppa » lo scudo, ma non dicesse [, come nel caso precedente,] « la coppa di Ares », bensì « la coppa senza vino ».

⟨La parola ornamentale...⟩ [114].

[113] « Utrum lyrici sit an tragici, incertum esse dicit Bergk [...] qui ⟨῞Αλιος⟩ supplet »; Nauck, *TGF*², p. 856.

[114] Mancano la definizione e la esemplificazione del κόσμος. Secondo il Margoliouth, se ho inteso bene, non mancherebbe niente perché questa

Parola coniata artificialmente è quella che non fu mai adoperata prima da alcuno, e se la foggiò da se stesso il poeta. Di parole nate in questo modo credo ce ne siano parecchie: come chi disse, per esempio, ἐρνύγας [germogli ?] invece di κερατήρ [corna], e ἀρητήρ [supplice] invece di ἱερεύς [sacerdote].

C'è poi la parola allungata e la parola accorciata. La prima si 1458 a
ha quando una vocale lunga venga sostituita alla breve ordinaria o quando sia stata inserita una sillaba in più; la seconda si ha quando alla parola sia stata tolta una sua parte. Esempi di parole allungate: πόληος, invece di πόλεως [della città], Πηληιάδεω, invece di Πηλείδου [del Pelide]. Esempi di parole accorciate: κρῖ [invece di κριθή (orzo)], δῶ [invece di δῶμα o δώματα (casa)], ὄψ [invece di ὄψις, nell'emistichio di Empedocle]:

. . . . μία γίνεται ἀμφοτέρων ὄψ
Un lampo solo uscì d'ambo quegli occhi.

Parola alterata si ha quando del vocabolo d'uso comune, parte è lasciata com'è, parte è rifatta dal poeta: così la parola δεξι-

parola κόσμος sarebbe un termine generico collettivo il quale comprenderebbe in sé, come sue varietà, gli ὀνόματα πεποιημένα, ἐπεκτεταμένα, ἀφῃρημένα, ἐξηλλαγμένα. Anche a prescindere da ogni altro argomento, onde, per esempio, anche la γλῶττα e la μεταφορά dovrebbero rientrare nel κόσμος, come già in Isocr. 190 d; questa interpretazione non è possibile soprattutto per la struttura del testo, dove abbiamo una vera e propria enumerazione di termini esattamente distinti l'uno dall'altro. Il che è confermato da 22. 1458 a 32, 1459 a 15. Ma quale sia il preciso valore che Aristotele dà qui a questa parola è difficile chiarire. Secondo alcuni sarebbe l'*epitheton ornans*; secondo altri (Bywater, 1457 b 2) si tratterebbe di parole sinonimiche come « il Pelide » per Achille, « Efesto » per il fuoco, e simili, che nell'antica retorica si chiamavano sineddoche, antonomasia, metonimia ecc. Che proprio di sinonimi abbia trattato Aristotele nella *Poetica* risulta da Simplic. *In categ.* 36, 13 Kaibel (= fr. 1 Bywater, 3 Christ), dove dice: « Aristotele scrisse nella *Poetica* che sono sinonimi quei nomi i quali, essendo più d'uno, hanno eguale significato, cioè i poliónimi, come λώπιον, ἱμάτιον, φᾶρος ». E questo conferma a sua volta la lacuna, perché i sinonimi erano certo parte del κόσμος e qui, dunque, e non nella parte perduta περὶ κωμῳδίας (Christ), dovevano avere il loro luogo. Cfr. anche *Rhet.* Γ 1404 b 37 sgg. e Cicer. *De or.* III 167.

τερόν invece di δεξιόν nella frase δεξιτερόν κατά μαζόν, « alla mammella destra »[115].

Dei nomi considerati in se stessi, alcuni sono maschili, altri sono femminili, altri di genere intermedio [o neutri][116]. Sono maschili tutti quelli che escono in N, in P, ⟨in Σ⟩ e in quelle consonanti che sono composte del Σ, le quali sono due, Ψ e Ξ. Sono femminili tutti quei nomi che escono in quelle tra le vocali che sono invariabilmente lunghe, cioè in H e in Ω, e, tra le vocali che possono esser fatte lunghe, quelli che escono in A: così il numero delle terminazioni dei nomi maschili viene a essere uguale al numero delle terminazioni dei nomi femminili, perché le terminazioni in Ψ e in Ξ sono incluse nella terminazione in Σ. In consonante muta non esce nessun nome, e neppure in nessuna delle due vocali invariabilmente brevi [E e O]. In I escono tre nomi soltanto: μέλι [miele], κόμμι [gomma] e πέπερι [pepe]; in Υ, cinque[117]: πῶυ [gregge], νᾶπυ [senapa], γόνυ [ginocchio], δόρυ [lancia], ἄστυ [città]. I nomi di genere intermedio [o neutri] escono nelle tre vocali di variabile quantità I, Υ, A, e nelle consonanti N, Σ ⟨e P⟩[118].

[115] *Il.* V 393.

[116] La nostra parola « neutri », che rappresenta l'οὐδέτερα dei grammatici, mette in rilievo la differenza dei neutri dai maschili e dai femminili; il τὰ μεταξύ di Aristotele mette in rilievo la loro somiglianza. Essi occupano, dice Aristotele, una posizione intermedia, perché, delle loro terminazioni, alcune rassomigliano alle terminazioni dei maschili, altre a quelle dei femminili; essi mancano infatti di loro proprie terminazioni distintive (Bywater).

[117] I cinque nomi che seguono ci sono dati non soltanto da Mss inferiori, ma anche dalla versione araba; perciò col Margoliouth e col Rostagni li ho accolti nel testo. Inutile dire che i nomi in Y sono assai più di questi cinque, e che in genere tutte queste determinazioni e classificazioni sono poco esatte.

[118] Si può conservare il testo tradizionale, a eccezione dell'integramento ⟨καὶ P⟩ che apparisce necessario, intendendo ταῦτα riferito non solamente alle due vocali precedenti I e Y, ma anche all'A che fu già considerata poco prima come una vocale di variabile quantità (Bywater).

22.

Dote della elocuzione[119] è ch'ella sia chiara e al tempo stesso non pedestre. Chiarissima è senza dubbio quella elocuzione che è costituita di vocaboli nella lor forma e accezione ordinaria, ma è pedestre: esempi, la poesia di Cleofonte e quella di Stenelo. Invece è elevata, e si distingue dal linguaggio volgare, quella che si vale di vocaboli peregrini: e dico vocaboli peregrini le parole forestiere [o rare], le metafore, le parole allungate, tutto ciò insomma che si allontana dall'uso normale. Se uno però si metta a poetare adunando insieme ogni sorta di queste peregrinità, ne verranno fuori o enigmi o barbarismi: enigmi, se la elocuzione sia costituita totalmente di metafore[120]; barbarismi, se sia costituita totalmente di parole forestiere [o rare]. L'enigma, in sostanza, consiste in questo: dire quello che s'ha da dire mettendo insieme cose impossibili: il che, naturalmente, non si può avere congiungendo insieme vocaboli nella loro significazione ordinaria, bensì adoperando i loro sostituti metaforici. Per esempio:

Un uomo io vidi che con fuoco sulla
pelle d'altr'uomo incollò bronzo[121],

[119] Più che dello stile poetico in genere Aristotele tratta in questo capitolo del linguaggio o vocabolario poetico, determinando fino a qual punto il linguaggio poetico può discostarsi dal linguaggio ordinario senza perdere di chiarezza. E che la poesia, massimamente l'epico-eroica, dovesse valersi di un linguaggio ben distinto da quello della prosa o comune, diventò con Aristotele uno dei canoni fondamentali di tutta la critica posteriore; cfr. *Rhet.* Γ 1404 a 28 sgg.; Dion. Halyc. *De comp. verb.* III p. 11 (Usener-Radermacher).

[120] Intendo ἐάν τις ἅμ' ἅπαντα ποιήσῃ ἐκ μεταφορῶν κτλ., e così nella proposizione seguente. Si capisce che l'ἅπαντα è una forma di esagerazione.

[121] Si tratta della ventosa o coppetta per cavar sangue. L'indovinello è costruito su due metafore, una da genere a specie (cfr. 21. 1457 b 9 sgg.), in quanto si è dato un nome di genere, χαλκός, a un oggetto che richiedeva un nome di specie, σικύα « coppetta di bronzo »; una da specie a specie, in quanto per un atto speciale anonimo (ἀνώνυμον γὰρ τὸ πάθος; *Rhet.* Γ 1405 a 35 sgg.) si è adoperato un vocabolo speciale, κολλᾶν, il quale non è proprio se riferito a un oggetto di bronzo; e così questo vo-

e simili. Se la frase è costituita totalmente di parole forestiere si ha il barbarismo.

Or dunque una certa mescolanza di questi diversi elementi è necessaria: perché, se da un lato le parole forestiere [o rare], le metafore, gli abbellimenti e tutte le altre varietà già descritte faranno sì che la elocuzione non sia né volgare né pedestre, dall'altro i vocaboli adoperati nel loro proprio significato e nella lor
1458 b propria forma le daranno la dovuta chiarezza. Ma alla chiarezza della espressione e, al tempo stesso, a tenerla lontana dalle volgarità del linguaggio ordinario, conferiscono in modo specialissimo gli allungamenti, gli accorciamenti e le alterazioni [propriamente dette] delle parole: perché questi modi, in quanto si discostano dalle forme proprie e deviano dall'uso corrente, danno alla elocuzione un andamento non volgare; in quanto conservano alcunché di comune con le forme del linguaggio corrente, sono un elemento di chiarezza.

Cosicché non hanno ragione quei critici che censurano siffatti modi di espressione e mettono in ridicolo i poeti che ne fanno uso. Uno di costoro fu Euclide il vecchio; il quale diceva che sarebbe cosa abbastanza facile poetare se ai poeti si concedesse di allungar le parole [122] a loro piacimento [; e metteva in caricatura codesto modo] componendo degli esametri epico-burleschi in quello stile appunto [che presumeva burlare]. Così, per esempio:

Vidi Epicare andarsene a Maràtona;

oppure:

Di costui non amando l'ellebòro... [123]

cabolo improprio κολλᾶν, come il proprio se ci fosse, sono ambedue specie di un generico προστιθέναι, « applicare » (*Rhet.* Γ 1405 a 35: ἔστι δ' ἄμφω πρόσθεσίς τις). L'indovinello, che era formato da un distico di cui Athen. p. 452 b ci conserva anche il pentametro, è attribuito tradizionalmente a Cleobulina (cfr. fr. 1 Diehl).

[122] Allungando le vocali o inserendo sillabe, com'è detto in 21. 1458 a 2. I due esempi, come vedremo, si riferiscono solo ad allungamento di vocali.

[123] Questi due versi vogliono essere due esametri epici con falsi allungamenti di sillabe e mischianza di parole volgari e prosaiche. Il primo si scande così: 'Επιχά | ρην εἶ | δον Μαρα | θῶνάδε | βαδί | ζοντα, e cioè con allungamento dell'ε nel primo piede (come in ἐπίτο | νος,

Io sono dunque d'accordo che il valersi a cotesto modo, ostentatamente, di siffatte licenze è ridicolo; ma c'è un criterio di misura il quale è applicabile così a queste come a tutte le altre varietà della espressione poetica. E difatti, anche con le metafore, anche con le parole forestiere [o rare], anche con le altre forme di espressione, chi le adoperasse senza verun criterio di convenienza e col proposito di provocare il riso, costui raggiungerebbe facilmente il medesimo effetto [che raggiungeva Euclide con le altre licenze sopra dette]. Ora, per apprezzare quale differenza importi l'adoperare in giusta misura [questi allungamenti e accorciamenti e alterazioni di parole], si consideri la cosa nella poesia epica, introducendo nel verso parole nella loro normale integrità. E anche riguardo alle parole forestiere, alle metafore e alle altre varietà di elocuzione, basterà che uno ponga in luogo di queste i vocaboli propri corrispondenti, e vedrà subito se è vero ciò che io dico. Per esempio, Eschilo ed Euripide fecero lo stesso trimetro giambico; ma Euripide, con la sostituzione di una sola parola, e cioè mettendo al posto del vocabolo proprio e di comune uso un vocabolo raro [124], fece un bel verso; invece il verso di Eschilo non vale un gran che. Eschilo, nel suo *Filottete*, scrisse:

Ulcera che del mio piede le carni
mangia [125];

Od. XII 423) e dell'α di βα nel penultimo; il secondo, di cui la lezione è assai dubbia e molto incerto il senso, si scande così: οὐκ ἄν | γ' ἐράμε | νος τὸν ἐ | κείνου | ἐλλέ | βορον, e cioè con allungamento dell'ε nella prima sillaba del secondo piede, dell'ε nella seconda sillaba del quinto piede, dell'o nella prima sillaba del sesto. È stato osservato che anche nel significato delle parole c'è intonazione burlesca, in quanto il βαδίζειν (« andar passo passo », non è parola epica) di Epicare alluderebbe al zoppicare del verso; e l'ellèboro, medicina dei matti, alla poca sanità di mente del poeta. Pertanto ἰαμβοποιεῖν non significa qui affatto ἴαμβον ποιεῖν, bensì solamente « far versi come un ἰαμβοποιός », cioè come un caricaturista; e poiché si trattava di mettere in caricatura esametri epici, questi versi dovevano essere naturalmente esametri epici, e appunto in quello stile, ἐν αὐτῇ τῇ λέξει, che Euclide attribuiva esageratamente a cotesti poeti.

[124] θοινᾶται sembra più vocabolo raro che forestiero.

[125] Cfr. Nauck, *TGF*², pp. 81 e 618. Con θοινᾶται però il verso non torna; onde Euripide dové mutare anche altro, per es. σάρκας in σάρκα.

Euripide, invece di ἐσθίει, «mangia», pose θοινᾶται, «banchetta»[126]. La stessa differenza sentiremmo in questo verso,

> Ed ora invece un nanerello, un nulla,
> un mostriciattolo, ecco chi me...[127],

se uno vi sostituisse le parole proprie e dicesse:

> Ed ora invece un piccoletto, un senza
> forza, di brutto aspetto, ecco chi me...

E così in quest'altro:

> E un indegno sgabello e una modesta
> tavola giù ponendo...[128],

se invece leggessimo:

> E uno sgabello incomodo e una piccola
> tavola giù ponendo...

E così della espressione

> Mugghian le rive...[129],

se fosse mutata in questa:

> Fan rumore le rive...

Similmente Arifrade metteva in ridicolo gli attori tragici perché si servono di espressioni che nessuno adoprerebbe nella comune

[126] In verità ἐσθίει, detto di un'ulcera, non parrebbe un κύριον ὄνομα, bensì un εἰωθὸς ὄνομα; solo in comparazione del non comune θοινᾶται poté esser considerato un κύριον ὄνομα.

[127] *Od.* IX 515, leggendo ἀεικής.

[128] *Od.* XX 259.

[129] *Il.* XVII 265. Anche Dionigi di Alicarnasso cita con ammirazione questo verso (*De comp. verb.* XV p. 60 Usener-Radermacher) per la sua armonia imitativa.

conversazione: come, per esempio, dire δωμάτων ἄπο, «dalle case via», e non ἀπὸ δωμάτων, «via dalle case»; σέθεν [e non σοῦ], «di te»; ἐγὼ δέ νιν [e non ἐγὼ δὲ αὐτόν], «ed io lui»; Ἀχιλλέως πέρι, «ad Achille intorno», e non περὶ Ἀχιλλέως, «intorno ad Achille»[130], e così via. Appunto perché tutte queste e 1459 a
simili maniere di elocuzione non si incontrano nel linguaggio corrente, danno allo stile una impronta di nobiltà: ed è ciò che Arifrade non voleva riconoscere.

Dunque, sapersi valere convenientemente di ciascuno dei sopra detti modi di espressione [, allungamenti, accorciamenti, alterazioni di parola], come anche de' nomi composti e delle parole forestiere [o rare], è senza dubbio cosa di grande pregio; di molto maggior pregio è che il poeta sia abile a trovare metafore. È la sola cosa questa che non si può apprender da altri, ed è segno di una naturale disposizione di ingegno; infatti il saper trovare belle metafore significa saper vedere e cogliere la somiglianza delle cose fra loro.

Dei vari generi di parole, quelle composte si addicono sopra tutto alla poesia ditirambica; le parole forestiere [o rare] alla poesia eroica; le metafore ai trimetri giambici [del dialogo drammatico]. Invero nella poesia eroica queste varietà di espressione sono utilizzabili tutte quante; nel dialogo drammatico invece, perché tende a imitare quanto più è possibile il linguaggio parlato, meglio si addicono quelle parole di cui ci si serve appunto nel parlare, cioè le parole d'uso comune, le metafore e gli abbellimenti.

Così dunque della tragedia, e precisamente di quella special forma di mimèsi che si svolge nell'azione, basti quello che s'è detto.

23.

Diciamo ora[131] di quella forma di mimèsi che è narrativa e in esametri. È chiaro anzi tutto che anche qui, come nelle tra-

[130] Cfr. NAUCK, *TGF*², p. 856: «sicut ἐγὼ δέ νιν habemus in SOPH. *Oed. Col.* 986, ita Ἀχιλλέως πέρι verba ex tragico poeta desumpta arbitror. Item fortasse δωμάτων ἄπο verba ignotae nobis tragoediae debentur: δόμων ἄπο dixit EUR. *Hec.* 665; *Andr.* 73».

[131] Questo e il capitolo seguente trattano delle somiglianze e dif-

gedie, la favola deve esser costituita drammaticamente: deve cioè comprendere un'azione unica, la quale sia un tutto coerente e compiuto in se stesso, e abbia principio, mezzo e fine; e così, [anche il poema epico,] simile nella sua unità e compiutezza a un perfetto organismo vivente, produrrà quella specie di diletto che gli è peculiare. È chiaro inoltre che non debbono codeste favole esser composte sul modello delle composizioni storiche. Nelle storie, necessariamente, la esposizione non può riguardare un sol fatto, ma un solo periodo di tempo: riguarda cioè e comprende tutti quei fatti che accaddero in questo periodo di tempo in relazione a uno o a più personaggi; e ciascuno di questi fatti si trova rispetto agli altri in un rapporto puramente casuale. Come, per esempio, nello stesso tempo [132] accaddero la battaglia di Salamina e quella dei Cartaginesi in Sicilia, senza che per ciò l'una e l'altra convergessero al medesimo scopo; così anche, in due periodi di tempo successivi, avviene talora che un fatto sussegua a un altro senza che ne derivi per questo un unico e comune resultato. Eppure la più parte dei nostri poeti [epici] si può dire che fanno così. Ecco perché, come già dicemmo [133], anche per questa ragione Omero ci apparisce, di fronte a tutti gli altri poeti, di una divina superiorità. Egli, difatti, neppur la guerra di Troia, benché avesse principio e fine, si accinse a poetare nella sua totalità: troppo lungo sentì che sarebbe stato codesto racconto e difficilmente si sarebbe potuto abbracciare di un unico sguardo; oppure sentì che, se anche fosse stato di misurata lunghezza, era pur sempre troppo complicato dalla varietà degli avvenimenti che conteneva. E allora egli ne staccò una parte, e molti di quegli avvenimenti trattò come episodi; e così, con la introduzione, per esempio, del *Catalogo delle navi* e con episodi altri e diversi, poté rompere la uniformità del suo poema. Invece gli altri poeti epici trattano di un sol personaggio o di un solo periodo di tempo; e [se anche]

ferenze tra la poesia tragica e la poesia epica. Un breve cenno se n'era già avuto in 5. 1449 b 10-20.

[132] Cioè nel 480. Anzi Erodoto dice che la vittoria di Gelone e Terone in Sicilia contro i Cartaginesi e la battaglia di Salamina avvennero addirittura nello stesso giorno (VII 166).

[133] In 8. 1451 a 21.

di una sola azione, [quest'azione non è una quale io intendo, bensì è] costituita di più parti [fra loro indipendenti]: come fe- 1459 b
cero appunto l'autore dei *Canti Ciprii* e quello della *Piccola Iliade*. Ond'è che mentre da poemi come l'*Iliade* e l'*Odissea* si possono trar fuori una tragedia per ciascuno o al massimo due, dai *Canti Ciprii* se ne possono trarre parecchie, e dalla *Piccola Iliade* più di otto, per esempio, il *Giudizio delle armi*, il *Filottete*, il *Neottolemo*, l'*Euripilo*, *Odisseo mendico*, le *Donne di Sparta*, la *Distruzione di Ilio*, la *Partenza della flotta*; e così pure il *Sinone* e le *Donne di Troia*.

24.

Un secondo punto di somiglianza è questo, che il poema epico deve necessariamente avere le stesse varietà della tragedia [134]: e cioè ha da essere anch'esso o semplice, o complesso, o di carattere, o catastrofico; e anche i suoi elementi costitutivi, fatta eccezione della composizione musicale e dello spettacolo scenico, hanno da essere gli stessi. Anche nell'epica infatti ci devono essere peripezie, scene di riconoscimento, ⟨pitture di caratteri,⟩ avvenimenti calamitosi; come pure ha da esserci bellezza di pensieri e di elocuzione. Di tutti insieme questi elementi il primo che se ne valse e bene fu Omero: e veramente i suoi due poemi sono esempio ciascuno di una particolare composizione, essendo l'*Iliade* semplice e catastrofica, l'*Odissea* complessa, — vi sono scene di riconoscimento sparse da per tutto, — e al tempo stesso di carattere; oltre che questi due poemi sono superiori a ogni altro nella elocuzione e nel pensiero.

Il poema epico differisce dalla tragedia per due ragioni, per la lunghezza della composizione [135] e per il metro.

In quanto alla lunghezza della composizione è sufficiente il limite già detto [136]: se ne devono cioè poter comprendere di un

[134] Cfr. 18. 1455 b 34 sgg.

[135] Si tratta della lunghezza materiale del poema, com'è detto in 5. 1449 b 13, e come in nota è dichiarato.

[136] In 7, 1451 a 3 sgg., cioè che sia εὐσύνοπτον e εὐμνημόνευτον. Cfr. anche 23. 1459 a 33.

solo sguardo il principio e la fine. E questo scopo si potrà raggiungere facilmente se le composizioni saranno più brevi di quelle dei poeti antichi e al tempo stesso si estenderanno per una lunghezza non inferiore a quella che può avere una serie di tragedie quante si usa rappresentarne in un solo spettacolo[137]. Per estendere la propria ampiezza il poema epico ha un suo speciale e grande vantaggio: mentre infatti nella tragedia non è possibile rappresentare insieme, contemporaneamente, più parti di un'azione, e bisogna limitarsi di volta in volta a sola quella parte che si svolge su la scena e che è rappresentata dagli attori[138]; nel poema epico invece, come quello che è narrazione pura e semplice, si possono esporre più parti di un'azione nel loro svolgimento simultaneo, e da questi singoli episodi, purché siano intimamente appropriati al soggetto fondamentale[139], aumentano al poema maestà e bellezza. Questo privilegio ha dunque su la tragedia il poema epico: onde acquista magnificenza, suscita varietà e contrasto di sentimenti nell'animo degli ascoltatori, si arricchisce di episodi l'uno dall'altro diversi. La mancanza di varietà, come quella che subito sazia, è appunto una delle ragioni onde cadono spesso le tragedie.

Quanto al verso, è stato provato dall'esperienza che l'unico il quale si adatti all'epopea è il verso eroico. Se uno si provasse a comporre un poema epico, che è mimèsi di natura essenzialmente narrativa, in qualche altro metro o in più altri metri mescolati insieme, la incongruenza della cosa salterebbe subito agli occhi. Il verso eroico è di tutti i versi il più posato e solenne; perciò ammette più di ogni altro parole forestiere [o rare] e metafore: e così anche ⟨per questo⟩ la mimèsi narrativa è superiore alle altre[140]. Invece il trimetro giambico e il tetrametro trocaico sono metri adatti al movimento: e infatti questo è proprio della danza, quello

[137] Cioè tre tragedie.

[138] È l'unico punto questo in tutta la *Poetica* da cui poté nascere la famosa Unità di luogo.

[139] Cfr. 17. 1455 b 14.

[140] In *Rhet.* Γ 1406 b 3 e in *Poet.* 22. 1459 a 10, Aristotele aveva detto che le parole forestiere o rare si convengono all'epica, le metafore ai giambi del dialogo drammatico.

dell'azione drammatica[141]. [Or dunque sarebbe fuor di luogo adoperare in un poema epico o l'uno o l'altro di questi versi;] ma anche più sarebbe fuor di luogo mescolar questi e altri versi 1460 a insieme, come fece Cheremone [nel suo *Centauro*][142]. E perciò nessuno ha mai scritto un lungo componimento [epico] in altro verso che nell'esametro eroico e del resto, come dicemmo, è l'istinto naturale per se stesso che guida il poeta a scegliere caso per caso il metro conveniente.

Omero per infinite altre ragioni è degno di lode, ma in modo specialissimo per questa, che egli è l'unico dei poeti epici il quale non ignori qual parte il poeta deve assumere nel poema in propria persona. Il poeta epico deve parlare in persona propria il meno che è possibile; quando fa codesto, egli non è imitatore [nello stretto senso della parola]. Gli altri poeti[143] entrano sempre in campo con la propria persona; poco o raro si immedesimano in coloro che vogliono rappresentare. Omero invece, dopo poche parole come di presentazione, subito introduce o un uomo o una donna o qualche altro carattere; nessun personaggio in lui è senza carattere; tutti si distinguono gli uni dagli altri per un loro carattere ciascuno.

Or dunque nelle tragedie [, come già dicemmo,] si deve introdurre il meraviglioso; nell'epopea può essere ammesso addirittura l'irrazionale, che è ciò da cui il meraviglioso principalmente deriva: e questo perché [nell'epopea] non si hanno davanti agli occhi [come nella tragedia] i personaggi in azione. Così, per esempio, l'inseguimento di Ettore, portato su la scena con tutti i suoi particolari, con quei Greci da una parte che stanno

[141] Cfr. 4. 1449 a 21 sgg.

[142] Il mio supplemento nella traduzione interpreta un facile sottinteso dinanzi a ἔτι δὲ ἀτοπώτερον, che si deduce dall'εἰ γάρ... ἀπρεπὲς ἂν φαίνοιτο precedente; ma non implica affatto eguale supplemento nel testo. Intendo poi αὐτά «giambi e trochei», ma compiendo o sottintendendo ἄλλοις τισὶν μέτροις: cfr. 1, 1447 b 21, dov'è detto che questo *Centauro* di Cheremone era una rapsodia composta in ogni sorta di metri.

[143] Chi sono questi poeti? Una precisa distinzione tra Omero e gli altri poeti *non drammatici* dal punto di vista della mimèsi in stretto senso è in 4. 1448 b 35: Omero è l'unico poeta che ci abbia dato μιμήσεις δραματικάς. Anche qui si tratta dello stesso punto di vista e della stessa distinzione: Omero è l'unico poeta che sia veramente μιμητής.

fermi e non inseguono, e Achille dall'altra che li trattiene con cenni del capo [144], sarebbe cosa da ridere; invece nell'epica tutto questo sfugge. Anzi, questa specie di meraviglioso [nella poesia narrativa] è piacevole: il che è provato dal fatto che tutti, quando raccontano, amano aggiungere al racconto qualche cosa di lor propria invenzione, persuasi con ciò di riuscire più dilettevoli a chi ascolta. E Omero è superiore anche in questo a tutti gli altri poeti, ai quali ha insegnato come si debbono dire menzogne. Si tratta dell'uso del paralogismo; che è questo. Allorché, dato un fatto A, ne segue un altro B, ovvero, accadendo un fatto A, ne accade conseguentemente un altro B, credono gli uomini che se B, il fatto conseguente, è vero, anche A, l'antecedente, sia vero o accada veramente. E questa è [logicamente] una falsa argomentazione [145]. Ma appunto sulla base di siffatta argomentazione, se A, l'antecedente, è falso, e, d'altra parte, da questo antecedente, in quanto si presuma vero, consegue necessariamente che sia o accada un altro fatto, B, bisogna aggiungere [questo secondo fatto reale B all'antecedente falso A]; perché, dal conoscere che è vero il fatto conseguente B, la nostra mente è indotta a ritenere con una erronea inferenza che anche l'antecedente A sia vero. Se ne può avere un esempio dalla scena del bagno [nella *Odissea*] [146].

[Onde si conclude che] l'impossibile verisimile è da preferire al possibile non credibile. [D'altra parte, nella tragedia,] non bisogna che l'azione drammatica sia costituita di parti irrazionali; sarebbe bene anzi che di irrazionale non contenesse nulla assolutamente. E se questo non è sempre evitabile, che almeno le irra-

[144] *Il.* XXII 205 sgg.

[145] È la così detta «fallacia consequentis». Cfr. *Soph. el.* 167 b 1 sgg.

[146] Con questo titolo τὰ Νίπτρα non s'intendeva soltanto l'episodio del bagno vero e proprio, come in 16. 1454 b 29, ma anche, come qui (e il riferimento non mi par dubbio, pensando anche alla coincidenza del ψευδῆ λέγειν di Aristotele col ψεύδεα λέγων di Omero), il dialogo tra Odisseo e Penelope che codesto episodio precedeva e occasionava; insomma tutto il libro XIX. Ci sono rimasti altri titoli di questo genere, che sono certamente anteriori all'età alessandrina: per esempio ὁ ἐν 'Αλκίνου (scil. δόμῳ) ἀπόλογος comprendente i libri VIII-XII e che già trovammo in 16. 1455 a 2, e così via. Ed erano l'antico modo di citare Omero.

zionalità siano relegate fuori dell'azione propriamente detta, come [nell'*Edipo re* di Sofocle] l'ignoranza di Edipo su le circostanze della morte di Laio [147]; e non nell'interno di essa azione, come nell'*Elettra* [di Sofocle] la descrizione dei giochi Pitici [148] o, come ne' *Misi* [di..., il silenzio di Tèlefo] che viene da Tègea nella Misia senza profferire parola. Dunque, venirci a dire che [senza l'irrazionale] un dramma sarebbe spacciato è una ridicolaggine. Bisogna che per principio il poeta non componga drammi di codesto genere; se poi ne componga, e riesca a dare all'irrazionale un certo aspetto di verisimiglianza, allora [anche l'irrazionale] ha da essere accettato non ostante la sua assurdità [149]. E difatti quelle stesse irrazionalità che si trovano nella *Odissea* a proposito dello sbarco [di Odisseo addormentato su la spiaggia di Itaca], è chiaro che non sarebbero state tollerabili se le avesse poetate un poeta da strapazzo; ma un poeta come Omero, date le altre sue mirabili qualità, è riuscito a dissimulare e a render gradevole perfino l'assurdo.

1460 b Quanto alla elocuzione, bisogna averne gran cura in quelle parti in cui l'interesse dell'azione è minore e dove non sia gran rilievo né di caratteri né di pensieri; ché dove, al contrario, caratteri e pensieri devon essere in pieno rilievo, possono rimanere offuscati da una elocuzione troppo brillante.

25.

Riguardo ai problemi e alle loro soluzioni, quanti siano e quali siano i punti di vista da cui si possono esaminare, si vedrà chiaramente ragionando come segue.

Il poeta è imitatore allo stesso modo del pittore o di un qualunque altro artefice di immagini; egli pertanto non potrà mai esimersi dall'imitare [o rappresentare] le cose se non nell'uno o

[147] Cfr. Soph. *Oed. R.* 112 sgg., 729 sgg.; e 15. 1454 b 7.

[148] Allude alla lunga descrizione dei giochi Pitici in *El.* 680-760.

[149] Leggo e intendo: ἂν δὲ θῇ (scil. ὁ ποιητής... τοιοῦτον τὸν μῦθον), καὶ φαίνηται (scil. τὸ ἄλογον) εὐλογωτέρως (scil. ἔχειν), ἐνδέχεσθαι (scil. δεῖ τὸ ἄλογον) καὶ ἄτοπον ⟨ὄν⟩ (Butcher).

nell'altro di questi tre aspetti: o come esse furono o sono, o come si dice e si crede che siano [o siano state], o come dovrebbero essere.

Come mezzo di espressione il poeta si vale del linguaggio, che è quanto dire anche di parole forestiere [o rare] e di metafore. Ci sono poi anche molte alterazioni formali di cui il linguaggio è suscettibile; e ai poeti si concedono libertà di questo genere.

Si aggiunga inoltre che non può esservi una stessa norma di correttezza per la politica e per la poetica, e tanto meno per la poetica e per un'altra arte qualsiasi. Ora, dentro i limiti della poetica, sono possibili due categorie di errori: gli uni riguardano la poetica direttamente, nella sua essenza, gli altri riguardano la poetica solo indirettamente e incidentalmente. Infatti, se c'è incapacità [da parte del poeta] ⟨di⟩ rappresentare un oggetto ⟨quale egli⟩[150] si propose di rappresentarlo; allora l'errore riguarda la poetica in se stessa. Se invece il poeta, dell'oggetto che si propose di rappresentare, ha un'idea sbagliata, come chi, per esempio, dipingesse un cavallo nell'atto di spingere innanzi tutt'e due insieme le zampe di destra; allora l'errore, o dipenda da ignoranza di qualche scienza particolare, come potrebb'essere la medicina, o insomma di altra scienza, qualunque sia, onde nascano rappresentazioni lontane da ogni possibilità; in ogni caso è errore che non riguarda la poetica in se stessa.

Or dunque le critiche che sono implicitamente contenute nei diversi problemi devono essere sciolte movendo da questi tre punti di vista.

Vediamo anzi tutto quelle critiche che si riferiscono direttamente all'arte del poeta.

In un'opera di poesia sono state introdotte cose impossibili. È un errore. Ma non è più un errore se il poeta raggiunge il fine che è proprio della sua arte: se cioè, secondo quello che di questo

[150] Tutto questo brano (1460 b 17-23), di chiaro significato ma di corrotta e forse insanabile tradizione, dai diversi editori è emendato e letto assai diversamente. Io leggerei così: εἰ μὲν γὰρ ⟨τοῦ ἃ⟩ προείλετο μιμήσασθαι ἀδυναμία, αὐτῆς ἡ ἁμαρτία· εἰ δὲ τὸ προελέσθαι μὴ ὀρθῶς (scil. ἔχει), ἀλλὰ (scil. προείλετο μιμήσασθαι) τὸν ἵππον... ἢ ἄλλην τέχνην ἢ ἀδύνατα πεποίηται ὁποιανοῦν κτλ.

fine è stato già detto, egli riesce con tali impossibilità a rendere più sorprendente e interessante o quella parte stessa dell'opera che le contiene o un'altra parte. Esempio, l'inseguimento di Ettore [nella *Iliade*]. Se però questo fine si poteva raggiungere più o meno bene anche senza violare sotto questo rispetto le regole dell'arte, allora l'errore non è più giustificabile; perché l'opera d'arte deve essere, se si può, interamente esente da siffatti errori.

Si può anche domandare: a quale delle due categorie sopra dette appartiene il punto criticato? si tratta di un errore direttamente connesso con l'arte del poeta, o di un errore in altra materia che con l'arte del poeta ha solamente un rapporto accidentale? Perché, per esempio, se un artista non sa che la femmina del cervo non ha corna, questo è un errore assai meno grave che se [, pur sapendo ciò,] non fosse riuscito a raffigurare cotesta cerva [in modo riconoscibile, cioè] senza violare le leggi della mimèsi.

Ancora: se si biasima il poeta di non essere fedele alla verità delle cose, — «ma le cose», egli potrà rispondere «come debbono essere io le ho rappresentate». — Così appunto rispondeva anche Sofocle: dicendo che le persone de' suoi drammi egli le rappresentava quali avrebbero dovuto essere, ed Euripide invece le rappresentava quali erano. Ecco dunque in che modo questa obiezione deve essere risoluta.

Se poi si afferma che la rappresentazione poetica non è conforme alla verità, né si ammette che sia migliore, si potrà rispondere che è d'accordo con l'opinione comune. In questo modo si giustificheranno, per esempio, le narrazioni dei poeti intorno agli dèi. È probabile infatti che quel che si dice dai poeti intorno agli dèi né sia vero né migliore del vero, e che le cose stiano per avventura come pensava Senofane; comunque, si potrà rispondere, questa è l'opinione comune.

Per altri casi [in cui egualmente si accusi il poeta di dir cose 1461 a
non conformi al vero], non potendosi sostenere che la rappresentazione poetica è migliore della realtà, si dirà che tale era cotesta realtà una volta. Così, per esempio, là dove Omero parla delle armi e dice:

Dritte su' lor puntali [aveano in terra
conficcate] le lance,

codeste parole si possono difendere osservando che così usavano allora, come ancor oggi usano gl'Illiri[151].

Riguardo poi alla questione se bene o non bene fu detto o fatto alcunché da alcuno, non si può sciogliere avendo di mira soltanto il valore intrinseco del fatto o del detto, e guardare se è nobile o ignobile; ma bisogna anche considerare la persona che fa o che dice, e rispetto a chi ella fa o dice, e quando e come e perché: se, per esempio, a causa di un maggior bene da raggiungere o di un maggior male da evitare.

Altre difficoltà si devono sciogliere avendo di mira il valore della espressione adoperata.

Così, per esempio, nella frase [omerica]

> οὐρῆας μὲν πρῶτον...
> E i muletti da prima...,

la difficoltà si scioglie interpretando la parola in questione come un vocabolo forestiero [o raro]; infatti con la parola οὐρῆας probabilmente Omero volle intendere non i muli ma le sentinelle[152]. E così, quando Omero dice di Dolone:

> ὅς ῥ' ἤ τοι εἶδος μὲν ἔην κακός....
> Brutto d'aspetto egli era [ma veloce],

[151] Il problema (*ad Il.* X 152) ci è stato conservato anche negli 'Απορήματα 'Ομηρικά (fr. 155 Rose = 160 Teubner, Porph. *ad Il.* p. 145 Schrader), dove è suggerita la medesima soluzione. Una egual soluzione negli 'Απ. 'Ομ. (fr. 158 Rose = 166 Teubner, Porph. *ad Il.* p. 267 Schrader) è data a proposito di *Il.* XXIV 15.

[152] Le parole citate sono effettivamente in *Il.* I 50, e la difficoltà che si poneva a codesto verso, e che era stata notata da Zoilo (cfr. Porph. *ad Il.* p. 4 Schrader), era questa: se Apollo suscitò la pestilenza nel campo dei Greci per vendicare l'oltraggio fatto a Crise da Agamennone, perché cominciò a pigliarsela proprio coi muli? Se non che, la soluzione suggerita da Aristotele di intendere οὐρῆας come un equivalente di οὔρους, guardie, non risolve in verità niente: prima perché insieme coi muli Omero parla anche dei cani, e infatti Zoilo più logicamente condanna tutto il verso; poi per la contraddizione con l'αὐτοῖσι del verso seguente, come fu avvertito dallo stesso scoliasta *ad locum*. Viene il sospetto che ci sia errore di memoria nella citazione aristotelica e che questa *sua* λύσις si riferisca non già ad *Il.* I 50, bensì ad *Il.* X 84, dove effettivamente solo interpretando οὐρήων = φυλάκων si avrebbe un senso ragionevole.

non voleva intendere che Dolone avesse deforme il corpo, ma solo che era brutto nel volto; infatti la parola εὐειδές, «bello di aspetto», i Cretesi l'adoperano nel senso di εὐπρόσωπον, «bello nel volto»[153]. E parimente, [quando Achille dice a Patroclo:]

> ζωρότερον δὲ κέραιε...
> Più forte mesci...,

non si deve intendere «Mesci vin puro», come se si trattasse di ubriaconi, ma solo «Mesci più in fretta»[154].

Altre espressioni si giustificano come adoperate in senso metaforico. Così, per esempio, nei versi

> ἄλλοι μέν ῥα θεοί τε καὶ ἀνέρες ἱπποκορυσταὶ
> εὗδον παννύχιοι...,
> E gli altri tutti nel profondo sonno
> erano immersi della notte, e dèi
> e cavalieri...,

[la parola ἄλλοι = οἱ ἄλλοι πάντες, «gli altri tutti»]. Perché, raffrontando con ciò che segue subito dopo,

> ἤ τοι ὅτ' ἐς πεδίον τὸ Τρωικὸν ἀθρήσειεν
> . . . .
> αὐλῶν συρίγγων τ' ἐ ⟨νοπὴν⟩ ὅμαδόν ⟨τε⟩....,
> Ma quando al piano de' Troiani il guardo
> volse, e di flauti e di siringhe ⟨il suono⟩
> [udì e d'uomini] tumulto...,

[153] *Il.* X 316.

[154] *Il.* IX 202-3:

> Più grande tazza, o figlio di Menètio,
> prendi, più forte mesci...,

cioè fa una bevanda più forte del solito, con meno acqua, dove appunto ζωρότερον vale ἀκρατότερον, com'è dichiarato qui e altrove dagli scoliasti e dai lessicografi. Ma già Zoilo aveva rimproverato Omero di rappresentarci Achille come un beone; e Porfirio ripeteva *ad locum* l'accusa di ἀπρεπές accettando in difesa di Omero la interpretazione aristotelica, e Plutarco scriveva un intero capitolo su questa questione (*Quaest. conv.* 4, 677 c sgg.), citando da altri e proponendo di suo le soluzioni più diverse (cfr. Porph. *ad Il.* p. 135 Schrader).

si capisce che la parola [ἄλλοι =] πάντες, «tutti», è qui adoperata metaforicamente invece di πολλοί, «molti»; infatti la parola πᾶν, «tutto», è una specie del generico πολύ, «molto»[155]. E così pure nella frase

οἴη δ' ἄμμορος...,
Ed ella sola [dai lavacri] esclusa
[dell'Oceano]...,

[155] Poiché i versi ἦ τοι..... ὁμαδόν ⟨τε⟩ provengono da *Il.* X 11-13, è chiaro che nella mente di Aristotele anche i versi citati precedentemente, ἄλλοι..... παννύχιοι, che con questi sarebbero in contraddizione, dovevano provenire dallo stesso libro, e precisamente dovevano corrispondere a *Il.* X 1-2. Ma nel fatto vi corrispondono assai male, e meglio invece vi corrispondono i versi *Il.* II 1-2. Niente di più probabile che Aristotele, citando, come pare, a memoria e corrispondendo nei due luoghi il principio e la fine, ἄλλοι μὲν..., εὗδον παννύχιοι, del passo citato, abbia confuso e scambiato un passo con l'altro. Fin qui dunque nessuna difficoltà. La difficoltà è che tanto in *Il.* II 1-2, quanto in *Il.* X 1-2, manca la parola πάντες, su la quale unicamente si fondano l'ἐπιτίμημα e la soluzione. Bisognerebbe ammettere che nel testo aristotelico di *Il.* X 1-2, che è il passo controverso, la parola πάντες veramente ci fosse, e su questa ipotesi gli editori propongono supplementi o emendamenti. Se non che ogni tentativo in questo senso non solo urta contro tutta la tradizione manoscritta omerica, ma sopra tutto contro la tradizione manoscritta aristotelica, la quale si trovà perfettamente d'accordo con Omero nella mancanza dall'uno e dall'altro dei due luoghi della parola πάντες. Io credo che ogni difficoltà cada interpretando normalmente, secondo l'uso omerico, ἄλλοι, per οἱ ἄλλοι, senza neppur bisogno di emendare la lezione aristotelica in ἄλλοι (Margoliouth: ἄλλοι; Zenodoto, nei due luoghi dell'*Iliade*, leggeva ὦλλοι, lezione respinta da Aristarco che voleva mantenuto ἄλλοι); e ricordando quante volte in Omero ἄλλοι, che spesso è anche seguito da πάντες con valore epesegetico, sia appunto l'esatto equivalente di πάντες (cfr. Ebeling, *Lex. Hom.*, p. 84). E così il verso *Il.* X 1, massime nella supposta forma di *Il.* II 1, sembrava contraddire ai versi *Il.* X 11-13. La soluzione di Aristotele è che qui si è adoperato metaforicamente un termine specifico, πάντες (= ἄλλοι), invece di un termine generico, πολλοί, metafora dalla specie al genere secondo 21. 1457 b 11. Questa mia interpretazione è sicuramente confermata da un luogo di Apoll. Dysc. *Synt.* p. 36 sgg. Bekker (che leggo in una nota aristotelica del Margoliouth, «The Classical Review», vol. XXVII, 1913), dove è detto che ἄλλοι, con articolo espresso o sottinteso, è parola πάντων περιεκτικόν (= πάντες). Quanto al verso *Il.* X 13 nella citazione aristotelica, per la singolare significazione che verrebbe ad avere la parola ὅμαδος se riferita ad αὐλῶν e συρίγγων, e per lo stesso errore di

la parola οἴη, «sola», va interpretata in senso metaforico; «il più conosciuto» [in un certo senso] è «unico»[156].

Talora la difficoltà si risolve modificando l'accento della parola: come fece Ippia di Taso nella frase

.... δίδομεν δέ οἱ εὖχος ἀρέσθαι,
E gloria a lui concederemo...[157]

e nell'altra

.... τὸ μὲν οὗ καταπύθεται ὄμβρῳ,
.... che da pioggia
parte s'infradicia...[158]

accentuazione ὁμαδόν (τε ὅμαδόν) in A, è chiaro che deve essere parzialmente integrato da Omero in αὐλῶν συρίγγων τ' ἐ⟨νοπὴν⟩ ὅμαδόν ⟨τε⟩, come anche la versione araba conferma.

[156] *Il.* XVIII 489 (= *Od.* V 275). Detto dell'Orsa maggiore. La difficoltà che si poneva era questa: non la grande Orsa soltanto, ma tutte in genere le costellazioni artiche non tramontano, καθόλου γὰρ πάντα τὰ ἐν τῷ ἀρκτικῷ μὴ δύνειν (Porph. *ad loc.*). La soluzione di Aristotele è che qui Omero intendeva parlare soltanto della più nota fra le stelle che non tramontano, o meglio che tra le stelle più note essa è l'unica che non tramonta.

[157] Da un passo del *Soph. el.* 4. 166 b 1 sgg., risulta chiaro che l'emistichio finale di verso δίδομεν δέ οἱ εὖχος ἀρέσθαι va collocato in *Il.* II 15, alla fine del discorso di Zeus al Sogno, dove oggi invece leggiamo Τρώεσσι δὲ κήδε' ἐφῆπται. Ed è anche chiaro che si tratta di una vera e propria variante e non di una errata citazione, perché dove oggi leggiamo effettivamente l'emistichio sopra detto, cioè in *Il.* XXI 297, niente ha che fare cotesto né col sogno di Agamennone né con la questione di divina immoralità sollevata, a quanto pare, da Platone (*Resp.* II 382 e).

[158] Il passo omerico, dove anche noi leggiamo οὐ negativa secondo la correzione che vi avrebbe introdotto Ippia di Taso, è questo (*Il.* XXIII 327):

Sorge da terra, alto sei piedi, un secco
tronco, di quercia o pino, che da pioggia
non infradicia....

Ma in che cosa precisamente consistesse la difficoltà e come potesse esistere nel testo omerico una lezione τὸ μὲν οὔ, e cioè con οὗ relativo, genitivo o locativo, in quella posizione è assai dubbio. Nei *Soph. el.* 166 b 5, Aristotele, riferito il passo τὸ μὲν οὗ κτλ., aggiunge: «Sciolgono la

[leggendo rispettivamente διδόμεν «concedigli», e οὐ, «non»].

Altre difficoltà si risolvono modificando la punteggiatura. Così, per esempio, nel seguente passo di Empedocle:

> αἶψα δὲ θνητὰ φύοντο τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι
> ζωρά τε πρὶν κέκρητο...,
> Tosto mortali divennero cose dapprima immortali,
> e non mischiate dapprima mischiate s'erano...

[il senso muta solo che si congiunga πρίν, «dapprima», a ζωρά, «non mescolate», anziché a κέκρετο, «si erano mescolate»].

Altre difficoltà si risolvono ammettendo ambiguità nella espressione. Così, per esempio, nel verso

> ..... παρῴχηκεν δὲ πλέω νύξ
> Più che due parti della notte sono
> ormai trascorse...

dove πλείω [159], «più», è parola ambigua [, potendoanche significare «piena»] [160].

difficoltà leggendo ΟΥ ὀξύτερον». «Più acuto», ὀξύτερον, è l'equivalente di ὀξυτόνως? Così sembra; e anche sembra che la negativa οὐ fosse un tempo accentata (cfr. Bywater, *ad loc.*).

[159] «La lezione πλέω (= πλείω), che tuttavia sopravvive in alcuni Mss di Omero e fu variante riconosciuta dagli antichi, ha un certo interesse in quanto ci dimostra l'affinità dell'Omero di Aristotele con quello di Zenodoto, il quale è noto che ammetteva forme come ἀμείνω invece di ἀμείνων, γλυκίω invece di γλυκίων, κρείσσω invece di κρείσσων» (Bywater, *ad loc.*).

[160] *Il.* X 251 sgg.:

> Andiamo dunque, ché la notte ha fine;
> vicina è l'alba e calano le stelle.
> Più che due parti della notte sono
> ormai trascorse: ed una terza ancora
> rimane.

Se più che due terzi sono trascorsi, come poteva rimanere l'altro terzo intiero e non una parte del terzo? Questa la difficoltà che Porfirio dice (*ad loc.* p. 147 Schrader) fra le più antiche. Tra gli 'Απορήματα 'Ομηρικά (156 Rose = 161 Teubner) si trova questa soluzione: «La notte si divide in due parti eguali di 6 ore ciascuna; se si dice che delle due parti è trascorsa la più gran parte, è chiaro che ne è trascorsa tutta una metà, 6/12, più una quantità *x* di ore che possono essere una o due o più. Questa quantità *x* è determinata nel caso speciale dall'intero terzo 4/12 che rimane, cioè, 2/12. Dunque della notte sono trascorse 8 ore e ne restano 4, un terzo preciso».

Finalmente, altre, difficoltà si risolvono richiamandosi a certi usi comuni del linguaggio. Per esempio, la mescolanza di vino e di acqua noi la chiamiamo senz'altro col nome di vino; e, allo stesso modo, Omero dice

> ..... κνημὶς νεοτεύκτου κασσιτέροιο,
> .... gambiera
> di fresco lavorato stagno...

[sebbene con lo stagno fosse mescolato altro metallo] [161]. E come diciamo χαλκέας, «lavoratori in bronzo», quelli che lavorano il ferro, così è stato detto di Ganimede

> .... Διὶ οἰνοχοεύειν,
> .... che a Zeus vino versava,

benché si sappia che gli dèi non bevono vino [162]. Questo per altro potrebbe anch'essere un esempio di metafora.

Quando però un vocabolo sembra racchiudere in sé qualche significato contraddittorio, allora bisogna vedere in quanti modi codesto vocabolo può essere inteso nel passo in questione. Così, per esempio, nel verso

> .... τῇ ῥ' ἔσχετο χάλκεον ἔγχος,
> .... quivi
> la bronzea lancia s'arrestò...

[161] Si poneva forse da alcuni critici la difficoltà che gli schinieri non potevano esser fatti di un metallo così tenero come lo stagno, *Il.* XXI 502. La soluzione di Aristotele si fonda sulla teoria della mescolanza dei corpi (cfr. *De gener. et corr.* A 5, *passim*).

[162] Perché Omero (*Il.* XX 234) adopera un verbo che significa «versar vino», se gli dèi bevono nettare e non vino, com'è detto espressamente in *Il.* V 341? E tanto più la contraddizione è palese in *Il.* IV 3, dove è detto di Ebe che νέκταρ ἐῳνοχόει. È lo stesso caso del nome χαλκεύς. Anche gli scoliasti, p. es. *ad Il.* XIX 283, notarono questo antico uso di chiamar bronzo il ferro e χαλκέας i lavoratori in ferro.

bisogna considerare in quanti modi si può intendere cotesto « quivi essersi fermata »[163]. [In casi come questo dunque bisogna porsi distintamente il problema:] Qual è il miglior modo di intendere, così o così? E sarà proprio l'opposto di quel modo di
1461 b cui parla Glaucone, che cioè certi critici avanzano talora premesse assurde, e poi, affermatele essi stessi come vere, ne traggono conclusioni; e, quando ci sia contraddizione con ciò che essi hanno pensato, ne fanno responsabile e ne accusano il poeta, quasi che il poeta avesse effettivamente detto quello che era soltanto nella loro immaginazione. È accaduto così a proposito di Icario. Hanno supposto che colui fosse Lacedemonio. Dunque è assurdo, hanno detto, che con costui non s'incontrasse Telemaco quando andò a Lacedemone. La cosa forse sta come dicono i Cefalleni. I quali sostengono che Odisseo prese moglie presso di loro e che [il padre della moglie] si chiamava Icadio e non Icario. Si tratta veri-

[163] *Il.* XX 267 sgg.:

Né anche allora
del grande Enea la vigorosa lancia
spezzò lo scudo. La rattenne l'oro,
dono del dio. Perforò due piastre,
ma ce n'era ancor tre. Ché cinque piastre
l'una su l'altra avea distese Efesto:
di bronzo due, e due, dentro, di stagno,
e una d'oro; qui la bronzea lancia
s'arrestò.

Il nostro testo omerico ha *μείλινον* e non *χάλκεον*, ma questo non importa. La difficoltà, conservataci da Porfirio *ad loc.* (pp. 243 sgg. Schrader), era questa: « Siccome la lamina d'oro doveva essere verisimilmente la prima, se è vero che Efesto ce la mise per ornamento, e quindi nella parte esterna e visibile; e sotto questa, per dare allo scudo solidità, aveva messo le due di bronzo, e per ultime, affinché lo scudo più facilmente cedesse ai colpi (μαλάγματος χάριν), le due di stagno, com'è che la lancia di Enea attraversò compiutamente due piastre e si arrestò in quella d'oro che era esterna e dové esser attraversata per intero? ». La soluzione di Aristotele, a giudicare da ciò che segue, potrebbe essere questa: che la lamina d'oro fosse la prima è un presupposto gratuito dei critici, e bisogna appunto vedere, prima di dichiarare il poeta in contraddizione, come si può intendere codesto τῇ = ταύτῃ, cioè la posizione di questa lamina d'oro, la quale, dal testo omerico, non si può escludere che occupasse il posto centrale dello scudo fra le due lamine di bronzo e le due di stagno.

similmente di un errore di nome che ha dato origine alla controversia[164].

In generale dunque io dirò che l'impossibile deve essere giustificato in tre modi e cioè, o riferendosi alle esigenze della poesia, o guardando alla idealizzazione del vero, o richiamandosi alla opinione comune. Riguardo alle esigenze della poesia, bisogna tener presente che cosa impossibile ma credibile, è sempre da preferire a cosa incredibile anche se possibile. ⟨Che se non sembra possibile⟩ esistano persone come, per esempio, ne dipingeva Zeusi, ebbene, [si risponderà,] meglio così; l'ideale ha da essere appunto superiore alla realtà. L'irrazionale può essere giustificato mostrando che si trova d'accordo con quel che si dice [o si pensa] comunemente; e anche si potrà difendere osservando che in certe circostanze [ciò che pare irrazionale] non è propriamente irrazionale. E del resto è pur verisimile che accadano talora anche cose non verisimili[165]. Rispetto poi a quelle espressioni che appariscono contraddittorie, si devono esaminare con lo stesso metodo che si adopera nelle confutazioni dialettiche: e cioè bisogna veder bene se si tratta della stessa cosa, nello stesso rapporto e nello stesso senso, prima di risolversi ad affermare che il poeta si trova in contraddizione con ciò che realmente ha detto egli stesso, o con ciò che legittimamente un lettore di buon senso potrebbe supporre che egli avesse detto[166]. Ma giustissime sono le censure di irrazionalità e di malvagità di carattere quando irraziona-

[164] Altro esempio sul tipo del precedente. La questione fu sollevata più volte dagli antichi interpreti e ne abbiamo negli scolii più tracce (cfr. PORPH. *ad Od.* IV 1; *Schol. Od.* I 285, II 52). La soluzione accettata da Aristotele e anche da qualche scoliasta era che questo Icario non fosse Lacedemonio ma Itacese, o, più precisamente, secondo lo scolio *ad Od.* XV 16, di Messene Cefallenia. Si sa che Omero chiama Cefalleni tutti i sudditi in generale di Odisseo. Aristotele aggiunge un nuovo particolare, che il padre di Penelope avesse nome Icadio, nome cefallenio, e non Icario, nome spartano; onde parrebbe doversi inferire che l'erroneo presupposto dei critici essere Icario di Sparta derivasse appunto da codesto suo nome.

[165] Il detto è di Agatone: cfr. 18. 1456 a 24.

[166] Intendo ὥστε καὶ τὸν ποιητὴν ὑπεναντίως εἰρηκέναι ἢ πρὸς ἃ κτλ. Dicendo ὃ ἂν φρόνιμος ὑποθῆται, Aristotele intende metter da parte le contraddizioni che sono dovute soltanto a maligna intenzione o a stolta interpretazione (cfr. Bywater, *ad loc.*).

lità e malvagità siano adoperate senza che nessuna interna necessità le giustifichi. Così, per esempio, è giusta la censura di irrazionalità a proposito della introduzione di Egeo [nella *Medea*] di Euripide, come è giusta la censura di malvagità di carattere a proposito di Menelao nell'*Oreste*[167].

Concludendo, le censure che si fanno ai poeti muovono da questi cinque punti di vista: in quanto cioè le cose dette dal poeta possono essere denunciate [*a*] come impossibili, [*b*] come irrazionali, [*c*] come immorali, [*d*] come contraddittorie, [*e*] come violatrici delle diritte norme pertinenti ad altre arti o discipline [estranee alla poetica propriamente detta]. E le soluzioni a queste censure devono essere ricercate sotto l'uno o sotto l'altro degli argomenti che abbiamo enumerati; i quali sono dodici.

26.

E ora qualcuno potrebbe porre la questione se sia migliore la mimèsi epica o la mimèsi tragica.

Se è vero [, dicono alcuni critici,] che la mimèsi migliore è quella meno materiale, — ed è la meno materiale quella che si indirizza a un pubblico più elevato, — non c'è dubbio che sarà materiale quella mimèsi che si propone di rappresentare in tutti i suoi aspetti ogni soggetto. E di fatti gli attori, come se il pubblico non fosse in grado di capire senza che aggiungessero essi qualche cosa per proprio conto [alla espressione del poeta], si lasciano andare su la scena a movimenti di ogni genere; non diversamente da quei cattivi suonatori di flauto che si rotolano su

[167] Il primo esempio si riferisce evidentemente, non già come da taluno fu sospettato, al dramma perduto di Euripide Αἰγεύς, bensì alla introduzione di Egeo nella *Medea* (vv. 663-759). Cotesta scena fu giudicata un ἄλογον, sembrando poco verosimile che Egeo fosse capitato a Corinto proprio in quell'unico giorno di dilazione al bando che Creonte aveva conceduto a Medea; e un ἄλογον non necessario perché da codesta scena non resultava alcun mutamento sostanziale nella economia della azione drammatica e perché Medea, che « di tanto potere conosceva farmachi » (v. 718), non aveva certo bisogno per nessuna ragione di ricorrere all'aiuto di Egeo. Quanto al secondo esempio si veda 15. 1454 a 28.

se stessi se càpiti loro, per esempio, di dover rappresentare il *Disco*, o si tiran dietro [per le vesti] il capo del coro se suonano la *Scilla*. Ebbene, [dicono dunque costoro,] la tragedia è una mimèsi di questo tipo; ed è [, rispetto alla epopea,] quello stesso che agli occhi dei loro predecessori sono gli attori della generazione successiva. Minnisco dava della scimmia a Callippide[168] perché [co' suoi gesti] passava ogni misura, e della stessa specie era anche la opinione che si aveva su [l'attore] Pindaro[169]. E così questi attori recenti stanno agli antichi nello stesso rapporto che tutta quanta l'arte [drammatica] sta all'epopea. Mentre dunque 1462 a
[, essi concludono,] l'epopea si indirizza a persone colte le quali non hanno bisogno di nessun materiale accompagnamento di gesti, la tragedia si indirizza a spettatori incolti e grossolani. Se per tanto è vero che la tragedia è una mimèsi materiale, non c'è dubbio ch'ella dev'essere inferiore all'epopea.

Se non che, prima di tutto, questa critica non riguarda la tragedia in quanto è opera di poesia, ma solo in quanto è artificio di attori; tanto è vero che si può esagerare nei gesti anche recitando rapsodie come faceva Sosistrato, e anche cantando in gare musicali, come faceva Mnasiteo di Opunte. E poi non è detto che ogni movimento in genere sia da condannare, salvo che non si voglia condannare addirittura anche la danza; ma solo il gestire di artisti volgari e inetti: che era appunto il difetto che si rimproverava a Callippide e che si rimprovera oggi ad altri i quali [, se debbono, per esempio, sostener su la scena parti di donne,] si direbbe che non sono capaci di rappresentare altro che donne di mal affare. Si noti inoltre che la tragedia anche senza l'aiuto dell'azione raggiunge il suo proprio fine, né più né meno della epopea: perché una tragedia basta leggerla, e si vede subito che tragedia è [, se buona o cattiva]. Se dunque si ammette che sotto ogni altro rispetto la tragedia è superiore all'epopea, si deve anche ammettere che questo suo elemento di inferiorità non le pertiene nella sua essenza.

[168] Cfr. *Rhet.* Γ 1413 a 3, οἷον πιθήκῳ (scil. εἰκάζουσιν) αὐλητήν: dove senza dubbio l'aulèta scimmia è Callippide.

[169] S'intende, da parte di Minnisco e dei contemporanei di Minnisco: cfr. più oltre, 1462 a 9. Questo Pindaro doveva essere, come Callippide, di una generazione posteriore; ma chi fosse ci è ignoto del tutto.

In secondo luogo [la tragedia è superiore all'epopea anche] per queste ragioni. Tutti gli elementi di cui l'epopea può disporre, anche la tragedia può averli; tanto che, per esempio, può adoperare perfino il verso epico[170]; e in più — né sono elementi di piccola importanza — ha l'accompagnamento musicale e lo spettacolo scenico, i quali contribuiscono in modo efficacissimo a render più vivi quei diletti [che le sono propri naturalmente][171]. Anche si aggiunga che ella ha una sua particolar vivezza rappresentativa, la quale si rivela egualmente bene così alla semplice lettura come su la scena. Una terza ragione di superiorità è anche in questo, che la mimèsi tragica raggiunge il suo proprio fine in più breve spazio che non la mimèsi epica; [e questo è un grande vantaggio,] perché ciò che è più condensato produce un diletto assai maggiore che se diluito in un lungo periodo di tempo[172].
1462 b Quale effetto produrrebbe, per esempio, l'*Edipo* [*re*] di Sofocle, se uno lo allungasse in tanti versi quanti sono quelli della *Iliade*? Finalmente: la mimèsi epica ha minore unità; di che è prova il fatto che da qualunque mimèsi epica si possono trar fuori più tragedie. Cosicché, se un poeta epico compone un suo poema intorno a un'unica favola [sufficiente per una sola tragedia], o egli svolge cotesta favola con la [dovuta] brevità, e il suo poema sembrerà strozzato; o la tira in lungo fino a raggiungere la lunghezza conveniente alla misura epica, e il suo poema sembrerà annacquato. E [s'intende bene che quando io parlo di minore unità epica]

[170] Detto per eccezione, come per esempio in SOPH. *Trach.* 1009 sgg., *Phil.* 840 sgg.: EURIP. *Troad.* 590 sgg. E perciò non è da vedere contraddizione con altri luoghi (5. 1449 b 11; 24. 1459 b 32; e altrove) dov'è notato che la forma metrica è appunto un elemento di differenza.

[171] La lezione manoscritta τὰς ὄψεις δι' ἧς è difesa dal Bywater che riferisce il relativo al precedente τὴν μουσικήν; ma non mi pare in verità sostenibile. Accetto l'emendamento δι' ἅς (Vahlen) osservando che il plurale τὰς ὄψεις richiama su di sé in modo speciale il riferimento del relativo: sia in risposta a coloro che la ὄψις consideravano elemento di inferiorità, sia perché la ὄψις, in certo senso e massime relativamente alla lettura, comprende anche l'accompagnamento musicale.

[172] È chiaro che anche qui (cfr. 5. 1449 b 12; 17. 1455 b 16; 24. 1459 b 17) non si tratta del tempo come elemento intrinseco della favola, non, cioè, dell'immaginato *ambitus actionis*, bensì della materiale lunghezza dell'opera poetica, tragedia o poema.

voglio riferirmi a poemi epici che siano costituiti di più azioni sul tipo della *Iliade* e dell'*Odissea*; i quali sono bensì costituiti di molte parti in corrispondenza alle varie azioni, e ciascuna di queste parti, anche presa per sé, ha una certa ampiezza, ma ciò non ostante tutti due questi poemi non potevano essere costruiti in modo più perfetto, e ogni poema è, nel più alto grado [compatibile a poema epico], mimèsi di un'unica azione.

Concludendo, se per tutte queste ragioni la tragedia è superiore all'epopea, e inoltre le è superiore anche per la più diretta efficacia de' suoi mezzi artistici [al raggiungimento del proprio fine]; — perché queste due forme di mimèsi non devono procurare o questo o quel diletto a caso, ma quello soltanto [che è loro proprio e] che già abbiamo definito[173]; — è chiaro che la tragedia, come quella che meglio e più immediatamente dell'epopea raggiunge il suo proprio fine, dovrà ritenersi una più nobile forma di poesia.

E così, dunque, della tragedia e dell'epopea, sia genericamente in se stesse, sia rispetto alle loro varietà e ai loro elementi costitutivi; e anche, quante sono e in che differiscono fra loro queste varietà e questi elementi; e quali sono le cause onde una tragedia e un poema epico possono riuscir bene o no; e delle varie critiche che si possono muovere, e delle soluzioni corrispondenti, basti oramai quello che ho detto[174]. [Diciamo ora] dei giambi e della commedia...

[173] In 23. 1459 a 21 è detto che l'epopea deve produrre anch'essa τὴν οἰκείαν ἡδονήν, ma non dice quale. Né è detto altrove. Parrebbe tuttavia, massime da questo luogo, trattarsi per ambedue di una stessa ἡδονή, quella che scaturisce mediante la mimèsi da fatti che dèstino pietà e terrore (14. 1453 b 10; 13. 1452 b 32). La differenza è solo nei mezzi e nel modo.

[174] Sembra chiaro che queste parole, più che conchiudere la trattazione precedente, preludano a una trattazione successiva. La quale fu intorno ai giambi e alla commedia. Ciò risulta non solo da allusioni evidenti nella parte medesima della *Poetica* che ci rimane e altrove (per esempio 6. 1449 b 21: περὶ κωμῳδίας ὕστερον ἐροῦμεν), ma anche da una frase onde continua, in più degli altri Mss, il Ricc. 46, e che deve essere aggiunta al testo vulgato.

INDICE